

LA CONDICIÓN PROEMIAL DE GN 1-11

per JORDI MAS I ANTÓ

Les aproximacions a la història primitiva bíblica no s'estronquen, per tal com els seus problemes romanen en part irresolts¹, la importància teològica és òbvia i té l'encís de la vastitud còsmica i universal i l'encanteri de les més remotes i mítiques llunyanies. Altrament, comporta un múltiple abordatge, sobretot des de l'angle de la història de les religions² i a partir de la seva situació en la Bíblia. Darrerament s'han cercat, encara, altres punts de referència, com la influència sapiencial³ i la precisió, més afinada, del «Sitz im Leben»⁴ de les tradicions que la configuren.

1. Cf. O.H. STECK, *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, en Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, p. 525-526.

2. Vde., entre altres, J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato de la creación*, Madrid 1966; T.H. GASTER, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, Barcelona 1973.

3. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3: Bibl 43* (1962) 301ss.; H.-J. STOEBE, *Gut und Böse in der jahwistischen Quelle des Pentateuch: ZAW 65* (1953) 195, 200; W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1967, p. 229; O.-H. STECK, *Die Paradieserzählung* (BST 60), Neukirchen-Vluyn 1970, p. 64; H.-J. HERMISSON, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (WMANT 28), Neukirchen-Vluyn 1968, p. 68s, sobretot 126s, 133; i l'actitud cautelosa de G. VON RAD en *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, p. 373-374, n. 9.

4. W. RICHTER, *Urgeschichte und Hoftheologie: BZ NF 10* (1966) 96ss; W. BRUEGGEMANN, *David and His Theologian BQ 30* (1968) 156-181 que estableix la dependència de Gn 2-11 (J) de les narracions sobre la família de David, amb aquestes relacions: David i Betsabé—Adam i Eva; Ammon i Absalom—Caïn i Abel; Absalom i David—Noè i el diluvi; Salomon i David—la torre de Babel. W.M. CLARK, en *The flood and the Structure of the Pre-patriarchal History: ZAW 83* (1971) 288ss, està d'acord amb Brueggemann en la relació ideològica de J amb l'autor de la narració de la successió al tron de David i en el paralelisme entre Gn 3 i David i Betsabé, amb la influèn-

El meu treball esbrinarà el caràcter d'obertura d'aquests capítols al Pentateuc i, en darrer terme, a tota la Bíblia. Procediré d'aquesta manera: primer, examinaré els indrets jahvistes de més relleu introductor, a la llum de la interpretació més recent. Després, n'esbossaré el contorn teològic amb les inflexions peculiars d'anticipació o evocació, almenys en filigrana, de fets, institucions i comportaments, que prepara. Seguiré el mateix mètode en un segon capítol dedicat a l'obra sacerdotal. Finalment, faré esment de la contribució compiladora i completòria, no banal, del darrer redactor.

I

L'home, creat de la pols de la terra i col·locat en el jardí, rep un manament⁵. Malgrat encapçali Gn 2,16, de fet, només afecta el verset següent, ja que és una concessió divina, tal com la creació de la dona, de la qual es parla encontinent. La inserció enmig de proves de la benevolença divina suggereix que també ell és en benefici de l'home. D'altra part, l'exclusió única d'un sol arbre interdiu de pensar que la transgressió sigui pràcticament insuperable i la càrrega, di-

cia de la maledicció en ambdós indrets, tanmateix no accepta que la història de la successió sigui el «pattern» i la clau interpretativa de la història primitiva de J.

5. D'una vegada per sempre, donada la copiosíssima literatura de Gn 1-11, per tal de no carregar excessivament aquestes notes, remeto al comentari de C. WESTERMANN, *Genesis (BK/I) Neukirchen-Vluyn 1974*, on les acotacions bibliogràfiques generals i particulars són molt completes.

Gn 2,4b-3,24 és un bloc molt complex. Preterides, pràcticament, a l'hora actual, les solucions per la via purament literària, l'exegesi furga, en estadis preliteraris, tradicions o temes, incorporats, després, pel jahvista a la seva obra. Així, alguns parlen de dues narracions anteriors a J, fundats, especialment, en la duplicitat d'arbres, en la distinció entre jardí i camp o en el doble tema de creació i pecat del paradís. Altres, però, admeten només una única narració preliterària, la del paradís, que hauria estat completada pel jahvista amb altres temes narratius de diversa procedència. Per la història de la interpretació de Gn 2,4b-3,24, cf. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 1-11 (Erträge der Forschung 7) Darmstadt 1972*, p. 26-39, i J. SCHARBERT, *Quellen und Redaktion in Gn 2,4b-4,16 BZ NF (1974) 45-64*, sobretot 45-47. SCHARBERT en aquest article opina que s'ha d'aplegar Gn 2,4b-4,16. El conjunt seria el resultat de la fusió per part del redactor jahvista de dues narracions primitives: la «Elohim-Garten-Erzählung» (2,8a.15-17.25; 3,1-14.22.24) i la «Jahwe-Ackerboden-Erzählung» (2,4b.5.6-7.18-24; 3,20-21.23; 4,1-16).

Quant a la creació de l'home de la pols de la terra, W. BRUEGGEMANN en *From Dust to Kingship: ZAW 84 (1972) 1-18*, particularment a partir de 1S 2,6-8 i 1R 16,1-3, considera que en Gn 2,7 i 3,19 figura una fórmula d'entronització que es retroba en textos de l'A.T. i del N.T. La creació de l'home s'hauria d'entendre, doncs, com una entronització. Adam hauria estat coronat per Déu rei sobre el jardí. Ara bé, l'ofici real implica aliança amb Déu. La seva observança duu la vida, la violació, la mort.

fícil. Quant a la seva forma: el v. 17a té una formulació prohibitiva, com el Decàleg. El v. 17b, explicatiu i, segurament, secundari, des del punt de vista de la història de les formes, pot ser obra del mateix jahvista per tal d'accentuar així la posterior preservació divina. Tot plegat, la cadència de la prohibició s'assembla a les sèries «apodíctiques» de regles de vida i de conducta del Codi de l'Aliança i de la Llei de la Santedat (Ex 21,12.15-17; Lv 20,9ss), que formen el grup *מִוֹת יוֹמָת* ben característic, el qual manifesta analogies formals i íntimes correspondències — Alt⁷ ja ho observà — amb les fórmules de maledicció *אָרֹר*, usades en funció legal auxiliar⁸. La prohibició és directa: No menjaràs... el dia que en mengis, moriràs, d'acord amb la presència immediata de Déu al paradís. No es pot escatir la raó del manament. V. Rad⁹ diu que és «indiscutible». Això ja s'insinua en la forma primitiva del tabú, en què es presenta¹⁰. No es prohibeix una conducta sinó una cosa, un arbre que ni es pot tocar (cf. 3,3), amb motius típics dels contes (fruit prohibit, lloc prohibit, prohibició de tocar). Tampoc els israelites no podien acostar-se al Sinai i tocar la vora de la muntanya (Ex 19,12: també aquí amb càstig de *מִוֹת יוֹמָת*). El precepte s'ofereix com el mitjà d'entrar en relació amb Déu, una possibilitat que no tenen les altres creatures. Com a negació del Déu, font de vida, «la desobediència seria la mort»¹¹.

La sanció no és la condició mortal, com alguns han propugnat, valent-se de Gn 3,19, sinó pròpiament la pena de mort, ni és d'efecte immediat *בְּיוֹם*: s'ha d'entendre en un sentit més general de: si en menges (com en Ex 10,28) i, per bé que sembli no aplicar-se, no deixa de tenir les seves repercussions (cf. Gn 3,22-24)¹³.

Semblantment a l'arbre de la vida, l'arbre prohibit és designat,

6. Cf. (SELLIN)-FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 111969, 75-76; H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament*, Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, Berlin 1969.

7. A. ALT, *Die Ursprung des israelitischen Rechts: BGL* 86 (1934) 48s (= *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel*, München 1970, 238s).

8. W. SCHOTTRUFF, *Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30)* Neukirchen-Vluyn 1969, p. 120ss. En 95s, reporta la crítica moderna del dret «apodíctic» de Alt.

9. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose/Genesis (ATD 2/4)* Göttingen 91972, p. 56.

10. Cf. WESTERMANN, op. c. 305; *SDB VII*, art. *Pentateuque* (CAZELLES), col. 799.

11. Cf. W. ZIMMERLI, *Die Urgeschichte, I. Mose 1-11 (ZBK I)*, Zürich 1943, 31967, p. 135-136.

12. V.g.K. BUDDE, *Die Biblische Urgeschichte* (Gn 1-12,5), Giessen 1883, p. 62s; IDEM, *Die Biblische Paradiesgeschichte: BZAW* 60 (1932) 22s.

13. Cf. W.H. SCHMIDT, op.c. 209s; 219-222; W. SCHOTTRUFF, op.c. 90s

pels efectes dels seus fruits, «arbre del coneixement del bé i del mal» (cf. Gn 3,5.22-23). Aquest coneixement no és objectiu sinó funcional i es refereix a la capacitat de discernir i determinar, pel propi compte i en cada cas, el que és bo i dolent¹⁴. El desig de posseir-lo per part de l'home significa tendir cap a l'autonomia, i en aquest sentit, ser com Déu (Gn 3,5.22).

La narració bíblica del paradís es distingeix dels relats semblants d'altres pobles, que insisteixen en descripcions ufanoses de la contrada i en la fruïció hedonística de tots els béns, especialment perquè concentra el seu interès i fa dependre la vida en ell de l'obediència al manament de Déu, al qual també està sotmès el primer home¹⁵.

Gn 3 exposa la reacció de l'home al manament de Déu, el desenvolupament a la qüestió de l'obediència, posada en el capítol precedent. Prescindint de l'escena de la temptació, notem que autors com W.H. Schmidt¹⁶ i Westermann¹⁷ remarquen l'aspecte forense de tota l'acció posterior, amb transgressió, descobriment de la culpa, judici i càstigs, de guisa que, segons aquest darrer, ens trobaríem davant el millor exemple de les narracions de culpa i càstig, característiques de Gn 1-11. Tanmateix, Schottroff¹⁸, si, d'una part, reconeix el fons judicial de Gn 3, d'una altra, refusa la pura reducció de les malediccions a una sentència condemnatòria i, encara més, la «domesticació general» de la maledicció que, segons Westermann, hi hauria, quan, introduïda en un procés judicial i mitjançant les fonamentacions que l'acompanyen, es convertiria en un «Gerichtswort». Schottroff té present el procediment judicial israelita, que no coneix la investigació criminal i que es basa només en l'acusació d'algun testimoni¹⁹. Altrament, creu que el model de l'actuació divina en Gn 3 contra els culpables de transgredir el manament no seria l'esquema del dret processal, sinó la punició privada extrajudicial, exercida d'acord amb les pautes de l'antiga ordenança del clan. Així, doncs, les malediccions de Gn 3,14-19 s'han de valorar com el mitjà d'un

14. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1927, p. 301; H.-J. STOEBE, op.c. 197s 201; W.M. CLARK, *A Legal Background to the Yahwist's Use of «Good and Evil» in Genesis 2-3: JBL* 88 (1969) 266s, sobretot 277s; O.-H. STECK, *Paradieserzählung* 34s.

15. G. VON RAD, *Genesis* 56.

16. Op.c. 213.

17. C. WESTERMANN, *Forschung am Alten Testament I* (ThB 24), München 1964, p. 47-58.

18. Op.c. 89ss., contra WESTERMANN, *Forschung am A.T. I* 49.

19. Cf. F. HORST, *Das Privilegrecht Jahwes* (Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium): *FRLANT* 45 NF (1930) 31 = *Gottes Recht* (ThB 12) 52; IDEM, *RGG* 3, col. 1427-29.

càstig privat. Un altre punt, justament subratllat per Schottroff²⁰, és que Gn 3,14-19 és la part menys arrelada a tota la narració. Les malediccions hi són connectades a través de llurs motius, que, tanmateix, no hi estan íntimament vinculats, per tal com només es troben en la primera i tercera condemna, no en la central, de la dona, que tampoc no té cap fórmula de maledicció. Endemés, les diferències estilístiques, entre malediccions i els motius que les acompanyen, són clares: aquelles són escandides poèticament, mentre que aquests presenten una forma prosaica.

Els càstigs de Gn 3,14-19 expressen la força disgregadora del pecat. Amb ell es trenca la unió filial de l'home amb Déu i, consegüentment, tota l'harmonia testimoniada en el cap. 2: relació adam-adamah, home-dona, home-animals. La partícula ׀, que en Gn 3,14 es troba en la maledicció del serpent²¹, pel seu caràcter excomunicatiu (és bandejat de la comunitat dels animals) explicita aquella funció²². Nogensmenys, els altres càstigs són presentats simplement com a mals i fins aquella expulsió del serpent es considera un mal entre altres (arrossegar-se per terra, menjar pols). Això confirma el canvi del «Sitz im Leben» original de la maledicció a Israel (la vida nòmada al desert, on l'exclusió del clan significava entrar en un àmbit de dissort total)²³, produït en incorporar les idees que sobre la maledicció imperaven en la societat sedentària de Canaan (afebliments vitals dins d'una mateixa esfera d'existència) i de la voluntat harmonitzadora de J. El material d'aquests càstigs i malediccions no és producte de J, sinó que ha estat recollit i encaixat per ell en aquest context²⁴. Rost²⁵ entreveu una intenció polèmica contra el culte de la fecunditat de Canaan en la sentència contra la dona, així com en la del serpent. La primera devia provenir d'una fórmula ritual d'iniciació, usada amb vista a assegurar la fecunditat de l'esposa, a la qual s'haurien afegit, per tal de convertir-la en càstig, les al·lusions

20. Op.c. 91.

21. Quant al significat del serpent, molt recentment, KAREN RANDOLPH JOINES, *The Serpent in Gen 3: ZAW* 87 (1975) 1-11. W. WIFALL, *Gen 3,15-A Protoevangelium?: CBQ* 36 (1974) 361-65, entén Gn 3,15 davidicament com altres textos (Sal 89-72,9; 110,1; Rm 1,3; 2 Tm 2,8; Ga 3,16; 4,4; Ap 12). El jahvista hauria adaptat la història davidica a la mitologia reial oriental, a la fe i a la història d'Israel i presentat història i prehistòria d'Israel dins una estructura «davidica» o «messiànica».

22. Cf. SCHOTTROFF, op.c. 58s; SCHMIDT, op.c. 110s.

23. Cf. SCHOTTROFF, op.c. 206s; 65s.

24. Cf. SCHOTTROFF, op.c. 152s.

25. L. ROST, *Erwägungen zu Hosea, 4,13s.* en: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, p. 62s.

als dolors i als fatics. La maledicció del serpent i fins la maledicció del camp devien indicar igualment la lluita contra el culte cananeu.

L'expulsió del paradís equival al bandeig, que comporta la maledicció²⁶. L'ús del mateix verb גרש en Gn 3,2 i en les paraules de Caïn, de Gn 4,14, ho acrediten.

El relat de Caïn i Abel²⁷, malgrat l'absència d'un manament explícit, té una estructura molt semblant a la de Gn 3²⁸. En ambdós llocs hi ha una investigació entorn del fet delictiu («on ets», 3,10; «on és el teu germà», 4,9) seguida d'una excusa o negació inicial i de l'acusació («Què és això que has fet?», 3,13; «Què has fet?», 4,10). Després ve la pronunciació de la sentència i la seva mitigació. Si la temptació de 3,17 no té correspondència en Gn 4,1-16, la recomanació preventiva de Jahveh: «¿Per què t'irrites i per què s'abat el teu rostre? No és cert que, si estàs ben disposat, redreçaràs el cap? Però, si no estàs ben disposat, el pecat jeu a la teva porta. Cap a tu va la seva cobejança, però tu l'has de dominar», sense parallelisme en Gn 3, hi manté referències. En efecte, sigui com sigui la relació del verb רבצ (en Gn 49,9 aplicat al lleó) amb la divinitat o dimoni «rabišum» de Mesopotàmia, aquí s'atorga una certa personificació al pecat (semblantment a Jb 11,13-15 i 22,21-30 amb expressions que s'acorden amb Gn 4), que actua amb una funció similar al serpent de Gn 3. La maledicció posseeix la mateixa formulació que la del serpent מן ארור amb sentit clarament exclusiu: de la societat dels animals o de la societat dels homes que habiten ארמה²⁹: Schottroff, com en Gn 3, pensa que Gn 4 no obeeix a un model de procés judi-

26. Cf. CLARK, *The Flood* 190.

27. Quant a la història de la interpretació, cf. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (Erträge) 40-51; SCHARBERG, art. c. Per a la història de les religions, cf. GASTER, op. c.; W. BELTZ, *Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Gn 4: ZAW* 86 (1974) 83-86. Darrerament J. MAXWELL MILLER en *The Descendants of Cain: Notes on Genesis 4: ZAW* 86 (1974) 154-73, cerca de solucionar les anomalies d'aquest capítol distingint dues figures de Caïn, que s'hi trobarien implicades: la de Caïn, constructor de ciutats i prototipus dels pagesos sedentaris, i la de l'epònim dels quenites forjadors. A la primera pertanyeria la genealogia dels avantpassats de tota la humanitat (Gn 4,17.22.25s paral·lela a la de Gn 5) així com la narració de Caïn i Abel. Aquesta, però, en el curs de la tradició, d'acord amb la nova situació d'Israel, hauria estat modificada i ampliada per tal de referir-la al cap de nissaga dels quenites. D'altra banda, un cop combinada per J la genealogia amb la narració, flectida ja en sentit quenita, aquella perdia automàticament la universalitat i ja no podia sinó relacionar-se amb aquest grup semindomada. Per això, a fi de salvar aquesta dificultat, J dividí la genealogia en dues parts: la primera, de Caïn-Làmec (Gn 4,17-22), es refereix als avantpassats dels pobles no agricultors, l'altra, de Set-Henoc (4,25s), als dels altres pobles.

28. Cf. CLARK, *The Flood* 194-204.

29. Cf. SCHOTTROFF, op.c. 58ss.

cial, sinó a la praxi extrajudicial de castigar el vessament de sang dins una família³⁰ (cf. 25.14,6-11), i Clark, en un altre aspecte, opina que així com el diluvi bíblic ha estat interpretat a través de la història de Sodoma o sigui, un mite, atesa la situació pròpia d'Israel d'altre temps, ha estat formulat a la manera de les sagues del temps antic, vist, però, en la perspectiva de les sagues patriarcals, també l'estructura de Gn 3 i 4, com la de 2S 12, molt semblant a aquella, no és la natural d'aquestes narracions sinó que ha estat sobreposada. Es deuria tractar d'un «type of judgment story, having its setting in the period of the early monarchy perhaps deriving from early prophetic circles»³¹.

No s'ha d'excloure la possibilitat que la maledicció de Gn 4 no formés part originalment d'aquesta narració i fos, com Gn 3,14-19, obra de J, ja que no hi té repercussió³². El leit-motiv «errant i fugitiu», etiologia del país de Nod, deuria ser interpretat per J com a conseqüència de la maledicció per venjança de sang, que imposava el bandeig. També 4,12a., sense cap relleu ni transcendència en el curs de la narració, podria atribuir-se a J, que l'usa per tal d'obtenir una gradació creixent en la misèria humana, de l'expulsió del jardí a l'expulsió de ארמ'ה. Aquesta expulsió connota també l'allunyament de Déu (v. 14ab.16; cf. 1S 26,19-20).

Ultra el fet de la dimensió social del pecat, l'aportació específica de Gn 4,1-16 consisteix en la responsabilitat humana enfront del pecat que l'amença. Altrament, cal notar que Gn 4,15 es presenta en una formulació «casuística».

En la presentació d'ofrenes per part de Caïn i Abel podria haver-hi al·lusions o reminiscències de les prescripcions referents a l'oblació a Déu de la flor de les primícies de la terra (Ex 23,19) i dels primogènits del bestiar (Ex 34,19), així com dels més grassos (cf. Lv 3,16b; 4,8.9.19.26.31.35; 7,31, etc.)³³, però també pot tractar-se simplement d'elements comuns amb altres pobles³⁴. D'altra part, no significa la instauració del culte, sinó l'expressió més genuïna de la natural religiositat humana, que necessita aquestes manifestacions per les quals es manté unida a Déu, i els dons més excel·lents representen el millor d'un mateix.

Mentre Westermann³⁵ considera 4,23-26 integrats en el desenvolupament genealògic d'aquest capítol, Clark³⁶ creu que són una no-

30. SCHOTTROFF, op.c. 79ss.

31. CLARK, *The Flood* 203.

32. STECK, *Paradieserzählung* 56.

33. ZIMMERLI, op.c. 210-211.

34. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 401s.

35. *Genesis* (BK/I) 438s.

36. *The Flood* 189.

tícia («referat») d'un esdeveniment íntimament relacionat amb la història de Caïn (parallelisme de Làmec amb Caïn), de la qual el v. 25, que fa inclusió amb 4,1, en constitueix la conclusió i, per tant, cal inscriure'ls en la cadena de fets, caracteritzats, alhora, pel pecat de l'home, el càstig i la gràcia³⁷. Sigui com sigui, és evident que el cant de Làmec, molt antic, segurament preisraelita, ha tingut inicialment una existència separada, amb un sentit de prepotent autoafirmació i fanfarroneria (cf. Jt 15,16), divers del que li ha donat J a l'encaixar-lo en aquest context, com a agreujament de la possibilitat d'occir i com a venjança desenfrenada.

Per a l'exegesi antiga i fins i tot per a alguns autors moderns, la línia setita seria la successora d'Abel i objecte de les preferències divines. La identificació de Set amb els Sutu³⁸, nom donat, per textos egipcis i cuneïformes, en el segon mil·lenni, a tribus nòmades aramees que circulaven per l'oest i el nord del desert aràbic així com per contrades al N de Palestina, és improbable per a Westermann³⁹. Raó: perquè aquí estem en els Orígens — el seu gran postulat — on tot té dimensió universal.

J situa el començament del culte jahvista en Enós, el fill de Set. D'antuvi pot semblar contradir Ex 3 i 6 i estar en oposició a les altres tradicions (E i P), però no és així. Anàlogament a l'actitud extraisraelita, fa remuntar el culte als temps inicials, conjuntament amb els béns culturals. L'afirmació és molt general: la religió prové dels temps primitius. Per a un israelita, que no reconeix altre Déu que Jahveh, no podia formular-se altrament que dient: «llavors es comença d'invocar el nom de Jahveh»⁴⁰.

37. Segons M. NOTH en *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, p. 12, nota 26, Gn 4,25 seria una glossa del darrer redactor per tal d'obviar la tensió entre 4,1,2 i 5,3, ja que, en aquest darrer lloc, consta Set com el primogènit pròpiament dit d'Adam. Tanmateix, pot tractar-se d'una genealogia reelaborada per J. En aquest mateix capítol reelaboracions de materials de distinta procedència són freqüents: 1.17-18; 19-22; 23-24; 25-26; cf. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 442. Per SCHARBERT, *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gen. 6,1-4*: BZ NF 11,69, la fonamentació del diluvi en J es troba no en Gn 6,1-4 sinó en 4,24, i 6,5 connecta, naturalment, amb 4,24. Llavors Gn 6,3 seria un altra càstig, sense cap sentit adient en J, que suposaria un coneixement, absent en el jahvista, de l'alta longevitat dels patriarques prediluvians. Denota, doncs, una antropologia no jahvista i és obra d'un redactor.

38. Vde. G. VON RAD, *Genesis* 83; BHHW, art. *Seth* (H. KRENERS), col. 778-79; R. GIVEON, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (DocMon-OrAnt 18), Leiden 1971, i la recensió que fa d'aquest llibre M. WEIPPERT en: *Bib* 55 (1974) 265-280, 427-433.

39. *Genesis* (BK/I) 459.

40. ZIMMERLI, op.c. 246, reix a exposar-ho magníficament: «Die Zeit vor der Begegnung zwischen Gott und seinem Volke Israel (diese Begegnung ist

La funció i interpretació de Gn 6,1-4⁴¹, que Procksch considera «ein rissiger erratischer Block», són difícils d'apreciar. D'una part, com diu Steck⁴², hi ha raons importants contra l'atribució d'aquesta perícopa al jahvista: la iniciativa de pecar no parteix dels homes, com en les altres narracions jahvistes dels Orígens; el v. 3, clau interpretativa de la perícopa, no s'adiu a l'antropologia jahvista (aquí carn-esperit de Déu, en canvi en 2,7 נשמה i עפר — aquest darrer terme també en 3,19 — i el límit imposat a la vida humana contradiu Gn 2-3, on està establert des del començament (sobretot 3,17-24). D'una altra, persisteix la discussió sobre si és una narració independent⁴³ o es tracta d'un pròleg al diluvi⁴⁴. El que és cert és que aquí manca pròpiament l'acte del càstig i que, prescindint de la interpretació de fills de Déu, de la finalitat mitològica i etiològica i de si hi ha hagut una o diverses relectures⁴⁵, el seu sentit fonamental s'acorda amb 3,22.24: l'home no pot tenir accés, per cap mitjà ni procediment, a la immortalitat i a la vida divina; és contingent i limitat⁴⁶.

Gn 6,5-8 conté la decisió divina de provocar la destrucció del diluvi, segons J. Tothom s'avé a remarcar que aquests versets són importants, però encara no ha estat sufocada la contesa sobre la funció i relació en el context que ocupen. Així, mentre Zimmerli⁴⁷ els considera com la síntesi o conclusió de Gn 2-3; 4,2-16.23-24; 6,1-4, v. Rad⁴⁸ els té com un pròleg al diluvi, tanmateix amb con-

auch für ihn das grosse Grunderlebnis Israels) ist nicht einfach gottleere Zeit. Es ist nicht so, dass hier die Menschen ins Leere hinaus geschrien und Gott nirgends handelnd geantwortet hätte. Auch hier schon geht es um Jahwe, den einen Gott»; cf. també STECK, *Paradieserzählung* 28, n. 35. G. WALLIS, *Die Sesshaftwerdung Alt-Israels: ZAW* 83 (1971) 4s, sembla suposar que la idea de Jahveh creador i el seu culte són d'origen arameu.

41. Cf. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (Erträge) 68-75.

42. *Paradieserzählung* 29, n. 37; cf. també SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch: Stuttgarter Bibelstudien* 19 (1966) 18-22,35s.; *Traditions- und Redaktionsgeschichte* 69-70. CLARK, *The Flood* 187-188, n. 23, suggereix una relació amb els 1200 anys dels períodes en l'epopeia d'Atrahasis.

43. Així WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 498.

44. V.g.B.S. CHILDS, *Myth and Reality in the Old Testament*, London 1960, p. 58; CLARK, *The Flood* 190.

45. SCHARBERT, *Traditions and Redaktionsgeschichte* 73s.

46. Es suggestiva l'opinió de WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 505: «Gerade deshalb hat die mythische Sprache eine spezifische, beabsichtigte Funktion: Es soll die Übermacht dargestellt werden, die aus der Kraft menschlicher Leidenschaft ein Überschreiten der dem Menschen gesetzten Grenzen bewirkt, und das konnte im Bereich des Urgeschehens nicht anders als so, also im Machtgefälle von Göttersöhnen und Menschentöchtern dargestellt werden». I en la pàg. 516: «In diesem Fall ist etwas erzählt, worin die Göttersöhne gerade etwas typisch Menschliches tun; sie agieren nicht eigentlich in ihrem Gottsein, sondern in ihrem Tun ist das Menschliche transparent.»

47. Op.c. 278.

48. *Genesis* 86s. Creu també que el pecat ha crescut com una allau («la-

nexions indiscutibles amb les narracions precedents, i com obra exclusiva de J, que, per primera vegada, s'ha pogut sostreure a la servitud de la tradició i emetre lliurement els seus punts de vista teològics. Per això, aquestes paraules tindrien una significació programàtica, important no solament per a la comprensió del diluvi, sinó també per a la de tota la història primitiva de J. Westermann⁴⁹, tot reconeixent la part interpretativa jahvista (5b, 6a, 7c; 7b és del Redactor amb llenguatge de P), refusa d'aliar-se a la concepció de v. Rad, per la presència evident d'elements tradicionals d'esquemes de narracions de diluvi: especialment, la decisió solemne de fer venir el diluvi, amb el pecat dels homes com a causa. Altrament avalua la reflexió teològica del jahvista com un intent d'explicar aquella decisió i de superar l'antinòmia del Déu Creador convertit en destructor. Segons ell, també, com que l'objectiu de J en la història primitiva no fóra descriure la creixença contínua del pecat en el món, sinó presentar una gamma de possibilitats delictives, aquí es tractaria de la corrupció d'una o més generacions d'un gran estol de persones. Noteu, finalment, que el plany de Déu per haver d'intervenir contra la humanitat troba analogies en els profetes⁵⁰ (v. g. Is 1,2-3.4.9; Jr 12,7-13; Mi 1,8-16; Os 7) i que la preservació de Noè no es deu, com en P, a la seva pietat, sinó a la benevolença divina.

La conclusió del diluvi correspon a la introducció de Gn 6,5-8 (sobretot 6,5b i 8,21b) i, aquí com allà, v. Rad pensa que se'ns dona un missatge pròpiament jahvista. En l'esquema de les narracions diluivials de les grans cultures⁵¹, a una decisió divina de destrucció segueix la de la conservació de la humanitat. Igualment l'ofrena d'un sacrifici, reacció espontània dels salvats del flagell, és un element tradicional, divergent de l'oblació de Caïn i Abel, perquè no té un caràcter permanent sinó esporàdic⁵². Sobre l'altar destinat a Jahveh, Noè ofereix holocaustos d'animals i ocells purs. La reacció de Déu s'assembla a la dels déus en el Gilgameix (XI, 159-161) i l'expressió: ריח הניחח — aquí, segons von Rad⁵³, alludiria al nom de Noè — ha passat al llenguatge cùltic: v. g. Ex 29,18.25.41; Lv 1,9; Ez 6,13, etc.

winenartig»). Darrerament, H.H. COHEN, *The Drunkenness of Noah*, Alabama 1974, relaciona la perversió de la humanitat amb la perversió sexual.

49. GENESIS (BK/I) 549-500.

50. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie 31), München 21964.

51. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 533ss.

52. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 607.

53. *Genesis* 91.

R. Rendtorff⁵⁴, amb l'aplaudiment de K. Koch⁵⁵ i de W.M. Clark⁵⁶, opina, especialment a partir de la recerca del verb לָקַח (piel), que 8,21 és alhora conclusió de la narració del diluvi i de la història primitiva de J. Tanmateix, aquesta apreciació ha estat rebuda amb malhades reticències o obertament opugnada⁵⁷. En aquest darrer sentit excel·leix O.H. Steck⁵⁸, el qual refusa la traducció del verb לָקַח (piel) proposada per Rendtorff: «Mai més no consideraré com maledida la terra (tal com he fet fins ara) per culpa de l'home» i adopta la significació que Schottroff⁵⁹ atorga al verb esmentat (tractar despectivament. Així tradueix l'inici de 8,21: «Mai més no tractaré despectivament la terra...»). D'altra part Steck allega que 8,21a, com la frase paral·lela de 21b, no fan referència, almenys, directa, a la maledicció de la terra de 3,17, sinó al diluvi. L'argument més contundent, però, contra la tesi de Rendtorff és que, després del diluvi, romanen intactes els efectes de les malediccions de 3,14-19: la fatiga, el dolor, etc.

Després del sacrifici de Noè, Déu es compromet a suportar l'home (cf. Mt 5,45), malgrat la seva tendència irrefragable al mal d'ençà de la infantesa, i a no interrompre el ritme regular dels dies i de les estacions, que condicionen la vida humana.

Gn 9,18-27, per bé que hagi de computar-se entre les narracions jahvistes que consignen pecats humans i llur punició, té unes característiques peculiars: aquí no és Déu el qui castiga sinó un pare, ni es parla solament de la mala acció d'un fill, sinó també, en contraposició, de la bona acció dels altres dos i, en la maledicció i benediccions consegüents, s'hi trasllueixen destins de pobles⁶⁰. Hi ha unanimitat en l'apreciació de les dificultats que entranya l'exegesi d'aquesta perícopa, especialment pels múltiples elements que la configuren: genealogia,

54. *Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten: KuD 7* (1961) 69-78, i, amb aplicacions i modificacions en *Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte*, Festschrift für Friedrich Smend, Berlin 1963, p. 19-29. També figuren els dos articles en *Gesammelte Studien zum A.T.* (ThB 57), München 1975.

55. *Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids: VT 19* (1969), sobretot 71s.

56. *The Flood*, sobretot 205-10

57. V.g. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München 1962, p. 178; SCHOTTROFF, op.c. 39ss; SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg i. Br. 1968, p. 73ss., etc.

58. *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte*, sobretot en 527-542

59. SCHOTTROFF, op.c. 29 «q^alal meint im pi. die geringschätzigte Behandlung und die schmähende Herabsetzung, durch die ein andere in seinem Ansehen und in seiner Geltung geschmälert und in seinem Gedeihen und in seiner Kraft gelähmt wird».

60. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 646.

notícia de progrés cultural, narració de pecat, maledicció i benediccions. La referència «Cam, pare de Canaan» (v. 18.22), amb evident caràcter secundari d'unir Cam amb Canaan, així com la incongruència resultant del text actual de ser maleït Canaan, quan l'acció hauria estat comesa per Cam, són explicades diferentment⁶¹. Val la pena de consignar, per interessant, l'opinió de Westermann: ⁶² el jahvista s'hauria aprofitat d'una narració de malvestat comesa per Cam i d'una maledicció sobre Canaan, ja que, per proximitat genealògica, hi havia pràcticament identitat entre l'un i l'altre. Només quan ja no fou entenedora aquesta identitat funcional s'afegí «pare de Canaan» en el v. 22 i «Cam és el pare de Canaan» en el v. 18. També hi ha disparitat quant a la determinació del pecat. Alguns propugnen que el text, almenys, apuntaria a una indecència o a l'homosexualitat⁶³. Westermann sosté que es tracta simplement d'una manca de respecte envers el pare. L'honor als pares serà sancionat, després, amb el quart manament del Decàleg. Pel que es refereix a la maledicció sobre Canaan, aquesta suposa l'esclavatge en relació als altres germans. Les benediccions, independents l'una de l'altra originalment, han estat afegides i conformades a la maledicció, en correspondència al capteniment divers dels altres germans en la narració. Elles permeten d'expressar etiològicament trets de la història de diversos pobles (Canaan, Israel = Sem (aquesta equivalència⁶⁴ només es dona aquí), Jafet = filisteus?).

La darrera narració dels Orígens, la de la torre de Babel (Gn 11,1-9), és també complexa. Per això una pila d'exegetes⁶⁵ declaren que el relat no és unitari. Així Gunkel⁶⁶ descompon el text en dues rescensions: la de la ciutat i la de la torre. Zimmerli⁶⁷ i von Rad⁶⁸ creuen, tanmateix, que en el text actual és impossible d'aïllar-les. Semblanment G. Wallis⁶⁹. Altres defensen la unitat del text i expli-

61. Cf., entre altres, L. ROST, *Noah der Weinbauer* en *Das kleine Credo*, Heidelberg 1965, p. 44-53; WESTERMANN, *Genesis 1-11* (Erträge) 92-94; SCHOTTRUFF, op.c., sobretot 148ss; D. NEIMAN, *The Date and Circumstance of the Cursing of Canaan* (Gen. 9,25-27), en *Biblical Motifs, Origins and Transformations: Lown In ST* 3 (1966) 113-134.

62. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 648s.

63. V.g. STECK, WINCKLER, VON RAD, ZIMMERLI, etc.

64. Cf. H.J. ZOBEL, *Das Selbstverständnis Israels nach dem Alten Testament: ZAW* 85 (1973) 288-90.

65. V.g. PROCKSCH, ZIMMERLI, VON RAD, SKINNER, WALLIS, etc.

66. GUNKEL, *Genesis* (HKI/1).

67. ZIMMERLI, op.c. 398.

68. *Genesis* 112.

69. *Die Stadt in den Überlieferungen des Genesis: ZAW* 78 (1966) 133-148, sobretot 141.

quen les anomalies per la història de la tradició i les situen en el seu estadi oral. Westermann⁷⁰ és d'aquest parer. Segons ell, al tema principal de la torre s'afegiren els de la confusió de llengües i el de la dispersió, a través dels quals el relat ha adquirit un sentit etiològic. Steck⁷¹ creu que la narració només ha estat ampliada posteriorment, per part del jahvista, amb el motiu de la dispersió.

La perícopa de la torre de Babel ofereix, com l'altra narració postdiluviana de Gn 9,18-29, elements de transició dels Orígens a la història pròpiament dita (Babel i la terra de Sinear), conforme a la clausura de la història primitiva que significa el diluvi. Semblantment el tema de la dispersió dels homes és un resultat del diluvi. Remarquem la relació amb Gn 2-3, òbvia sobretot entre 3,5 i 11,4 (cf. també Is 14,13ss) i 3,22 i 11,6. L'home amb el seu afany d'exaltació i amb el culte de les masses i el nombre pot arribar a comprometre la seva condició i pretendre l'emancipació absoluta i la superació de qualsevulla barrera. Això explica la intervenció divina, amb un caràcter no solament punitiu, sinó també preventiu de mals majors⁷², que intenta situar les coses al seu lloc natural.

Com ha exposat von Rad⁷³, la història primitiva desemboca en Gn 12-13, que n'és, al mateix temps, la conclusió i la clau interpretativa, com és el punt d'arrencada de la història de la salvació. A partir d'aquests versets es fan palesos el tractament jahvista dels Orígens i la funció mitjancera que adquirirà Israel, per Abraham, envers els altres pobles.

El jahvista delinea els capítols inicials de la seva gran obra com l'expansió en el temps i l'espai de l'home creat per Déu fins a arribar a la multitud de pobles que ocupen la terra. A la multiplicació humana en una munió de generacions i entitats ètniques, i arrelat generalment en les mateixes genealogies, correspon, paral·lelament, el progrés en l'àmbit de la cultura i de la tècnica. Però el jahvista, en el seu apassionament per l'home, no solament en constata les possibilitats, sinó també els límits, d'acord amb la seva pròpia experiència, que configura la dimensió etiològica dels seus relats⁷⁴. Així, des-

70. *Genesis* (BK/I) 712ss.

71. *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte* 535-536, n. 32.

72. Cf. VON RAD, *Genesis* 114.

73. *Genesis* 118; *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (ThB 8), München 1965, p. 72-73; *Theologie des A.T.*, München 1962, p. 174-178. Semblantment H.-W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* (ThB 22), München 1973, p. 359ss; SCHOTTRÖFF, op.c. 38-40; STECK, *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte* 550s; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte* 256ss.

74. Cf. R. SMEND, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, a: *ThSt* (B 95 (1969) 10s.

prés de la creació, en què l'home és vist en harmonia amb Déu i els altres sers, ens el presenta desintegrant-se en el pecat i l'egoisme, en l'urc d'ultrapassar fites i d'allerar-se sense treva. La violació del manament de Déu al paradís, la supressió del germà, la corrupció general, la deshonra del pare i l'intent d'aliar-se per arribar a escalar el cel, són exponents típics de la capacitat delictiva de l'home des del començament, contra la qual Déu intervé punint, però, alhora, preservant, ja que el càstig que imposa mai no arriba fins a la destrucció, llevat del diluvi, el qual demostra la força anihiladora del pecat; no gensmenys, àdhuc en aquest cas, Déu salvaguarda Noè i la seva família i es compromet solemnement a tolerar els manaments humans i a mantenir el curs normal del món. Aquest captivament general diví prelude la revelació de Déu a Moisès en el Sinai: «Jahveh, Jahveh, Déu misericordiós i clement, tardà en la ira, i gran en la benignitat i en la fidelitat: que guarda el seu favor per milers, i perdona iniquitat, infidelitat i pecat, però no els deixa impunes, ans castiga la iniquitat dels pares en els fills i en els fills dels fills fins a la tercera generació i a la quarta» (Ex 34,6-7) i tota la seva actuació futura en el seu poble. Tals característiques justifiquen la crítica de Steck⁷⁵ a Westermann, que qualifica aquests relats de «narracions de culpa i càstig»⁷⁶, donat que, d'una part, la definició és massa àmplia, per tal com pot englobar altres narracions de l'A.T., v. g. 2R 1,2s, i, d'una altra, és massa estreta, puix que no té compte de la preservació esmentada. Tanmateix, si pel pecat l'home pren la iniciativa, es constitueix en àrbitre de les seves decisions i s'atreu la maledicció (allunyament i bandeig de Déu) amb les minves vitals, en la crida a Abraham és Déu qui s'avança, canvia la maledicció en benedicció (noteu l'escrupolositat del jahvista que, al llarg dels 11 primers capítols, evita tota referència de la benedicció a l'home) i, al seu torn, el patriarca, secundant la voluntat divina, restitueix la imatge creaciona de l'home que el pecat havia enllorat.

La manera particular d'enfocar els Orígens, així com l'obra restant, pel jahvista, demostra la fina i clara consciència que ell té del pecat. Per això és just i comprensible que Pfeiffer⁷⁷ el consideri precursor de la religió dels profetes, en la qual l'ètica es troba en el bell centre. Aquesta base ètica, que en la legislació israelita s'expressarà especialment en el Decàleg, s'adequa molt bé al marc dels Ori-

75. *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte* 544, n. 52.

76. *En Forschung am A.T. I* (ThB 24) 47-58; *Genesis* (BK/I) 66-77.

77. *Introduction to the Old Testament*, New York 1941, p. 359.

gens, abans i per damunt de qualsevulla institució, així com a la immediatesa de Déu, amb els antropomorfismes inherents, que palesen les accions i reaccions divines⁷⁸, ja que J concep Déu en relació amb l'home.

Hi ha connexions notòries entre els relats, disposats de guisa que cadascun pressuposa els precedents, però no postula necessàriament els següents⁷⁹. Estructuralment, el màxim parentiu es dona entre Gn 3 i 4. El diluvi és complementari i té una profunda relació amb la creació; Gn 3 i 11, participen, d'alguna manera, de la «hybris», Gn 4 i 11 exhibeixen la dimensió social del pecat i Gn 3,4 i 9,18-29 ens l'ofereixen en un marc familiar.

Ultra la dinàmica ètica principal, constatarem fites d'aproximació a la Torah: en la formulació del manament del paradís i en les garanties donades a Caïn (Gn 4,15), així com en el fons judicial de Gn 3 i 4. L'aspecte cùltic està representat per 4,3.4.26 i 8,20-22.

Per damunt i en el fons de tot, excel·leix com a suprem desllorador de l'obra jahvista, la dialèctica maledicció-benedicció, que, més tard, servirà per a refermar les sancions legals del Deuteronomi.

II

El caràcter d'«obertura» de Gn 1,1-2,4a a la història sacerdotal és ben manifest i ha estat remarcat pels exegetes⁸⁰. També actualment s'està arribant a un «consensus generalis» en la distinció entre un «Tatbericht» anterior, que representa la tradició anterior assumida per P, i un «Wortbericht» pròpiament sacerdotal, els quals, tanmateix, cal que es vegin en la història de la tradició, on l'obra literària de P, que n'és la darrera fase, ha estat precedida per una àmplia i variada prehistòria oral, tant israelita com preisraelita⁸¹. Aquesta duplicitat pot explicar, a bastament, la divergència de vuit obres repartides en sis dies.

El Wortbericht té l'esquema d'un manament que es realitza, element específic de la creació segons P, provinent de la tradició israe-

78. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 548.

79. STECK, *Paradieserzählung* 66.

80. V.g. WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 129; ZIMMERLI, op.c. 98 diu: «Schon in der Schöpfungsgeschichte trafen wir knospenhaft die verborgene Ausrichtung dieser ganzen Geschichte».

81. Entre els autors més recents: SCHMIDT, op.c. 15s; WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 114ss; P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris 1969.

No consta amb certesa que el gir *הכה נחרי* (Gn 20,16; Ex 31, 6; Nm 18,8.21), usat aquí per a expressar l'assignació d'aliment a homes i animals, sobretot a partir dels altres indrets on figura sense *הכה* (Gn 9,3; 23,11.13; 17,20; 7,34; Dt 11,14), derivi del llenguatge legal⁹¹. Pot ser una concessió o transferència pública, aplicable a diversos contextos⁹². L'alimentació vegetal trasllueix l'ambient paradisiac, semblant a l'edat d'or de la qual parlen els clàssics (v.g. Ovidi, *Met.* 15, 96ss), que retornarà a l'època messiànica.

La fórmula d'aprovació de Gn 1,31, d'aplicació general (ara «molt bo») clou la creació. Brueggemann⁹³ suggereix que *טוב*, usat preferentment en referència al país que Déu dona, seria una declaració sobre el territori que Ell ha beneït. Sigui com sigui, el ductus sacerdotal de la creació arriba a terme i s'encalma en el repòs diví del setè dia, en uns versets feixucs de repeticions, solemnes i complexos. Les al·lusions al dissabte són paleses sobretot en Gn 2,2b i 3b, que emmarquen 2,3a i tenen caràcter etiològic. En elles ja s'hi sent la fonamentació del dissabte (Ex 20,11; 31,12-17; 35,1-3)⁹⁴. Aquí l'autor citat suava, amb molts d'altres, recorda la importància del dissabte en el medi exílic, que justifica plenament la seva presència en P i, endemés, refereix el dissabte al repòs periòdic de la terra en textos units generalment als materials de P (v.g. Lv 25,6; 26,34s). Per això, creu que el dissabte pot haver estat transferit a Gn 1,1-2,4a a causa de la teologia del territori, amb el repòs que es concedeix a ella així com als seus habitants repatriats. El dissabte, doncs, es convertiria en la causa de la renovada fecunditat i productivitat del país. Nogensmenys, Westermann⁹⁵, per damunt les ressonàncies del dissabte d'Israel, en destaca el sentit universal: la santificació del dissabte equival a la separació dels dies festius, un do que Déu fa als homes. El

language for restoration to the land. P does indeed speak in terms of the whole of creation as does II Isa. But such language is not abstract nor does it exist in a vacuum. What I have argued is that the historical point of contact, the way in which exiled Israel experienced chaos and creation, was as exile and restoration. The mythological/cosmic and the historical/political nuances are not contradictory, but must be held together» (ibid. 413).

91. Contra W.-H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte* 151.

92. Així, WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 223.

93. *The Kerygma* 411.

94. Entre altres estudis recents del dissabte, cf. M. TSEVAT, *The Basic Meaning of the Biblical Sabbath*: *ZAW* 84 (1972) 447-459; NIELS-ERIK ANDREASEN, *Recent Studies of the Old Testament Sabbath. Some observations*: *ZAW* 86 (1974). En aquest darrer, sobretot, hi ha també abundant literatura sobre el tema.

95. *Genesis* (BK/I) 235s, 244; cf. també el sucós llibre del mateix autor: *Anfang und Ende in der Bibel* (Calwer Hefte 100) Stuttgart 1969.

repòs diví, meta de la creació, apunta, ulteriorment, a la culminació de tota la història, de la qual parlen principalment els escrits apocalíptics, i a la relació establerta entre protologia i escatologia.

Prescindint de les diferències específiques en el curs de la narració, malgrat una estructura general idèntica i analogies comunes amb els anuncis profètics de judici, P divergeix de J en el pròleg i la conclusió del diluvi. El pròleg es caracteritza per ser introduït amb la història de Noè, que en configura tot aquell relat, així com per l'ampli discurs de Déu, segons les pautes de l'estil de P, que tendeix a concentrar-ho tot en la injunció divina i, així, a moure's en el ritme binari de manament-execució, present en indrets cabdals (Gn 1; 6; 17; Ex 25ss). Altrament, no s'observen les vacil·lacions de J en la decisió del diluvi. La humanitat s'ha corromput massivament, ja que tota carn (homes i animals?, només homes?)⁹⁶ ha desviat el seu camí sobre la terra (antítesi entre 1,31 i 6,12) i aquesta és plena de violència (= opressió, violació de tot ordre)⁹⁷, per això ha de ser destruïda. Si Noè és estalviat es deu al fet de ser «just, perfecte entre la gent del seu temps. Caminava amb Déu»⁹⁸. חַמְסִים és un terme cùltic, freqüent en P i Ez.

La conclusió del diluvi es polaritza en dos temes cabdals: la benedicció sobre els supervivents (9,1-7) i l'aliança o fermança d'irrepetibilitat d'aquest flagell (9,9-17), la clara delimitació dels quals és encara segellada per la figura estilística de la inclusió, amb frases semblants en els versets inicials i finals. A la benedicció hi ha una connexió volguda amb Gn 1,28-29, amb les fórmules allà emprades, signe inequívoc de la complementarietat entre creació i diluvi. Només que, aquí, al domini sobre els animals, lliurats als homes, s'inclou la temença d'aquests, en termes característics de la guerra sagrada⁹⁹, fundada en la concessió de llur occisió per a nodriment. Tanmateix, perquè el do no degeneri en brutalitat, s'hi afegeixen dues delimita-

96. Cf. A.R. HULST, *Kol Basár in der priesterlichen Fluterzählung: OTS* 12 (1958) 28,68, que opta, amb bons arguments, per referir aquella expressió únicament als homes.

97. Cf. von RAD, *Genesis* 95, que nota també la relació amb Gn 4. Vde. *THAT I* (1917), art. חַמְסִים (H.-J. STOEBE), cols. 583-587. Diu: חַמְסִים dürfte wohl ursprünglich die Untat gemeint haben, die dinglich als Last auf dem Land liegt und sein wie seiner Bewohner Gottesverhältnis stört, so dass jeder, der davon weiss, als Kläger vor der Rechtsgemeinde auftreten muss, um die Folgen abzuwenden» (ibid. 585).

98. Cf. CLARK, *The Righteousness of Noah: VT* 21 (1971) 261-280. Vde. *THAT I* (1971), art. הַלֵךְ (G. SAUER), cols. 486-493; *TWAT* II, fasc. 4 (1975), art. הַלֵךְ (HELFMAYER), cols. 415-433, sobretot 420ss.

99. Així, entre altres, BRUGGEMANN, *The kerygma* 402.

cions: la prohibició de menjar carn viva (aquest és, segurament, el sentit del v. 4) i la de vessar sang humana¹⁰⁰. Les dues clàusules, però, són formulades diferentment. La primera té un caràcter netament prohibitiu, que s'esperaria també de la segona. En canvi, aquesta és una elaboració de P, amb èmfasi sobre la sobirania divina, salvaguardadora de la inviolabilitat humana, sobretot en la triple repetició del verb *וַרַח*, el qual connota aquí¹⁰¹ la *recerca* del criminal per part del venjador de sang. Els animals causants de morts humanes són igualment punits, d'acord amb Ex 21,28-32, i s'estigmatitzen, tot rememorant Gn 4,2-16, les supressions humanes com a fratricidis. D'altra part, la segona clàusula és completada i rubricada pel v. 6, escandit rítmicament (3:3) — algunes culminacions importants tenen forma poètica, v.g. Gn 2,23; 8,22 (J); 1,27; 9,6 (P) —, que congria opinions divergents dels exegetes. Així, mentre alguns el consideren un article legal formulat apodícticament¹⁰², altres l'avaluen com una dita de fons jurídic-legal¹⁰³ o una advertència profètica¹⁰⁴. Totes aquestes opcions presenten arguments vàlids, al costat de febleses evidents. Quant al seu contingut, s'hi observa una transició inexplicada, de Déu a l'home, com a executor del càstig, en compliment de la venjança de sang o de la sentència judicial. Ens trobem davant la sanció de la praxi de la pena de mort aplicada als assassins, de conformitat amb el concepte antic que les lleis i la realització de les sentències judicials provenien de Déu. Ara bé, això no implica que aquest text expressi definitivament la voluntat divina en aquest punt i que, per tant, s'imposi obligatòriament als creients de tot els temps. Com a fonament de la inviolabilitat humana, s'invoca el fet d'haver estat creat a imatge de Déu. Un atemptat contra l'home, «*ipso facto*» esdevé un atemptat contra Déu.

El segon tema de la conclusió del diluvi sacerdotal, el de l'aliança, no té correspondència en llocs paral·lels. Aquest afaiçonament par-

100. K. KOCH en *Der Spruch «Sein Blut bleibe auf seinem Haupt» und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut: VT 12 (1962) 409-10* ho descriu així: «Gott ordnet nach der Sintflut an, dass Tierblut zwar vergossen aber nicht genossen werden darf; Menschenblut aber darf noch nicht einmal vergossen werden.»

101. KOCH, *Der Spruch* 409; HORST, *Naturrecht und Altes Testament en: Gottes Recht* (ThB 12), München 1961, p. 237.

102. V.G.G. LIEDKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze* (WMANT 39), Neukirchen-Vluyn 1971, 101-153, sobretot 117 i 125.

103. Cf. S.E. Mc.EVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer: An Bibl 50 (1971) 70*; VON RAD, *Genesis 99*.

104. Cf. B. JACOB, *Das erste Buch der Tora, Genesis, übersetzt und erklärt* (1934), comentari «ad locum».

ticular, com la בְּרִית¹⁰⁵ amb Abraham, indica que li és una òptica teològica singularment cara. En l'aliança postdiluvial s'hi comprenen també els animals i és clarament un compromís diví que assegura la irrepetibilitat del diluvi, semblant a la promesa de 8,21 (J). Els vv. 12-17, amb moltes reiteracions (només 14-15 i 16 són duplicats), que en remarquen la importàcia, parlen del senyal de l'aliança. L'arc iris figura en la conclusió de moltes narracions del diluvi en sentit etiològic. Si P del repòs de la creació n'ha fet el repòs del setè dia, aquí ha convertit l'aparició de l'arc iris en el senyal de l'aliança.

L'obra sacerdotal, sistemàtica, estàtica i procliva a l'abstracció, contrasta amb l'espontaneïtat, mobilitat i concretesa de J. La seva armadura és ben clara: creació-genealogies-diluvi-genealogies¹⁰⁶, que expressa la correlació entre creació i diluvi¹⁰⁷. La creació, però, ultra ser l'origen de les genealogies, és exposada com una genealogia, i el diluvi, amb la preponderància atorgada a les paraules de Déu a Noè sobre els fets concrets i amb la insistència en les dades i les xifres, no solament perd el seu original caràcter narratiu sinó que és inserit en el marc de la genealogia de Noè. Així tot s'estructura entorn de les genealogies amb fórmules invariables que arrenquen de la creació i van, sense interrupció, d'Adam fins a Abraham. Les תולדה, doncs, articulen, fan progressar i connecten la història primitiva amb la patriarcal. Per elles els Orígens adquireixen una fluïdesa anàloga a la història, remunten la humanitat al seu bell punt inicial i expliquen la situació concreta d'Israel enmig d'una munió de pobles. Fruit de la benedicció divina, es comprèn, doncs, que pràcticament només figurin en els llocs considerats més vinculats a la benedicció: en la història primitiva (2,4a; 5,1; 6,9; 10,11; 11,10,11,27) i en la història de Jacob (25,12.19; 36,1.9; 37,2), i que s'interrompin després de Jacob, quan es constata com a realitzada la promesa de

105. Quant al significat de בְּרִית, cf. sobretot E. KUTSCH, *Untersuchungen zum sogenannten «Bund» im Alten Testament: BZAW* 131 (1973) i la recensió que en fa M. WEINFELD en *Bibl* 56 (1975) 120-128. La bibliografia més important, ultra el llibre esmentat de Kutsch, en *TWAT* I (1973), art. בְּרִית (WEINFELD), cols. 781s.

106. Semblant a la llista reial sumèria. Cf. H. GEFÉ, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und am A.T.: ZThK* NF 55 (1958) 134 = *Von Sinai zum Zion* (Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie) München 1974, 88; CLARK, *The Flood* 186.

107. WESTERMANN, *Genesis* (BK/D) 636-637 l'explica molt bé: «...das Reden von Wirklichkeit und das Reden vom Wirken Gottes... damals noch zusammenfielen. Wirklichkeit ohne Katastrophen gab es nicht: alle Wirklichkeitserfahrung war polar. Es entsprach dieser Wirklichkeitserfahrung, dass von Gott und Göttern nur unter Einschluss des vernichtenden Wirkens geredet werden konnte. Ein nur «guter» Gott, der nur Liebe war, war hier undenkbar».

multiplicació (Ex 1,7)¹⁰⁸. La importància de la benedicció¹⁰⁹, registrada en indrets primicers (Gn 1,28-29; 9,1-3) és corroborada a través de les genealogies. De totes maneres, cal evitar de restringir-la unidimensionalment al flux normal de la creixença¹¹⁰, per tal com, en alguns textos, entre ells Gn 2,3, suposa elecció i preferència, recobrant així en certa manera, la funció social original d'assumpció en una comunitat, que tenia la benedicció en el medi seminòmada, en oposició al bandeig, que comportava la maledicció, i provocant una remarcable reciprocitat entre benedicció i aliança, que s'establirà especialment en el Deuteronomi, l'aliança que és, igualment, un altre dels grans components del pensament de P, per damunt la tesi de Wellhausen, justament criticada, que qualifica l'obra sacerdotal de «Liber quattuor foederum»¹¹¹, malgrat l'eliminació, d'antuvi, sorprenent, de l'aliança sinaítica, substituïda per l'ordenament cùltic d'Israel (una bona explicació d'aquella supressió és que la comunitat exílica vivia en l'esperança de l'aliança de Déu amb Abraham, a la qual otorga una extraordinària importància)¹¹². Les dues úniques aliances, no unívoques, amb Noè i Abraham, que reporta P, marquen l'inici de dues etapes: la postdiluviana i la història de la salvació. Endemés, les figures de Noè i d'Abraham estan tan relacionades que sembla que P tipifiqui Noè com l'anticipació d'Abraham. Així el que es constata de l'heroi del diluvi: «Noè era un home just, perfecte entre la gent del seu temps; caminava amb Déu» (Gn 6,9; també Henoc «caminà amb Déu»: Gn 5,29), es demana al patriarca: «camina a la meva presència i sigues perfecte» (Gn 17,1). També, en ambdós indrets, la benedicció està profundament lligada a l'aliança, reputada «eterna» (Gn 9,16; 17,7.13) i els qui en són objecte es constitueixen en caps d'una comunitat de salvats.

Una altra categoria teològica fonamental de l'estructuració de P, ja esmentada, és que tot el que s'origina deriva del manament diví, basament absolut de l'ordre de l'existència. Ella informa els relats de la creació i del diluvi i les fórmules de benedicció, d'on brollen

108. Cf. P. WEIMAR, *Die Toledot-Formel*: BZ NF 18 (1974) 90.

109. La bibliografia de la benedicció en l'A.T., sobretot en *TWAT I* (1973), art. 772. (SCHARBERT) col. 809s. Cf. també l'article recent de SCHARBERT, *Die Geschichte der barûk-Formel*: BZ, NF 17 (1973) 1-28.

110. Així F.J. HELFMAYER, *Segen und Erwählung*: BZ NF 18 (1974), contra Westermann, especialment en el llibre d'aquest: *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968.

111. En *Die Composition des Hexateuchs* (= Skizzen und Vorarbeiten 2) Berlín 1885, p. 1; *Geschichte Israels*, Berlín 1878, p. 8, n. 1, etc.

112. Cf. W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund*, en *Gottes Offenbarung* (ThB 19) München 1963, p. 205-17.

les generalologies. Per això, si en J només en la creació de l'home, en P sempre és Déu el qui mena els fets. L'home, imatge de Déu, quan es sotmet a les seves ordres, rep tota classe de prosperitat, altrament s'atreu la dissort i la ruïna.

El caràcter proemial és molt més notable en P que en J. Difícilment hom podria imaginar-se un pòrtic més magnífic i adient, tant a l'obra sacerdotal com a tota la Bíblia, que el de Gn 1,1-2,4a. Això es palesa clarament llegint el relat sacerdotal del Sinai. Arribat Israel allí (Ex 19,1), la muntanya resta coberta pel núvol de la glòria de Déu. Al setè dia Jahveh convoca Moisès (Ex 24,15b-18) per donar-li les disposicions relatives a l'erecció de la tenda de reunió i a tota la legislació cùltica (Ex 25-31). Les taules de la Llei, anomenades per P del testimoniatge (Ex 31,18a), tan importants en la teofania d'Ex 20 (E), a penes hi són esmentades, i l'únic manament que es dona al poble és el dissabte («Entre jo i els fills d'Israel, el dissabte és perpetuament un signe»: Ex 30,17).

D'altra part els dies de la creació corresponen als diversos períodes de la història, que arribarà a terme en el repòs de Déu¹¹³.

P amb el seu afany per l'ordre i les xifres és més racionalista que J i manifesta una tendència propera a la ciència: destriament en les categories de temps i espai, diversitat dels éssers, etc. Fins l'interès a incorporar altres tradicions, aliat amb el convenciment que la creació roman un misteri amb una sola aproximació vàlida: la de servir-se i de donar cabuda a les veus del passat, pot traslluir aquestes dèries catalogadores. També és més lògic. Per això, contràriament a J, reserva el sacrifici i la distinció entre animals purs i impurs a la revelació sinaítica, i els noms divins: Elohim, El Xaddai, Jahveh, contribueixen a la distinció de les tres principals etapes de la seva història i a remarcar-ne el progrés. Igualment P és més universal que J: la creació té aquestes característiques i el diluvi és descrit com un cataclisme còsmic. Tanmateix, J i P coincideixen en els punts cabdals: l'home ha estat creat per Déu i és destinat a la comunitat humana (1,27b) i a la comunitat divina (imatge de Déu, possibilitadora d'una història entre Déu i l'home). Li han estat donats els mitjans de subsistència i el domini sobre el món i els animals (1,26b.28b, rel dels progressos humans consignats en J, on el domini sobre els animals es reflecteix en la imposició de noms). Les genealogies desenrotllen la creixença humana en el temps i en l'espai. El pecat és causa de la

113. Cf. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1934, p. 188; WESTERMANN, *Genesis* (BK/I) 125s; 244; 796.

dissort i anegaria la humanitat, si Déu no fes prevaler la gràcia sobre la justícia.

III

Ens manquen elements de judici per a determinar fil per randa el treball del darrer redactor del Pentateuc, ja que només podem fer conjectures sobre l'estat i la configuració de les tradicions quan circulen independentment, així com de les manipulacions a les quals foren sotmeses per tal d'entrelligar-les, refundre-les i circumscriure-les a la trama actual de la història primitiva. Nogensmenys, creiem versemblant i d'acord amb les dades obtingudes que, no solament per la identitat teològica fonamental i perquè ja tenien funció introductòria en llurs tradicions, considerà adient el redactor, valent-se dels seus magnífics recursos, de combinar els materials de J i P relatius als Orígens, sinó també perquè pensà que amb la mútua aliança es refermaria el caràcter proemial de tot el conjunt.

L'impuls coratjós que el menà tothora fou el del màxim respecte. Conservaria tot el que podria d'ambdues tradicions. Si en algun moment determinat, per reiteració intolerable o per qualsevol altre motiu, era impossible o estrident de pulsar els dos teclats, llavors, per més afinitat i millor funcionament dels mecanismes de precisió, sobretot en les genealogies, preferiria P a J.

En resulta, com en dos miralls encarats, un joc d'influències i reflexos mutus entre la part central del Pentateuc i el pòrtic de la història primitiva. El lligam i intercomunicació d'un indret a l'altre fa, d'una banda, que el Déu d'Israel esdevingui el Creador de l'home i de l'univers i que l'experimentació de la història com a escenari de les relacions divino-humanes, sovint conflictives, a causa del pecat, es projecti als Orígens on adquireix dimensions ecumèniques, mentre, d'una altra, a partir d'aquest nivell universal i tipificador, aquelles vivències es converteixen en aplicacions a escala concreta i reduïda d'uns mòduls generals.

Conformant-se a la història de la salvació, Déu pren la iniciativa en la creació, concebuda per P com una alliberació del caos i una cosmogènia, com a cotrapunt a la antropogènia de J, concentrat en l'home, destinatari de la Bíblia i de la revelació.

Si J està mancat de l'esperit sistemàtic i de les propensions científiques de P, la seva gairebé constant recerca etiològica, segons im-

peratius vitals, però també racionals, en constitueix una excel·lent contrapartida.

De les tres formulacions de manament que es retroben en la legislació israelita, dos són de J (Gn 2,16-17: manament del paradís, que regula la relació amb Déu; Gn 4,15, que afecta la relació humana i tendeix a preservar la vida de Caïn) i un de P (Gn 9,6: inviolabilitat humana). Aquesta minva, però, és, en certa manera, compensada amb el repòs del setè dia, que evoca anticipadament el dissabte d'Israel, expressió alhora de la sollicitud de Déu envers els homes i dels homes envers Déu.

La història de la salvació sempre ha estat compromesa pel pecat. Aquest malmenament ja és preludiat pel curs de la història primitiva, que, amb el diluvi, suggereix la desfeta de la generació del desert i de la que hagué de marxar a l'exili, així com, amb el captivament graciós de Déu i el desenllaç final en Abraham, les clarícies d'una esperança mai no extingida. La gamma de pecats que J ofereix s'adiu als assumptes més salvaguardats per la Llei i els profetes: l'obediència a Déu i el seu honor, el caràcter il·lesionable de la vida humana i el respecte al pare, mentre que si P, almenys directament, ho redueix tot a la violència (כחם) és perquè aquest mot pot expressar, en oposició al dret i a la justícia, la tergiversació de l'ordre social i l'esvinçament de les normals relacions amb Déu.

En J s'hi observa un cert pessimisme provocat per la presència densa i intensa del pecat; el contrabalança, però, el clima de benedició que preval en P.

A tot arreu i des de totes les perspectives hom pot admirar la gran harmonia d'aquesta obra, amb narracions i genealogies d'identiques proporcions i amb un bell equilibri en el tram de les tradicions i sosteniment en les línies teològiques. Tanmateix, ella a penes té consistència en si mateixa: es recolza sobretot en el monumental edifici al qual fa d'incomparable pòrtic.

Jordi MAS i ANTÓ

Carrer de les Llices, 2, 2^{on}, 1.^a

SOLSONA (Lleida)

Agost 1975

Summary

The present study envisages Gen 1-11 in its introductory aspect to the Pentateuch and, in the last instance, in its introductory aspect to the whole Bible, being as it is a kind of preamble of it. The method followed by the author has been to analyze in a first chapter the various «pericopes», expressions, or events related to the yahvist tradition, that have a proemial significance or relevance. At the end, the converging lines are indicated and their contribution to the subject matter is indicated synthetically. A second and a third chapter, dedicated to the study of the priestly tradition and of the final compiler of the Pentateuch show a similar treatment.

The yahvist «hamartology» shows ethical foundations and preoccupations foretelling prophetic attitudes, clearly related to the Decalog. The emphasis on obedience to God, the sacred character of man, and the regard due to ones father in the Tables of the Law basically correspond to the categories of sins in Y. There are also links with the Torah in the formulation of the precept of paradise (Gen 4,15) and in the judicial background of Gen 3 and 4. Otherwise 4,3.26; 8,20-22 are indications of the cultural aspect. One can ascertain that the yahvist composition is ruled by the dialectics of malediction/benediction, which will have a vast echo and application in the legal sentences of the Deuteronomium.

The great introduction of Gen 1,1-2,4a, constructed according to prophetic models, in compliance with the divine command, as in the case of the Deluge, or the Creation recit, constitutes a marvellous sketch of the whole of history, excelling on account of its logical order, as well as of its systematic aspect and ciphered character, which, in the middle of genealogical accounts, emphasises the interrelation between the Origins and History and the importance of the divine blessing.

Man, to whom God speaks as to his own image, when «he walks with God» like Noah, anticipation of Abraham, attracts to himself prosperity, otherwise he is drowned in the waters of the deluge. In the divine rest of the seventh day one can see the only allusion to the Sinaitic command of the P.: that of the sabbat. The «crescendo» that can be observed concerning the introductory aspects of the text when passing from Y to P is fulfilled in various ways by the final compiler of the Pentateuch, who has harmoniously joined both traditions. And in spite of the fact that his contribution is often just a matter of conjecture, it seems as if it would have somehow enforced and stressed the anticipating and proemial aspects of the text.