

«ARCHONTES» EN LA INTERPRETACIÓ MIDRÀSHICA D'IS-LXX

per FREDERIC RAURELL

I. INTRODUCCIÓ

La relativament recent fundació de la IOSCS («International Organization for Septuagint and Cognate Studies»), amb els corresponents mitjans de publicació «Bulletin» i «Septuagint and Cognate Studies»; la lectura de catàlegs com el de J.W. Wevers¹, dedicat a la bibliografia recent sobre els LXX; el repàs de la selecció bibliogràfica de S.P. Brock-C.T. Fritsch-S. Jellicoe²; la consulta de l'*Elenchus Biblicus Bibliographicus*, de P. Nober³; l'examen de l'obra de S. Jellicoe⁴, resum dels treballs més importants apareguts des de l'estudi clàssic de H.B. Swete⁵, etc., descobreixen la importància que ha anat adquirint, principalment aquests darrers cinquanta anys, l'estudi de la versió alexandrina dels LXX, no obstant la manca d'instruments adequats de treball com són el diccionari, la gramàtica i els textos,

1. *Septuaginta-Forschungen seit 1954*, a *Theologische Rundschau* 33 (1968) 18-76. Catàleg quasi exhaustiu dels estudis que van de 1954 a 1967.

2. *A Classified Bibliography of the Septuagint* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums VI). Leiden 1973.

3. En el c. II (*Textus et Versiones*), apartat 4, apareix sempre el títol: *Septuaginta aliaeque versiones graecae*. Hom s'adona com d'un any a l'altre creix aquest apartat.

4. *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968. Aquesta obra no pretén corregir ni tan sols reemplaçar la de Swete, sinó completar-la. De fet, és més selectiva que no exhaustiva.

5. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Revised by R.R. Ottley, Cambridge 1914. Aquesta mateixa obra revisada per Ottley ha estat reeditada pel sistema fotomecànic per la Ktav Publishing House, de New York, el 1968. Per bé que s'hi haurien de corregir i afegir bastantes coses, resta encara una excellent introducció.

tres *desiderata* encara no satisfets en aquest camp. L'interès de l'exegesi, de la teologia i de la filologia per entrar en aquest terreny ha fet possible que cada vegada es dibuixés amb més força la seva autonomia dins dels estudis bíblics; els LXX revesteixen una importància en ells mateixos. El text alexandrí no pot ser considerat com una simple traducció, com segueixen fent encara alguns estudiosos; el seu valor va molt més enllà de les simples coincidències o discrepàncies matemàtiques amb el TM. Cada vegada apareix amb més claredat que la versió alexandrina no és reduïble a una simple eina en mans del filòleg, de l'exegeta o bé, i encara menys, de l'apologeta cristià.

A partir del s. V, l'exegesi cristiana, i també jueva, es veieren molt condicionades en la valoració del text alexandrí per elements dogmàtics. Això donà origen a plantejaments insuficients i fins i tot erronis, que s'han anat arrossegant amb tenaç rutina fins no fa pas gaire. Quan sant Jeroni, seguit encara avui per alguns estudiosos, desvaloritza el text grec alexandrí per la seva manca de literalitat traductora⁶, proclama l'*hebraica veritas*. Quan Pius XII insisteix, i algunes de les raons d'aquesta insistència són ben vàlides, en la necessitat de recolzar l'exegesi en el text hebreu, pressuposa el mateix principi de l'*hebraica veritas*. Això és el que es desprèn, per exemple, dels més coneguts documents sobre matèria bíblica apareguts en el pontificat de Pacelli. En la lletra que la Pontificia Comissió Bíblica adreça a l'episcopat italià el 20 d'agost de 1941 es desautoritza, i amb raó, la sobrevaloració de la Vulgata⁷, tal com feia una exegesi retardària. En l'encíclica *Divino afflante Spiritu*⁸, on es demana que s'expliqui el text original, que l'encíclica entén com l'hebreu del TM, es fa apellació al mateix principi:

«Eadem igitur ratione primigenium illum textum explanari oportet, qui ab ipso sacro auctore conscriptus maiorem auctoritatem maiusque pondus habet, quam quaelibet, utut optima, sive antiqua sive recensior conversio; quod facilius profecto utilisque fieri potest, si cum cognitione linguarum etiam solida criticae artis peritia, ad eundem textum quod attinet, coniungitur»⁹.

6. És cert que Jeroni admet que la versió alexandrina «nascentis Ecclesiae roboraverat fidem», però en nega la inspiració precisament per la seva llibertat en traduir (*Praef. in l. Paralip.* PL XXVIII 1323; *Praef. in Pentateuchum*, PL XXVIII 150-51).

7. *Enchiridion Biblicum*, Neapoli-Romae 41965, 5521-533.

8. *Enc. Bib.* 538-569. L'encíclica és del 30 de setembre de 1943.

9. *Enc. Bib.* 547.

I finalment, el mateix principi emergeix del «*motu proprio*» *Quotidianis precibus*¹⁰. Aquests prejudicis dogmàtics segueixen presents en la mentalitat de bastants exegetes moderns¹¹.

Per altra banda, encara que actualment en nombre més reduït, no manquen els qui fan un plantejament des del que podríem anomenar la *graeca veritas*, que fins a l'aparició dels manuscrits de Qumran invocava no solament criteris teològics¹², sinó també de crítica textual.

Aquests plantejaments insuficients i fins i tot erronis han desconegut constantment tot allò referent a les tècniques interpretatives del món jueu.

1. Caràcter interpretatiu de la versió dels LXX

Una de les causes principals de l'enfoc inadequat del problema per part de l'exegesi és de no haver tingut suficientment en compte el medi en què nasqué la versió alexandrina, el no haver considerat

10. *Enc. Bib.* 571-575, del 24 de març de 1945. La recomanació d'una nova versió llatina del Salteri a base de cercar una major conformitat amb el text hebreu està en la mateixa línia: «Hos autem Psalmos Latina Ecclesia a graecae linguae fidelibus receptos habet, ex graeco nempe in latinum sermonem, verbo pro verbo fere reddito, conversos, atque identidem decursu temporis, imprimisque a S. Hieronymo, in Sacris exponendis Litteris Doctore Maximo, naviter correctos atque expolitos. At hisce correctionibus nota illa graecae ipsius interpretationis menda, quibus primigenii textus sensus et vis non parum obscurantur, non ita ablata sunt, ut sacri Psalmi ab omnibus et ubique facile intelligi...» (571).

11. Així, per exemple, F.D. DREYFUS, tot referint-se al «littéralisme dur» de la versió bíblica d'A. Chouraqui, comenta en la recensió que fa de l'obra: «C'est grâce à cette fidélité scrupuleuse de la Septante et de la Vulgate que le judaïsme de la diaspora d'abord, l'Église gréco-latine ensuite, ont pu conserver fidèlement le message révélé malgré l'ignorance de l'hébreu» (*RB* 82 (1975) 114-118). Posicions com aquesta reflecteixen, més o menys, aquella tendència registrada per la història de la crítica textual en què s'arribà a pensar que la inspiració del text hebreu s'estenia fins als punts vocàlics. És així com s'entén la posició de Juda ben Ilai, deixeble d'Aqiba, que sostenia amb rigor que qualsevol que traduís un verset de l'original era un mentider i qui gosés afegir-hi res era un blasfem (*Tos. Meg.* 4, 44; *Kid.* 49).

12. L'ús preferencial que els autors del N.T. fan de la versió alexandrina fomentà o donà peu a una lectura apologetica del text grec. Però això era comprensible, essent així que el cristianisme dels primers segles llegia els textos bíblics a través de la traducció grega; d'aquí el seu pes en el conjunt exegetíc, teològic i litúrgic. Sempre, en la història de l'exegesi cristiana, ha resultat difícil de mantenir posicions d'equilibri com la que proclama D. BARTHÉLEMY: «Pour clore cet exposé, qu'il me suffise de proposer avec saint Augustin comme forme originale de l'Ancien Testament chrétien une Bible en deux colonnes: l'une contiendrait la Septante des premiers siècles de notre ère, et l'autre le texte hébraïque tel que les scribes d'Israël l'ont canonisé» (*La place de la Septante dans l'Église*, a *Recherches Bibliques* 8 (1967) 28).

suficientment el fet de la seva judaitat. La comunitat jueva d'Egipte¹³, no obstant el procés d'hellenització posat en marxa pels Ptolomeus a Egipte i pels Selèucides a Palestina, mantenia estrets lligams culturals i religiosos amb la llar original. Els jueus d'Egipte coneixien l'hebreu i l'aramèu, especialment l'aramèu, que ja s'havia estès considerablement. En dona testimoni el fet que al s. VI-V a.C. la guarnició jueva estacionada a Elefantina emprava l'aramèu. Però, a poc a poc els jueus d'Egipte s'adonaren que per a certs aspectes de llur cultura havien de deixar l'hebreu i l'aramèu i emprar el grec. La traducció de la Bíblia hebrea responia a la necessitat de fer-la accessible als jueus que ja no coneixien suficientment l'hebreu per poder-ne llegir l'original¹⁴. Es així com neix la més antiga i la més important versió grega de l'Antic Testament. La manera senzilla amb què ho descriu Swete encara és bàsicament acceptable: «The earliest and most important of the extant Greek versions of the Old Testament was an offspring of the «Greek Dispersion» (ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων Jn VII, 35), which began with the conquests of Alexander the Great... It was among the Jews who were brought into relation with Hellenic culture that the necessity arose for a written translation of the books of the canon. Egypt was the earliest home of the Hellenistic Jew, and it was on Egyptian soil that the earliest Greek Version of the Old Testament was begun»¹⁵.

13. Era una comunitat formada o bé per jueus que descendien dels qui fugiren de Judà durant la persecució de Nabucodonosor (597-586 a.C.) o bé per descendents dels jueus que emigraren a Egipte a l'època persa, portats allí per Ptolomeu I Soter (323-283).

14. Els targums arameus responen a la mateixa necessitat. Ara, aquestes versions no impliquen que els jueus negligessin o alteressin el text hebreu, com suposen les correccions de la *Biblia Hebraica* de R. Kittel i dels nombrosos exegetes que l'han seguit i encara el segueixen. Tant el text hebreu com el dels LXX s'han d'estudiar seriosament i d'una manera independent. És l'haver descurat aquest principi que fa exclamar a un dels principals estudiosos d'aquesta matèria: «Had they done so, they would not have abused the Septuagint so frequently and unjustifiably as to create from it a Hebrew text which never existed outside of their own imagination» (H.M. ORLINSKY, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York 1974, p. 379).

15. H.B. SWETE, *o.c.*, p. 3. Resta una qüestió encara oberta: la possibilitat de l'existència d'altres versions gregues independents, a més de la quasi oficial dels LXX. És una qüestió que sembla molt lligada a la de saber quina era l'autèntica finalitat i quins eren els destinataris de la Lletra d'Aristeas, que pràcticament és l'única informació que tenim sobre l'origen dels LXX. Així, mentre F.G. KILN sosté que la Lletra d'Aristeas és un escrit de propaganda i de defensa de la Versió Alexandrina contra una incipient versió rival (*The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt: NTS 11 (1964-65) 154-158*), d'altres quasi l'identifiquen. Segons aquests, la hipotètica versió rival s'hauria de cercar a Leontópolis. És aquí on Onias IV (154 a.C.), sota el patronat de Ptolomeu IV, fundà un temple (cfr. F. JOSEF, *De bel. Jud. I 1; VII 10 etc.*; Mishnah, *Menahot* XIII 10). Leontópolis esdevingué un

Tant si hi havia com si no hi havia diferents versions gregues de la Bíblia hebrea abans de Filó i de Flavi Josep, el que és cert és que aquests dos autors se serveixen d'un text grec que és substancialment igual al que anomenem LXX; com també que ambdós escriptors atribueixen un caràcter oficial a llur *Vorlage* grega.

Cal tenir en compte que la Bíblia hebrea era tan llegida, estudiada i interpretada pels jueus dels períodes macabeu, mishnaic i talmúdic com ho fou al s. II a.C. i fins al s. VI d.C. D'aquí que sigui més normal suposar que, quan els LXX ofereixen un text que difereix del text hebreu tradicional, no ens trobem necessàriament davant de dues variants, de les que solament una pot ser original, sinó davant d'una lectura dels LXX que no és una versió, sinó una interpretació.

Parallels d'aquesta tècnica interpretativa s'haurien de cercar en la vasta literatura que els jueus produïren a partir del s. II a.C. fins al s. IV d.C. És una literatura que revesteix un gran valor informatiu per a la ciència bíblica. És així com podem entrar en el sistema exe-gètic de la Versió Alexandrina. És el mateix sistema que es troba en els Targumim, en la Mishnah, en la Tosephta, en els Midrashim i en la Guemara. Aquest és un punt important per no reduir la qüestió de les diferències entre el text grec alexandrí i el text hebreu a una qüestió purament lingüística¹⁶.

Però els LXX, tal com indica el seu nom, és una obra múltiple. D'aquí el risc de servir-se'n, tant des d'un punt de vista filològic com teològic, tot considerant-la com una obra homogènia; com si les seves diferents parts s'expliquessin plenament entre elles. Certament que en relació amb el text hebreu, que s'estén al llarg de més de deu segles, la versió alexandrina ofereix una certa unitat¹⁷. La versió dels LXX resta com l'exponent més poderós de l'òsmosi que s'ha realitzat entre el pensament jueu de la diàspora i el món grec. Per damunt de la varietat de traductors i de l'existència anterior o pa-

centre important i de forta irradiació. Així s'entén que pogué demanar una versió grega de la Torah, tal com passà a Alexandria. És això el que creu S. JELICOE, encara que la seva argumentació no sembla gaire convincent (*The Occasion and Purpose of the Letter of Aristeas: A Re-Examination: NTS* 13 (1965-66) 144-155).

16. L'extensió que ha adquirit el plantejament de la temàtica es pot veure amb l'espai que li concedeix, per exemple J. CARREIRA M. DAS NEVES en la seva tesi doctoral: *A teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías (cp. 24 de Isaías)*, Coimbra 1973, en les quaranta primeres pàgines.

17. Cf. G. BERTRAM, *Praeparatio Evangelica in der Septuaginta: VT* 7 (1957) 226. Per a Bertram, la base d'aquesta unitat, no obstant la varietat de tradicions, és el judaisme hellenístic orientat en una posició teològicament particular. La diàspora recull el conjunt de llibres de la religió jueva i en fa el seu llibre entre els pagans.

rallera d'altres textos, l'actual versió ofereix una forta unitat de concepció del món, de l'home i de Déu. Això es fa palès, per exemple, en la cura amb què els LXX tradueixen termes d'importància teològica. Aquesta cura es demostra en la selecció i constància del vocabulari. Tanmateix, cada llibre ha d'ésser estudiat com una unitat; i fins i tot, en cada llibre s'hauria d'estudiar l'extensió de cada possible traductor¹⁸.

2. Parallels dels LXX en sistema interpretatiu

Al paràgraf anterior s'ha alludit al parallelisme existent entre la tècnica interpretativa dels LXX amb la vasta literatura jueva. És evident que en una mateixa època poden existir sistemes diferents de traducció, cada una d'elles vinculada a una determinada esfera d'activitat cultural o simplement social. Aquestes normes diferents de traducció, per tant de correlació entre el text i el seu receptor, es verifiquen igualment en la societat moderna segons que es tracti d'epistolari mercantil, de versió científica, de versió artístic-poètica, de versió religiosa, etc. Aquestes diferents maneres de presentar el text troben un paral·lel, d'alguna manera, amb els diferents sistemes de parlar i que formen el que alguns anomenen el «sub-llenguatge» d'una comunitat¹⁹.

És aquesta una qüestió important, però que la naturalesa del present treball no permet de desenvolupar amb més extensió. Se suposa també que en un estudi com aquest la qüestió de la *Vorlage* no es pot tocar d'una manera general. Pel text que ens interessa (Is-LXX), partim de la hipòtesi de la identitat de *Vorlage* amb el text hebreu que ens ha arribat a través dels massoretas²⁰.

Cada vegada que hom entra en el tema de la fisonomia dels LXX,

18. Ja a l'any 1906 H.A. REDPATH tocava tímidament aquest problema: *A Contribution towards Setting the Dates of the Translation of the Various Books of the Septuagint*: JTS 8 (1906) 606-615. Més directe, encara que amb resultats poc convincents, és l'estudi de B. GRAY, *The Greek Version of Isaiah: is it the Work of a single Translator?*: JTS 12 (1910-1911) 286-293.

19. Cfr. C. RABIN, *The Translation Process and the Character of the Septuagint*, *Textus* 6 (1968) 1-26. Aquest autor concedeix una gran importància a la distinció entre una visió diacrònica de traducció i una visió sincrònica. Distinció que permet de descobrir més fàcilment activitats totalment diferents en un mateix text traduït en una mateixa llengua.

20. La distinció que ha entrat en circulació en el camp dels estudis septuagintals entre «maior deviations» i «minor deviations» resulta molt artificial en el punt concret de la *Vorlage*. Les «minor deviations», que estan en els límits d'un sol verset, exclourien la interpretació de paraules. Les «maior deviations», en canvi, que es caracteritzen per l'omissió o addició d'un o més

de les seves tècniques interpretatives, etc., no pot prescindir de les qüestions lingüístiques i semàntiques implicades en tot procés de traducció. Si, això, no ho tenim present correm el risc d'arribar a conclusions sense base. Així, per exemple, no podem oblidar que, fins i tot quan volem fer una versió «màximament» literal, no sempre es pot donar una connexió automàtica entre la matèria-font i la matèria-receptor. Aquesta disparitat obeeix a la no coincidència de les àrees de les paraules, al caràcter idiomàtic de les llengües naturals, a la manca de camps semàntics equivalents per part del traductor. Tot això origina diversitats que no poden ser classificades simplement com «interpretació», segons l'abast normal que es dona a aquest terme. Aquestes «interpretacions involuntàries» i inevitables han de ser detectades a través de la tolerància semàntica²¹.

Encara que sigui un aspecte poc estudiat, també és important en ordre a captar la naturalesa interpretativa de la Versió Alexandrina l'ambient i les exigències culturals del seu origen. La litúrgia, per exemple, pot explicar les semblances entre el vocabulari del Pentateuc i el dels Profetes²². A base de traduir d'una manera diferent un mateix mot hebreu, sovint els LXX intenten distingir entre ús religiós i ús no religiós d'una paraula hebrea. Hi ha una sèrie de neologismes la finalitat dels quals sembla voler definir amb més precisió els minuciosos ritus mosaics.

L'estudi de la interpretació feta per la Versió Alexandrina hauria d'ajudar a entendre en quin sentit el judaisme de la diàspora difereix del judaisme palestí; no en quin sentit el món hellènic jueu difereix del món hellènic pagà. I a això, hi pot ajudar el pressupòsit

versets, tindrien una finalitat interpretativa. Per a alguns autors, les desviacions menors dels LXX respecte del text hebreu manifestarien l'existència d'una *Vorlage* diferent. És una distinció que no sembla pas acceptable si hom la fa servir per treure'n tals conclusions.

21. Aquesta tolerància semàntica fa que el context salvi el text quan el traductor se'n separa a causa de les raons indicades a dalt. És evident que el grau de tolerància depèn de la naturalesa de la temàtica tractada. Mentre els textos religiosos en poden demostrar molta, els textos científics, en canvi, n'ofereixen poca. Aquí toquem un punt de constant discussió: els termes grecs emprats pels LXX per traduir paraules hebrees, i amb un sentit diferent del normal d'aquests termes grecs, ¿han d'ésser entesos en el context de llur significació grega o bé segons el sentit de la paraula hebrea que tradueixen? La importància d'aquesta distinció es veu tenint en compte el lector posterior: ¿com podrà conèixer aquest el significat que el traductor volgué donar a la paraula en un context que el lector ignora? (Cf. C. RABIN, *a.c.*, p. 9ss).

22. Fins fa poc, aquest punt no era gaire estudiat. Després del treball de H. ST. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, Londres 1921, no havia aparegut cap estudi que s'ocupés de la matèria. No obstant les reserves amb què ha estat rebut, és important el treball de S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966.

axiomàtic que la versió dels LXX té com a finalitat principal de servir a les necessitats litúrgiques i educatives dels jueus de parla grega residents a Egipte, especialment a Alexandria.

En voler controlar les diferències entre la Versió Alexandrina i el text hebreu, tampoc no es pot oblidar que tota versió és un compromís entre dues civilitzacions. Ni la llengua escrita ni la llengua parlada no constitueixen mai una sèrie de correspondències entre paraula i idea. La inadequació ha de ser especialment remarcable quan es volen confrontar dues llengües tan poc relacionades històricament i tan distintes entre elles com són l'hebreu i el grec. A les dificultats d'acoblament lingüístic cal afegir les que provenen de la diversitat de cultura.

Una vegada fetes aquestes observacions prèvies respecte del que se'n podria dir «diferències necessàries», és el moment de passar a tenir en compte les «diferències volgudes», el conjunt de pressupòsits teològics que sovint donen una fisonomia pròpia a la traducció²³.

23. Prescindint ara momentàniament del gruix del treball interpretatiu dels LXX, en línies generals s'hauria de dir que la Versió Alexandrina no és una versió literal (llevats potser els fragments legals del Pentateuc) sinó lliure. La versió literal vol portar el lector a l'original, la versió lliure, en canvi, vol portar l'original al lector. Els teòrics de la versió moderna, com E.A. NIDA, *Towards a Science of Translation*, Leiden 1964, concedeixen poca atenció al tipus de traducció bíblica literal. De fet, segons els teòrics moderns de la versió, la finalitat primera d'una traducció és la comunicació. Tanmateix, també s'hauria de cercar d'entendre per què en determinats moments i en determinats textos fou adoptada la versió literal. Aquesta no pot ser condemnada sense més ni més; la seva existència té unes raons. Així, per exemple, la qüestió de saber si el Pentateuc fou traduït d'una manera lliure o literal no es pot separar totalment de la qüestió de la inspiració (Cf. W. SCHWARZ, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge 1957. Tanmateix, aquest autor pressuposa resolt el problema de saber quin és el text inspirat). La qüestió de la inspiració, que avui pot semblar insignificant, revesteix, però, la seva importància en ordre a entendre les reaccions de la diàspora i del cristianisme primitiu enfront dels textos bíblics. És un problema que resta ben reflectit en el pròleg de Ben Sira: «Sou invitats, per tant, a què vulgueu fer-ne lectura amb benivolència i atenció i a mostrar-vos indulgents amb nosaltres allà on potser no hem recíbit a traduir certes expressions. De fet, les coses dites en llengua hebrea, quan són traduïdes en una altra llengua, no tenen la mateixa força. I no solament aquestes expressions, sinó la llei i els profetes i la resta dels llibres difereixen molt si es llegeixen en l'original.» Malgrat la varietat de tipus del text hebreu en circulació, és probable que durant el període hellenístic dominés una visió rígida sobre la inspiració verbal de les Escripures, almenys pel que fa referència al Pentateuc. És una idea que es palesa en la terminologia emprada per introduir les cites: «És escrit» etc. Això és evident en el llibre dels Jubileus 2, on es diu que el Pentateuc fou dictat per Déu a Moisés, opinió dominant igualment en l'escola de Rabbí Aqiba i que recollí Jeroni (*Ep. LVII* 5, 2), on ell sosté que fins la disposició de les paraules és un misteri. La conseqüència era que la versió de les Escripures s'havia de fer *verbum ad verbum*, no *sensus ad sensum* (Cf. S.P. BROCK, *The Phenomenon of Septuagint: OTS* 17 (1972) 11-36).

L'activitat interpretadora de la Bíblia a l'interior de la comunitat abans, durant i després del treball interpretatiu de la versió dels LXX ens posa en contacte amb unes tècniques hermenèutiques que faciliten una millor comprensió de la Versió Alexandrina.

Abans que tot, es presenta l'ensenyament i el sistema de treball dels *soferim*²⁴. Pràcticament només ensenyaven el llibre de la llei (ספר התורה), amb les explicacions que creien possibles. No obstant i que llurs regles exegetiques i llurs mètodes midràshics eren molt senzills, tanmateix eren suficients per a l'objectiu que es proposaven: donar un ensenyament halakhik en connexió amb la Llei escrita. Els canvis sociopolític-religiosos que havia sofert la comunitat jueva donaren origen a noves idees i a nous costums ètico-religiosos. Eren canvis que exigien algunes modificacions en la interpretació de certes lleis escrites o fins i tot la introducció de noves lleis i noves pràctiques. Totes aquestes modificacions necessàries, i fins i tot les noves poques lleis, podien ser fàcilment llegides en la llei escrita per mitjà de les interpretacions dels *soferim* o fins i tot per la incorporació en el llibre de petites modificacions, senyalades per mitjà de senzilles indicacions en el text mateix.

Però essent així que la Torah ha estat transmesa pels *soferim* i segons la forma textual amb què ells la presenten, no és fàcil de determinar l'abast de les modificacions introduïdes. Tanmateix, no hi ha dubte que els *soferim* canviaren el text de la Torah de què disposaven. De fet, existia una tradició entre els rabins sobre aquesta activitat modificadora dels *soferim*, segons testimoni del Talmud. Els rabins es refereixen sovint a aquests canvis com «correccions dels *soferim*» (תיקון סופרים)²⁵. Els *soferim* fins i tot corregeixen porcions legals del Pentateuc. La correcció del *ketib* לָא, per *qere'* לו' (com per exemple Lv 11,21), certament afecta tota la llei. Sovint la

24. Col·laboradors i continuadors d'Esdras i Nehemias, llur tasca essencial és de ser mestres de la Torah i només secundàriament dels altres llibres del canó hebreu. Són ells els qui posen les bases de la Mishnah i del Talmud. Els *soferim* es pot dir que s'acaben amb Simó el Just I (300-270 a.C.). De fet, en Ab 1,2 l'esmentat Simó és descrit com el darrer representant dels homes de la gran sinagoga.

25. Cf. Gen. r. 59,7; Ex. r. 13,1; Lev. r. 40,5. Aquesta tradició entra certament en conflicte amb la concepció rabínica posterior, segons la qual tota la Torah procedeix directament de Déu. Ara bé, és precisament aquest conflicte que prova l'existència del sistema dels *soferim*. Els rabins posteriors eviten de referir-se a aquesta pràctica per raons dogmàtiques, però no poden negar-ne l'existència. Per bé que amb unes preocupacions diferents d'aquest estudi, és interessant l'obra de R. GORDIS, *The Biblical Text in the Making. A Study of Kethib-Qere*, New York 1974.

collocació del qere' obeeix unes raons teològiques²⁶. Els soferim no dubtaren en introduir aquestes modificacions en la Torah perquè no canviaven el que ells entenien per Llei.

Aquest treball de successives explicacions i aplicacions a les noves circumstàncies, féu néixer a l'entorn de la Torah el material que representa un conjunt de quatre segles d'activitat religiosa i cultural i que serà conegut com la Mishnah. Si pensem que la forma mishnaica per a l'ensenyament dels *halakot* remunta al temps de Jose ben Joezer (vers el 165 a.C.), podem entendre que els LXX viuen un ambient tot ell llençat a un treball de repetició interpretativa. El treball que representa posteriorment el Talmud es mou dins les mateixes preocupacions. La Gemarà serà un treball de complementació exigít per noves circumstàncies.

3. *La lectura midràshica*

La definició del midrash no és una cosa fàcil. La tesi doctoral que li ha dedicat A. Wright²⁷ no n'ha dissipat tota la foscor, com ho demostra R. Le Déaut en la llarga recensió que li dedica²⁸. Aquest segon autor sosté que hi ha diversitat de gèneres literaris amb què poden ser classificats els midrashim. En ordre a una seva descripció o definició, pot resultar útil tenir en compte l'ambient mental en el que ha crescut, i del que podrien donar testimoni els últims llibres de la Bíblia, particularment la literatura sapiencial, les glosses al text bíblic, el pesher de Qumran i les antigues versions. D'aquesta manera s'evita una definició artificial del terme midrash, treta de llibres del rabinisme tardà, que sovint són compilacions amb varietat de formes literàries. Com a mínim, per emprar aquest terme, es requereix unitat literària. L'element essencial és la relació recíproca entre l'experiència personal i el text. Això es fa en el N.T. quan interpreta la persona i l'esdeveniment Crist com manifestant el misteri i la saviesa de les Escripures²⁹.

26. Tanmateix, no hi ha unanimitat sobre si el qere' representa una tradició escrita diferent. Això és el que pensen autors com R. GORDIS, *The Biblical Text in the Making: A Study of the kethib-Qere*, Filadèlfia 1937. Els estudis més recents deixen encara la qüestió oberta. Cf. E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments, Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1963; P. SACCHI, *Rassegna di studi di storia del testo del Vecchio Testamento ebraico*, a *Rivista di Storia e di Letteratura Religiosa* 2 (1966) 257-324.

27. *The Literary Genre Midrash*, Washington 1967.

28. *À propos d'une définition du midrash: Biblica* 50 (1969) 395-413.

29. Cf. J.Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*, Filadèlfia 1951, a les pp. 163-258 on hi ha el llarg article *Midrash and Mishnah*. Aquest autor sosté que la

Prenem, per exemple, la haggadah de Pasqua, per veure el mètode d'una manera més immediata: «Considerem el que Laban, l'arameu, cercava de fer contra Jacob, el nostre pare: El Faraó, en les seves disposicions cruels només volia eliminar els fills mascles, però Laban cercava de destruir-ho tot, tal com ha estat dit» (i cita Dt 26,5):

«L'Arameu volia perdre el meu pare, però aquest baixà a Egipte, i hi sojornà, essent poc nombrosos, però després hi esdevingué una nació gran i nombrosa»³⁰ ולמד. מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא לא על - הזכרים ולבן בקש לעקוב אהדהכל. שנאמר ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב)

Aquest text de la haggadah, que llegeix Dt 26,5 segons el Targum, dóna una interpretació interessant:

«*Baixà a Egipte*: obligat per l'ordre divina. *Hi sojornà*: Això ens ensenya que el nostre pare no baixà a Egipte per establir-s'hi definitivament, sinó simplement per sojornar-hi, tal com ha estat dit (allusió a Gèn 47,4): Els (germans de Josep) digueren al Faraó: Hem vingut per sojornar en aquest país, perquè el pasturatge manca als ramats dels teus servidors, perquè l'eixut és gran al país de Canaan. Permet, doncs, als teus servidors d'habitar a la província de Goshen. *Poc nombrosos*: Tal com ha estat dit (allusió a Dt 10,22): Els teus avantpassats eren setanta ànimes quan vingueren a Egipte i ara l'Etern, el teu Déu, t'ha multiplicat com els estels del cel. *Hi esdevingué una gran nació*: Això ens ensenya que els israelites s'hi mantingueren diferents (מצינים) dels altres habitants...»³¹.

tradició halàkica es desenvolupà inicialment a partir d'un procés midràshic i que solament en un estadi posterior es desvinculà del context escripturístic i fou transmesa en forma mishnah. Però això es negat per E.E. URBACH, *Midrash as the Basis of the Halacha and the Problem of the Soferim*, G. Scholem Jubilee Volum, London 1967, el qual sosté que l'ús de l'Esriptura com a base de la halakah emergí només gradualment i no sense dificultats. El seu èxit no fou assegurat fins a l'aparició de Rabbí Aqiba, després de la destrucció del Temple. En el període hellenístic la halakah hauria estat fixada per decisió majoritària del sanedrí, decisió que hauria portat al naixement inicial de la tradició halàkica. Amb l'afebliment de les institucions jueves a l'acabament del segon període del Temple, prengué forma una nova manera d'aproximar el text bíblic. Sota Hillel la derivació de la halakah de l'Esriptura és considerada essencial. Urbach sosté que la comunitat de Qumran, aïllada de les institucions centrals del judaisme, converteix les tradicions halàkiques en matèria d'exegesi bíblica.

30. *La Haggada de Pâque. Liturgie pour la cérémonie familiale des soirées du Séder*, París 1964, p. 29.

31. Cf. també la haggadah de Pasqua a Dt 26,8: ויצאנו יי ממצרים ביד הזקה ובמרא גדול» Comenta: «ובמרא גדול» és la manifestació de la majestat divina (זו גלוי שכינה), tal com ha estat dit: Quina divinitat se'n va a cercar un poble enmig d'un altre poble a base de proves, de signes i de miracles, tot combatent amb mà poderosa i braç estès, amb grans aparicions (גדולים); tot coses que l'Etern ha fet per vosaltres a Egipte als vostres ulls».

El comentari, per tant, és una advertència contra l'aclimatació, contra l'assimilació de la cultura no jueva; una exhortació a restar fidelment jueus. Hom no pot deixar de pensar que l'hellenització tipificava en la tradició jueva el risc més gran com a poble i com a poble religiós.

Tanmateix, aquesta tècnica midràshica es troba a l'interior mateix de la *Torah*. Així, per exemple, els estudis moderns porten a concloure que Nm 15 és un típic midrash halàkik de Lv 4. En lloc d'un vedell que ha de ser ofert com a sacrifici pel pecat (Lv 4,14), Nm 15,24 llegeix: «un vedell com holocaust i un be per a l'oferta de pecat»³².

Aquesta actualització midràshica, sigui com a halakah sigui com a haggadah, és la que ajuda a entendre el caràcter de la Versió Alexandrina. S. Jellicoe, encara que el colloqui estranyament sota el capítol intitulat *Language and Style*, reserva un breu apartat (massa breu) a les que ell anomena *Haggadic Alterations*³³, on enuncia la importància d'aquest punt.

4. *El peshet de Qumran*

El peshet no és l'única forma d'interpretació que es troba a Qumran. Bona part dels textos bíblics citats revesteixen una funció descriptiva: una situació actual és descrita amb imatges i paraules bíbliques. A més, cal tenir present que els qui utilitzaven aquestes cites sovint ho feien de memòria, essent així que coneixien una Escriptura ja interpretada i sovint més enllà del sentit literal. Aquí es podrien recordar els אֵל חִקְרָא, de què els LXX en presenten múltiples exemples i que són coneguts per l'exegesi de Qumran: 1QpHab XI 9-14 o VIII 3 etc.

Com a tècnica el peshet pertany al midrash, però respecte de la seva estructura perifràstica i la seva situació vital litúrgica ofereix

32. Cf. A. TOEG, *A Halakhik Midrash in Num. XV, 22-31: Tarbiz* 43 (1973-1974) 1-20. A la p. 1 observa: «The trend towards halakhik normalization and desire to utilize the principle of abstraction in order to expand a given law into a theological principle bearing an ethical-religious teaching, bear ample testimony of this conclusion... An overall comparison of both exhibits the fact that Num. XV is an halakhik midrash par excellence, whose main feature is the typical synthesis of the original basic text together with its expanded interpretation in a subsequent stratum.»

33. S. JELICOE, *o.c.*, p. 321-322. Crida l'atenció la timidesa amb què aquest autor sosté un punt que avui pràcticament ja no nega ningú. Cf., per exemple, el treball molt més antic de R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme: Cahiers Sioniens* 1 (1954) 9-34).

semblances amb els targumim. La naturalesa dels pesharim no és copsada degudament si hom no té en compte un element que també és present en els LXX: la sensació d'estar vivint als últims dies, l'estreta aplicació dels textos bíblics a figures, institucions i circumstàncies de la comunitat. Aquests són els principis que regeixen igualment la relectura dels LXX: la revelació de Déu als profetes té compliment ara; les paraules dels profetes son orientades a definir els temps últims, que són precisament els que viu la comunitat jueva actual; els temps escatològics comencen ara. És evident la semblança entre els LXX i el peshar de la comunitat del Mar Mort³⁴.

5. *Les tècniques targumiques*

Moltes de les circumstàncies que portaren al naixement de la Versió Alexandrina (inintelligibilitat de la llengua hebrea, contacte amb no jueus, etc.) reapareixen com a causa de l'aparició dels targumim. També aquí, i encara molt més, l'accent de la versió es col·loca més en la intel·ligència del sentit que no en l'escrupolositat literal. La tendència constant dels jueus de cada generació a interpretar l'Escriptura i aplicar-la a la pròpia situació, augmentà amb la caiguda de Jerusalem sota els romans i amb la derrota de Bar-Kokbeba.

Tot i ser necessari guardar-se de generalitzacions, és evident la identitat de certes regles hermenèutiques³⁵.

34. El Mestre de Justícia esdevé per a la comunitat de Qumran com la culminació dels profetes, no perquè, com Moisès, hagués parlat cara a cara amb Déu, sinó per la seva condició d'interpret cridat pel mateix Déu a donar la interpretació autèntica del missatge revelat. El Mestre de Justícia és diferent dels profetes de l'Antic Testament i del profeta que ha de venir. Al profeta, se li concedeix el דבר; al Mestre de Justícia, el seu פשר. Es curiós de constatar, en contra de certes aproximacions fàcils, que l'exegesi que Qumran fa dels textos bíblics és més vaga i acomodaticia que la que trobem en el N.T. (Cf. M.P. MILLER, *Targum, Midrash and the Use of the Old Testament, a Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods* 2 (1971) 51s.)

35. Cf. L.H. BROCKINGTON, *Septuagint and Targum: ZAW* 66 (1954) 80-86. J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969. Aquest autor fa una clara presentació a la p. 8: «Translation became a part of the attempt to make scripture meaningful in the present. This is already apparent in LXX; it is even more dramatically apparent in the Targums. The Targums, like LXX, followed the Hebrew text verse by verse, but they incorporated in their representation of the text a great deal of explanation and interpretation. Thus the text and its interpretation were woven together, and the interpretation often extended and amplified the text greatly. The Targums, therefore, lie half-way between the LXX (which incorporated interpretation but remained relatively close to the Hebrew text) and those works which set out to retell the biblical narrative in their own words, often for their own particular pur-

Per il·lustrar unes tècniques i unes motivacions semblants entre el sistema de versió dels LXX i el dels Targumim, em sembla que pot ser interessant citar, per exemple, el Targum Palestinenc a Ezequiel 37,1-14. En el v. 1, el text hebreu es refereix solament als jueus situats a la regió de Kabar. Són aquests jueus que el profeta considera «ossos ressecs»: massa de gent privada de força i de vigor, humiliada, sense esperança. Els ossos secs són, per tant, una imatge de la situació del poble a l'exili. En el Targum el v. 1 no simplement s'amplia, sinó que canvia el significat:

«Digué el profeta Ezequiel: Quan el Senyor del món em féu conèixer la redempció del món que realitzaria a favor de les restes d'Israel, que foren dispersades entre els pobles (דיעביר לשארית ישראל דאחברו ביני... עממיא), vaig pensar en el meu cor: ¿Què serà dels morts que moriren a l'exili (מה יהי למיחיא דמיתו בגלחא)? De sobte reposà damunt meu l'esperit de profecia de davant del Senyor i em col·locà al bell mig de la planura de Dora, que era plena d'ossos humans.»

El Targum, doncs, a més d'estendre el text, sembla posar l'escenari no a Babilònia, sinó a Palestina. Endemés, entén aquesta visió com si es tractés de la mort física i, per tant, com si es tractés també de la resurrecció corporal dels individus. Aquests són considerats els jueus de la dispersió. En el v. 2 integra una haggadah sobre 30.000 efraïmites que sortiren d'Egipte 30 anys abans de temps i foren morts pels filisteus³⁶. En el v. 4, on el text hebreu diu simplement: «escolteu la paraula de Jahveh» (שמעו דבר יהוה), el Targum llegeix: «escolteu la paraula profètica de Jahveh» (קבילו פרוגם נבואה דיהוה). Evidentment aquest afegitó, a més de voler autoritzar el missatge, el vol deixar obert a les realitzacions actuals. El v. 7 integra una altra haggadah referent a Baltasar. Es diu que Nabucodonosor havia tret de Jerusalem i portat a Babilònia els vasos sagrats. En el precís moment d'ajuntar els ossos, l'àngel colpeix Baltasar que hi està bevent³⁷. Quantes situacions havien viscut els jueus, des dels temps

poses; examples of the latter would be Jubilees, the Genesis Apocryphon, or Pseudo-Philo. Those works followed the Hebrew narrative only very roughly, and they were prepared to introduce incidents or comments to make the narrative more meaningful; in addition, they made no attempt to represent the whole text, but concentrated on selected parts of it only. The Targums lie halfway between those two extremes: they make an attempt to represent the text verse by verse but at the same time they introduce into it extensive and often far-ranging interpretations.»

36. Cf. A. Díez-MACHO, *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas: Biblica* 39 (1958) 198-205, on reporta el text que empra l'articulista.

37. Aquesta és la segona haggadah incorporada al text. Per altra banda,

d'Antíoc IV Epífanes, que els havien de portar a la necessitat de presentar una relectura d'aquest tipus: el pillatge dels ocupants estrangers, la violació de llurs institucions religioses, la indignitat dels Summes Sacerdots, etc. En el v. 10 es diu que tots ressuscitaran, llevat d'un que, a causa de la seva usura, causava mal als germans. D'aquí que no mereixi de viure més enmig d'ells. És aquí on la voluntat d'actualització es visualitza millor i fins i tot es fa més apassionant.

Els Targums són, per tant, un testimoni més de la urgència amb què els textos bíblics eren emprats per illuminar situacions concretes de la comunitat jueva.

Tanmateix, les semblances existents entre els procediments targúmic i la versió dels LXX no legitima de concloure que aquesta versió sigui un Targum grec, segons la teoria prou coneguda de Paul Kahle³⁸. De fet, com ja s'ha dit abans, els Targums, com els LXX, segueixen el text hebreu verset per verset, però incorporen en llur representació o relectura del text un bon nombre d'explicacions i interpretacions que amplien considerablement el text. Els LXX, en canvi, resten relativament a prop del text hebreu. Es podria dir que els Targums tradueixen com els LXX, però afegeixen més que no pas aquests. En canvi, potser es pot admetre en part amb Kahle que, a semblança dels targums arameus, els LXX s'originaren d'una sèrie de versions locals de diferents parts seleccionades de la Bíblia. Només d'una manera gradual aquestes parts s'haurien unit. En aquest cas no es podria parlar de «Proto-setanta»? No es veu, si més no en un sentit menys rígid.

aquesta haggadah sembla que s'hagi de lligar amb el v. 10 on manifesta la voluntat d'atacar determinats personatges.

38. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Oxford 21959. Segons Kahle, la Lletra d'Aristeas és un document que no pot informar sobre l'origen dels LXX. La versió grega de la Torah no hauria estat portada a terme per ordre d'un rei ptolomeu, sinó per satisfer les necessitats de les comunitats jueves d'Egipte. Els traductors no serien jueus palestinesis, sinó egipcis, que acabaren la versió vers l'any 100 a.C. Endemés, no es tractaria d'una traducció original de la Torah, sinó d'una recensió recent, de què donaria testimoni el pròleg de Ben Sira. Als primers anys de la Dispersió sortiren una sèrie de versions no oficials entre les comunitats jueves de parla grega, d'una manera semblant a les diferents versions aramees sortides a Palestina: els targumim eren precedits per versions orals i improvisades que al seu temps es fixaren per escrit. Això fa néixer la pregunta de si mai existí una versió oficial grega. Kahle basa la seva teoria en: Lletra d'Aristeas, en el Papir Fouad 266, en el Rylands Papyrus Greek 458, en els fragments de la cova IV de Qumran i en el Dodekapheton grec.

II. CARÀCTER ESPECÍFIC D'IS-LXX

És ben curiós el judici que es llegeix a l'edició dels LXX, presentada per Bagster: «The variety of the translators is proved by the unequal character of the version: some books show that the translators were by no means competent to the task, while others, on the contrary, exhibit on the whole a careful translation.» I tot seguit fa el judici sobre els qui ho fan millor i pitjor: «The Pentateuch is considered to be the part the best executed, while the book of Isaiah appears to be the very worst»³⁹.

Quan qui fa la introducció d'aquesta versió anomena Is-LXX el pitjor traductor, parla d'allò que aquí, en canvi, com a títol del c.I anomenem «caràcter específic». Per tot el que s'ha dit abans, és evident que la qüestió no es resol en termes de pitjor o millor, sinó en termes de procediments de versió i teologia del traductor. Per tant, si entenem per «the very worst», que la versió ofereix unes característiques més destacades, entrem en el terreny just del problema⁴⁰. Però la tendència a atribuir les discrepàncies entre el text hebreu i el text de la versió grega a la incompetència dels traductors dominava fins fa poc entre els estudiosos de la versió dels LXX⁴¹.

39. *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha*, London 1975, p. III. Aquest judici d'incompetència sorprèn per la seva mala formulació en una obra tan recent. Ens sembla llegir el judici de 60 anys enrera de F. Mangenot.

40. Tanmateix, l'introducció d'aquesta versió de Bagster suposa que les diferències es deuen a la incompetència, i per això qualifica negativament: «It would be, however, too much to say that they translated with dishonest intention; for it cannot be doubted that they wished to express their Scriptures truly Greek, and that their deviations from accuracy may be simply attributed to the incompetency of some of the interpreters and the tone of mental and spiritual feeling which was common to them all» (o.c., p. II).

41. Un cas ben típic és el de S. SCHOLZ, que ho atribueix al fet que els traductors es guanyaven la vida així, i anaven per feina: «Alle diese Eigenschaften, welche die Version zeigt, können unmöglich Werk des Übersetzers sein. Ein Übersetzer, und gar wenn er eine so schwierige Arbeit vor sich hat, ist in der Notwendigkeit, sich jedes Wort und jeden Buchstaben genau und öfter anzusehen: ihm können solche Verstöße unmöglich unterlaufen, und noch weniger in solcher Zahl. Alle Erscheinungen am Texte aber, auf die uns die alexandrinische Version einen sicheren Rückschluss gewährt, finden ihre vollkommene Klarstellung in der Annahme, dass einer diktirte und einer oder mehrere nachschrieben. Diese Arbeit hatte immer für beide Mitarbeiter als erstes Ziel: Geld zu verdienen. Daraus folgt, dass sie bestrebt sein müssen, möglichst schnell und viele Exemplare herzustellen. Das Abschreiben war also ein Handwerk. So kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn diese Arbeiter nach und nach mit der Arbeit zu vertraut wurden und sich Freiheiten herausnahmen» (*Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Isaias*, Würzburg 1880, p. 47).

El traductor grec d'Isaïas manifesta diferents particularitats d'estil, de vocabulari, d'interès social i religiós que el distingeixen d'altres llibres profètics. La unitat que ofereix el llibre, en la seva versió grega, no és producte, per tant, únicament, d'una determinada manera de traduir, sinó també de veure les coses. Tanmateix, aquesta versió no apareix sense genealogia. De manera semblant a d'altres llibres, ha manllevat moltes coses a la versió grega del Pentateuc, que ofereix una espècie de llenguatge base, que després entrarà també en el N.T.⁴²

Algunes de les característiques de la versió grega d'Isaïas han estat ja força estudiades. Pensem, per exemple, en la tendència a unificar sinònims en ordre a enriquir i a fer veure diferents aspectes d'un mateix terme. És ben conegut el tractament reservat al terme δόξα i als mots que s'hi relacionen. J. Ziegler ho ha estudiat, encara que sovint en faci un registre més quantitatiu que qualitatiu⁴³. Aquest mètode no és fruit de pobresa lexicogràfica, sinó de la voluntat de marcar unes línies teològiques⁴⁴.

Algunes de les grans línies teològiques de la versió grega d'Isaïas potser són més fàcilment captables si hom té en compte el moment en què li toca de respondre a necessitats concretes nascudes a la diàspora i també a la mateixa Palestina, amenaçada pel procés d'hellenització imposada des de dalt. D'aquí el caràcter fortament escatològic de la versió: el Déu revelat als profetes es manifesta ara i aquí. Les profecies revesteixen un accent més immediat. Mentre el text hebreu d'Is 19,25 llegeix: «...Beneït sigui el meu poble Egipte, i l'obra de les meves mans, Assíria, i Israel, la meva herència» (ברוך עמי מצרים וחושה ידי אשר ונחלתי ישראל), el text grec tradueix: «...Beneït el meu poble que hi ha a Egipte, i que hi ha a

42. Cf. C. RABIN, *a.c.*, p. 22, on sosté que fins i tot quan la comunitat jueva d'Egipte canvià de nivell cultural, seguí mantenint un estil de versió que s'inspirava en el Pentateuc grec.

43. *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaïas*, Münster 1934, p. 18s.

44. Per això no semblaria totalment just el judici negatiu que fa J. COSTE sobre aquest fenomen (cf. *La première expérience de traduction biblique: la Septante, Maison Dieu* 53 (1958), principalment a la p. 67). Certament que si s'unifiquen verbs com כָּבַד i יָרָא (Is 25,3) es castiguen matisos de l'hebreu, però també és cert que es desenvolupen aspectes existents en la zona semàntica del terme «eliminar». L'estudi del terme δόξα és una tipificació de l'esforç per marcar una determinada línia teològica (cf. L.H. BROCKINGTON, *The Greek Translator of Isaiah and his interest in δόξα*, a *VT* 1 (1951) 23-32). És aquí on hom descobreix un traductor interessat no únicament per la paraula en sí, sinó principalment pel seu significat: un significat teològic, associat directament o indirecta amb la salvació de l'home.

Assíria, i la meua herència Israel» (εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις, καὶ ἡ κληρονομία μου Ἰσραήλ). Els destinataris de la benedicció no són els egipcis i els assiris, sinó únicament la diàspora jueva que es trobava en aquests punts o que s'hi pogués trobar.

És un judaisme que viu en tensió, d'aquí l'accent fortament messiànic que caracteritza la versió grega isaïana. No és una tendència que es noti simplement en el canvi d'algunes paraules, com la παρθένος d'Is 7, sinó fins i tot en la mutació de perícopes senceres, reescrites sota una perspectiva escatològico-messiànica. Exponent clar d'aquest procedir l'ofereix Is 14. En el text hebreu solament entren en causa els filisteus, però el traductor fa entrar en escena un personatge, que és el messias⁴⁵.

En arribar aquí caldria situar la data de la versió d'Is-LXX. Certes coincidències amb el sistema midràshic del llibre de Daniel hi poden ajudar⁴⁶.

Aquesta obra apareix com una rèplica a la política d'hellenització d'Antíoc IV. Des del primer moment el comportament de Nabu-

45. Es fa, per tant, el pas de «buscar la paraula de Déu» a «buscar en la paraula de Déu». En aquest sentit hi ha un cert parentiu amb el clima que dominava en els cercles apocalíptics. De fet, la continuïtat entre apocalíptica i midrash no és simplement aparent: hi ha el mateix esforç d'actualització de les profecies, la mateixa recerca dels misteris, l'ús estilístic de la hipèrbole. Tanmateix, el midrash és comunicat com a tradició i reflexió, l'apocalíptica com a revelació. Es podria citar מורה צדק ומורה ורשׁ ה' de Qumran (1QpHab. 7,1-5; 1Qh 9,32; 1Qs 6,6-7; 8,11-12; 9,12-14). L'interpret s'ocupa en activitats d'exegeta, però el mou la voluntat de descobrir i comunicar els secrets de la revelació. Això es palesa especialment en la connexió dels termes נצטׁ («trobat»), נספׁר («amagat») i נגלה («revelat»).

46. Tot parlant d'aquest llibre, J. BRIGHT, avança una explicació molt comuna, però que ajuda a situar la qüestió: «Se está comúnmente de acuerdo en que el libro, en su forma actual, fue compuesto durante las persecuciones de Antiocho, no mucho después de la profanación del Templo, probablemente ca. 166-165. Su autor fue, casi con seguridad, uno de los *hasidim*... Sintiéndose empujado a resistir la política del rey por todos los medios a su alcance, trabajó para animar a sus hermanos judíos a hacer lo mismo... Ningún judío tenía la menor dificultad en sobreentender a Antiocho en la figura de Nabucodonosor... Las valerosas palabras de los tres jóvenes (c. 3), que prefirieron el horno ardiente antes que adorar la estatua del rey, hablaban directamente a los judíos, obligados a adorar a Zeus o perecer, y deberían tener para ellos una actualidad que nosotros difícilmente podemos imaginar: «¡Oh Nabucodonosor!, nosotros no tenemos por qué responderte en esta materia. Si ha de ser así, nuestro Dios, a quien servimos, puede libramos del horno del fuego abrasador y de tus manos, oh rey, que no servimos a tus dioses ni adoramos la imagen de oro que tú has erigido» (3,16-18). La historia del orgulloso Nabucodonosor (c. 4), comiendo paja como un buey, la historia de Baltasar (c. 5), que vio la escritura del castigo divino en la pared, recordaba a los judíos que el poder de Dios era más grande que los impíos poderes de la tierra» (*La historia de Israel*, Bilbao 1971, p. 450).

codonosor respon més a un rei siri que no pas a un monarca babilònic. L'esforç a educar paganament els joves israelites, l'obstinació contra llur puritanisme respon bé a la campanya d'Antíoc IV contra la religió jueva. L'autor atribueix als babilònics les disbauxes que practicaven els grecs en circumstàncies particulars. El rei blasfem que beu i ofereix libacions a les divinitats paganes amb els calzes robats és més Antíoc que no un monarca de Babilònia⁴⁷. Descriu les relacions entre Egipte (Làgides) i Síria (Selèucides), tot indicant fins i tot els lligams matrimonials entre una dinastia i l'altra. L'autor recorda (Dn 11,23s) la invasió de Palestina per part del rei del Nord. En tot lector havia de desvetllar la figura d'Antíoc, que, després de la segona campanya a Egipte, de la que en sortí moralment derrotat, tot retornant cap a Síria, atacà Jerusalem i despullà el temple dels seus tresors, no sense semblar la mort entre els habitants de Jerusalem. L'exaltació del rei del Nord, que *es colloica per damunt de tot Déu* (Dn 11,36: *καὶ ὁ βασιλεὺς ὑψωθήσεται καὶ μεγαλυθήσεται ἐπὶ πάντα θεόν*), com l'estàtua de Nabucodonosor, davant la qual s'han de prostrar totes les nacions (3,7: ... *πίπτοντες πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλώσσαι, προσεκύνουν τῇ εἰκόνι, τῇ χρυσοῦ*), defineix bé el gest d'Antíoc IV, que es féu anomenar *θεός ἐπιφανής*.⁴⁸

L'atac d'Antíoc IV Epifanés contra el Temple, les seves mesures contra la fe jueva, l'opressió econòmica, etc., expliquen que els testimonis d'aquests esdeveniments, que els sofrien en la carn i en l'esperit, revisquessin de bell nou el que havia estat escrit en els llibres sagrats sobre l'amenaça, autodivinització i caiguda del gran tirà assiri. La imaginació popular revestí Antíoc amb els mateixos trets de l'opressor mesopotàmic descrit per Isaïas⁴⁹. Esperen la humiliació

47. Cf. 1M 1,21-25, on es diu que Antíoc, després de la seva primera campanya victoriosa a Egipte: «Entrà amb insolència en el santuari i arrabassà l'altar d'or, el canalobre de la llum i tots els seus vasos, la taula de la proposició, els vasos de les libacions, les tasses, els gerros d'or, el vel, les corones i tots els ornaments daurats, que eren a la façana del temple, i n'arrencà totes les làmines. Prengué l'or, la plata i els vasos preciosos, i prengué també els tresors amagats que reeixí a trobar. Després d'haver agafat tot això, retornà a la seva terra. Féu una matança d'homes i parlà amb molta superbia (*ἐλάλησεν ὑπερηφανείαν μεγάλην*).» Cal recollir d'aquí no solament l'accent en el robatori dels objectes sagrats, sinó també en la superbia, en la *ὑπερηφανεία*.

48. Fins i tot en les monedes és representat amb emblemes de divinitat. A partir de l'any 166, la seva figura és la de Zeus Olímpic. Cf. O. MORK HOLM, *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, Copenhagen 1963, p. 75s.

49. Cal recordar que els profetes, com la Torah, foren escrits per ser llegits, i això ja molt abans de l'etapa final de llur redacció actual i de la constitució definitiva del cànon profètic. A més de les glosses i de canvis de text descoberts per la crítica literària, que acusen la vida dels textos bíblics,

d'Antíoc, que Dn 11,30 veu com el càstig de Déu l'ordre que rep dels romans de retirar-se d'Egipte: «I sortiran per oposar-se-li les naus de Kitim, i serà humiliat i farà marxa enrera i s'indignarà contra l'aliança santa; ho farà, i farà marxa enrera i maquinàrà contra els qui deixaren l'aliança santa.»

La conclusió que ens importa per al nostre treball és: Daniel i l'Isaïas grec porten una comuna tradició midràshica, que té el seu origen en les tensions apocalíptiques que prevalien en el període de persecució religiosa⁵⁰.

III. L'ús d' "APXΩN EN ELS C. 3;14

Si hom pren les concordàncies dels LXX, pot constatar que el traductor grec d'Isaïas és el llibre que empra més vegades el terme ἄρχων després de 1Cr. De fet 1Cr el fa servir 93 vegades i Is 37. Però en les 93 vegades en què apareix en 1Cr, el terme grec ἄρχων, tradueix solament tres termes diferents (שר, ראש, בשיא) i d'una manera bastant mecànica. Isaïas, en canvi, en les trenta set vegades que se serveix del mot ἄρχων és per traduir 17 termes hebreus diferents: חר, נגיד, סגן, משל, עתוד, ארון, חקק, לאם, רון, לוי, קצין, מלך, שר, נדיב, גריב, שר, מלך, קצין, לוי, רון, לאם, חקק, ארון, עתוד, משל, סגן, נגיד, חר. Aquest esforç d'unificació és únic en la versió dels LXX per que fa a l'ús d'ἄρχων. De fet, i per seguir establint comparacions, tenim que Jeremias empra 33 vegades la paraula ἄρχων, però només tradueix dos termes diferents שר i משל. Ezequiel l'usa 23 vegades, i tradueix 6 termes diferents. En Oseas el terme ἄρχων apareix 11 vegades, però sols tradueix un mateix terme hebreu, שר. Potser aquest esforç d'unificar solament és comparable, i encara relativament, amb Daniel-LXX, que empra 7 vegades el

posseïm un testimoni tangible d'aquesta lectura que donava vida al text amb una sèrie de divisions. De fet, aquestes divisions no serveixen únicament per clarificar el text, per altra banda informe, sinó que hi juguen també un rol en l'elaboració del comentari que acompanya la lectura. Així, per exemple, en el primer rotlle d'Isaïas 1QIs, es troben 55 trets horitzontals al marge dret, sota la línia que marca una divisió de lectura i demana la intervenció del comentarista. Això demostra la vitalitat de la lectura i del comentari profètic abans de la destrucció del Temple (cf. CH. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Hildesheim 1973, p. 170s).

50. En això veu I.L. SEELIGMANN la possibilitat d'establir la data de la versió midràshica d'Is-LXX (cf. *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948, p. 82s).

terme ἀρχων per traduir 4 termes diferents; i Daniel-Teodocion que fa servir 18 vegades ἀρχων i hi tradueix 6 mots diferents.

Per tant, allò que crida l'atenció en Is-LXX no és solament el nombre elevat de vegades que empra ἀρχων, sino també el treball de reducció que fa amb el vocabulari hebreu. És una temptació fàcil d'afirmar que això indica empobriment i procés mecànic de traducció⁵¹. Quan un mot és privilegiat d'una manera tan evident i en contextos semàntics semblants, hom sent la necessitat de demanar el per què⁵².

Tenint en compte el que ha estat dit sobre la quantitat de vegades que apareix el terme ἀρχων en Is-LXX, no deixa de cridar l'atenció que en un article relativament llarg del TWNT⁵³, l'autor dediqui

51. Així opina J. Coste quan sosté que aquest mètode destrueix els matisos de l'hebreu (ac., p. 67). És cert, però té una finalitat positiva: potenciar una idea que esdevé privilegiada en la ment del traductor.

52. És evident que amb aquest sistema de traducció queden al descobert moltes àrees de la llengua traduïda, que són sacrificades a la llengua traductora o receptora. Tanmateix, el traductor no ho fa arbitràriament; el seu sentit de percepció de la tolerància semàntica del text que tradueix legitima els canvis introduïts. Endemés, cal tenir present que el traductor no té la realitat original com a punt de referència, sinó les paraules d'una altra llengua. Si l'estructura semàntica del vocabulari d'una llengua és imposada per la llengua a la realitat, i no necessàriament correlacionada amb qualsevulla altra estructura que la realitat pugui posseir, això legitima els «canvis» del traductor. De fet, aquesta és la relació que es dona entre traducció i text a traduir, o la *Vorlage*. Això significarà que el traductor ha de traduir el text, la llengua-font, no per mitjà de la llengua, sinó per mitjà del llenguatge. En aquest cas, els elements del sistema original, són substituïts per equivalents de la llengua receptora. Si apliquem aquests principis a la versió d'Is-LXX, veiem que és una simplificació atribuir el procés d'unificació que ell fa, posem per cas, a base de traduir amb el mateix terme ἀρχων diferents termes hebreus. Deixant a part ara les seves intencions «actualitzadores» que el porten a privilegiar aquest terme, cal tenir en compte que Is-LXX no és, cronològicament parlant, el primer traductor del que avui forma la Versió Alexandrina. La seva activitat traductora era lligada al passat, tal com ho han provat diferents estudis monogràfics. És a dir, ell no havia de superar les dificultats davant de la «source language» amb què es trobaren els primers traductors grecs. Quan ell començà la seva versió, existia ja de temps una tradició traductora que afectava els camps religiós, polític i cultural. Ell es pot beneficiar d'una tècnica ja existent i que li permet de perfeccionar-la. L'anomenat «sub-language» ja és fixat. Per tant, si no obstant això Is-LXX ofereix característiques ben pròpies, aquestes no s'han de cercar apellant a la seva incapacitat, sinó a quelcom de més positiu: il·luminar una situació nova amb uns textos antics. La seva reducció és creació. Els especialistes moderns de la lingüística troben interessant aquell principi de sant Agustí: «Sed eo magis offenduntur homines, quo infirmiores sunt, et eo sunt infirmiores, quo doctiores videri volunt», aplicat a la versió no literal (*De Doc. Chri.* II 13,19-20: PL XXXIV 44-45). Aquest principi es veu molt actuable i vàlid enfront de l'escàndol continuat amb què son rebudes certes versions de la Bíblia en els nostres dies. D'aquí que la visió de E.A. Nida (cf. la seva obra, avui clàssica, *Towards a Science of Translating*, Leiden 1964) sobre la tècnica de traduir sigui tan important en un terreny com aquest.

53. G. DELLING, ἀρχων, TWNT I 476-488.

tan poques ratlles al tema de l'ἄρχων en els LXX en general i cap a Is-LXX. En canvi, dóna importància a l'ús que del terme fa Daniel-Teodocion⁵⁴. És interessant de constatar com Daniel-Teodocion es distancia d'Is-LXX en el valor que dóna al terme ἄρχων. Almenys aquest és el cas de Daniel 10,13.20s, i que cita G. Dellin: «ἀρχοντες signifiquen els éssers superiors que protegeixen els regnes de la terra (popularment identificats amb les poblacions que els formen) i els representen en sentit propi: de llur dignitat i potència en el món dels esperits depèn la situació de llurs pobles en la terra. El d'Israel porta el nom de Miquel; la seva victòria (o la d'aquell que té figura humana) sobre els ἀρχοντες dels perses i dels grecs porta els jueus a dominar aquests pobles. Els ἀρχοντες són, per tant, i en bona part, enemics del poble de Déu: són combatuts per aquell que és semblant a un home, i que més tard serà vist com a Messias, i els ἀρχοντες són combatuts igualment pels aliats de qui porta la imatge d'home, que finalment els venceran»⁵⁵. Tal com veurem més endavant, Daniel-Teodocion recull l'aspecte negatiu d'ἀρχοντες, com a enemic del poble de Déu, i que també es troba en Is-LXX, però difereix d'aquest per la condició ultraterrestre que els concedeix i pel clima fortament apocalíptic que revesteix llur funció.

L'exegesi d'Is-LXX en l'ús del terme ἄρχων no es fa amb criteri exhaustiu (per això no són presentats tots els textos) ni tan sols amb criteri selectiu (per això no són presentats els textos que potser recol·larien i provarien millor la hipòtesi), sinó amb criteri indicatiu:

54. Per a la recta interpretació d'ἄρχων en Daniel-Teodocion no es pot oblidar tota la complicada qüestió sobre els textos preteodocions, sobre la personalitat de l'autor de Teodocion i sobre la data i motiu de suplantació de Daniel-LXX per Daniel-Teodocion. Les lectures teodocianes abans de Teodocion, i que formen el que es pot anomenar l'Ur-Teodocion, sembla que s'hagin de col·locar al s. I a.C. Segons el testimoni d'Ireneu, en canvi, Teodocion seria un efesi prosèlit del judaisme (Iren *AH* III 21,1, a Euseb. *HE* V 8,10). Probablement es tracta d'un jueu de la diàspora, que durant un cert temps, estigué estretament lligat amb el cristianisme; però el seu temperament i la seva formació religiosa el portaren novament al judaisme. Autors com D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila* (Supplements to V.T. X), Leiden 1963, p. 148-154, identifiquen Teodocion amb Jonatan ben 'Uzziel. Teodocion suplantà la versió corrent de Daniel grec, de tal manera que de la versió dels LXX no se'n posseïa sinó un sol manuscrit fins que al 1931 s'hi afegí el testimoni del Chester Beatty Papyrus X. La raó d'aquesta suplantació, desconeguda per st. Jeroni, no es veu del tot. Sembla que tingué lloc a finals del s. III, perquè Jeroni ja la coneix i el Codex Vaticanus la conté, i per això s'havia de tenir per fixada. L'autor de la carta als Hebreus, que quasi sempre segueix fidelment la versió dels LXX, l'única vegada que cita Daniel emprà Teodocion (He 11,33; cf. Dn 6,23). L'Apocalipsi segueix també Teodocion; igualment Mc 14,62. Mt 24,30 i 26,64 segueix els LXX. En pocs casos el N.T. segueix també Teodocion en cites d'altres llibres.

55. G. DELLIN, *a.c.*, col. 487.

presentem uns textos que, i precisament per no ser els «millors», poden ajudar a formar-nos una idea de la mentalitat del traductor. Ens ha semblat que una certa distribució estructural de cada capítol pot facilitar el treure'n certes conclusions. I això sobretot perquè el mot que ens interessa, ἄρχοντες, apareix sempre en un lloc i en una funció de contraposició.

A. Is LXX 3

1. *Lectura espontània*

Una primera lectura espontània del text dóna els següents resultats:

a) *Negativament*, Jerusalem i Judà senten la presència del Senyor poderós (ὁ δεσπότης κύριος σαβαώθ), que opera les amenaces del «dia del Senyor» a base de treure allò que constitueix l'ossatura de la comunitat organitzada: les seves forces físiques i morals. Això significarà la desaparició del pa i de l'aigua, del gegant i de l'home poderós, de l'home de guerra, del jutge, del profeta, del conseller, del sacerdot, del capità de cinquanta, de l'honorable conseller, de l'hàbil artesà, del prudent home de consell. *Positivament*, la presència del Senyor que castiga es fa sentir en posar com a ἄρχοντες joves que menyspreen els altres (v. 1-4). El TM hi coincideix bàsicament, només que els personatges trets de l'escena pel Senyor no hi són descrits d'una manera tan favorable com en els LXX.

b) La presència dels ἄρχοντες significa la *violència* física i moral, la fam i el desgovern: el poble caurà, un home s'aixecarà contra un altre, cadascú contra el seu veí, el jove insultarà el vell, l'home sense honor l'home honorable. Un home agafarà el seu germà o el criat del seu germà i li demanarà que sigui el seu cap, ja que té vestit. Però no ho voldrà ser perquè tampoc no té ni menjar ni vestit (v. 5-7). El TM descriu el desordre pràcticament amb els mateixos termes i li dóna el mateix sentit.

c) Es descriuen les *conseqüències* del mal comportament contra el Senyor i contra el just: Jerusalem i Judà s'ensorren, llurs llençües estan amb la iniquitat (ἀνομία), no són creients (ἀπειθοῦντες).

Per això ara (διότι νῦν) llur força esplendorosa (δόξα) és humiliada, la vergonya va contra ells, que han fet ostentació de llurs pecats com Sodoma. Les maquinacions contra el pobre just (δικαιος) es tornen contra els propis autors (v. 8-11). El TM parla del נבב, que han reptat. No es parla de la maquinació contra el just, sinó que es diu que és proclamat sortós perquè rebrà el premi de les seves obres, contràriament als malvats que rebran el càstig. S'inicia, per tant, una al·lusió a una situació d'opressió en la presentació que en fa el text dels LXX.

d) *Denúncia i judici* contra els dirigents. És descrit el govern dels ἀρχοντες i dels πρεσβύτεροι. El poble oprimint n'és clarament distingit: és el «meu poble» (λαός μου), es la «meva vinya» (ἀμπελών μου), és el «pobre» objecte de violència, d'engany, de rapinya i de desviació (v. 12-15). El TM identifica aquests mals governants en un infant de pit i en les dones. Per tant, el TM sembla historicitzar més el fet de la joventut del dirigent, mentre que els LXX s'ho han pres en un sentit més moral.

e) *Càstigs*. Es parla de la humiliació (ταπείνωσις) que tocarà a les ἀρχουσαι de Sion: joies, vestits, perfums, pintures, tot serà canviat al revés: també aquí la δόξα serà humiliada. Endemés s'hi afegeix el pronòstic de la mort violenta del fill predilecte, estimat, i dels valents (ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος, ὃν ἀγαπήσ), i l'anunci de la solitud d'una Sion humiliada (v. 16-20). El TM diu el mateix, amb la sola diferència que no esmenta la mort del fill ni s'hi refereix, tot posant en lloc seu la mort dels homes i dels valents. Queda, per tant, el dubte o la curiositat sobre la mort d'aquell fill bellíssim i estimat.

2. *Examen dels verbs*

Treure (ἀφαιρεῖν): Aquest verb apareix solament dues vegades (v. 1-18), però és el que dóna moviment a tot el relat. És el verb que introdueix un canvi en un estat de coses fins aleshores existent: la desaparició dels líders normals de la comunitat introdueix un factor de desequilibri càotic. Tanmateix, mentre en el v. 1 el terme de l'acció del Senyor és privació d'una situació positiva, en el v. 18 és la privació d'una situació negativa: els objectes de vanitat, la δόξα simplement humana. En el v. 1 és la privació d'un sosteniment, en

el v. 18 d'una vanitat. Aquest mateix sentit presenta el TM en els dos versets per mitjà del verb רָחַם .

Posar (ἐφιστάναι). Apareix solament una vegada, en el v. 4. La seva importància és deguda a estar estretament lligat a l'acció de «treure»: explica l'aparició d'una classe corrompuda. El verb ἐφιστάναι explica l'acció del Senyor que constitueix els caps de les nacions. És el contrari del que es diu a 1,26:

«I constituiré els teus jutges (ἐπιστήσω τοὺς κριτάς σου) com abans, i els teus consellers com a l'inici; i després seràs anomenada ciutat de justícia, metròpoli fidel Sion»⁵⁶.

En la història d'Israel, fins i tot dels reis nacionals i dels reis de les nacions estrangeres que han oprimint el poble es diu que han estat posats pel Senyor per significar la seva sobirania absoluta. Això ajudarà a la idea que tota autoritat, encara que sigui mal exercida, ve de Déu. El drama que veuen tant els LXX com el text masorètic és que un poble s'ensorra a causa d'aquests caps que ha posat el Senyor.

Humiliar (ταπεινοῦν). El verb, el llegim tres vegades: v. 9 en forma passiva i tenint per subjecte la δόξα dels ἄρχοντες; en el v. 17, en forma activa, i tenint com a subjecte el Senyor que «humilia» les ἄρχουσai; i el v. 26, on té probablement com a subjecte passiu ἰσχύοντες. L'ús d'aquest verb senyala en aquests versets la resposta del Senyor a un domini sense respecte a Déu i al poble. L'únic κύριος és Déu⁵⁷.

Dominar (κυριεύειν). Aquest verb es llegeix dues vegades: v. 4 i 12. En ambdós casos revesteix un sentit negatiu: «dominar amb violència», violència física i moral. Es veu pels altres verbs que defineixen l'actuació dels governants, dels ἄρχοντες: rapinyar, enganyar, estafar (καλαμάομαι, ἀπαιτέω, πλανᾶω), verbs que apareixen en el mateix verset 12. Amb aquest verb, per tant, el traductor defi-

56. Cf. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Trad. i adapt. de l'obra de W. BAUER per W.F. Arndt i F. Gingrich, Chicago 1957, a la p. 331, sota la veu ἐφιστημι, diu: «Be over, be in charge of as a leader or overseer.» Encara que només registri l'ús intransitiu, illumina el sentit que li pot donar el traductor grec en Isaïas.

57. Aquest verb és emprat sovint per Is-LXX. Cf. 40,4: «Tota vall serà emplenada, però tota muntanya i turó serà humillat (ταπεινωθήσεται); 2,11. «... ταπεινωθήσεται τὸ ὕψος τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑψωθήσεται κύριος μόνος. Ho resumeix bé aquest judici: «Besonders bedeutsam ist die Fülle der Aussagen, in denen Gott Subjekt des Handelns ist, gehört zu seinem Handeln in der Geschichte, wie es Israel erfährt, genau so wie er Niedrige erwählt und erhöht» (W. GRUNDMANN, ταπεινώω: TWNT VIII, 16ss).

neix la principal característica dels ἄρχοντες.⁵⁸ Tots aquests verbs matisen el caràcter de violència del verb principal κυριεύω. El verb καλαμάομαι, de què el TWNT no diu res, ni n'entra l'arrel, significa «acabar de despullar algú»⁵⁹. És un verb que s'inspira del treball de recollecció sigui dels fruits dels arbres, sigui de la sega. Sempre significa repassar: una vegada segats els camps, una vegada collides les olives, quan es torna a passar per recollir el que pot haver restat, això és el que defineix καλαμάομαι. Cf. Is 24,13, l'únic altre text que es llegeix en aquest profeta:

«Així s'esdevindrà a la terra enmig de les nacions. Com quan algú sorolla l'olivera, així els sorollaran, però la collita ja havia estat feta.»

El segon verb, ἀπαιτέω, indica igualment aquest matis de violència, d'opressió: «xigir peremptòriament»⁶⁰. Recorda l'exhortació de Dt 15,2 de condonar al pobre:

«Heus ací en què consisteix la condonació: Tot creditor que tingui una penyora a la seva disposició condonarà el que ha pactat amb el seu proïsme per mitjà de la penyora: No ha de fer pressió sobre el seu proïsme ni sobre el seu germà quan (el deutor) haurà apel·lat a Jahveh per la condonació.»

Per tant, la conducta dels ἄρχοντες ofèn directament la normativa de la Torah. En Is 9,4, on es llegeix un afegitó que manca en el TM, es diu que la vinguda del rei messiànic significarà el trencament de la verga dels exactors (τῶν ἀπαιτούντων). Igualment en Is 14,4

58. És ben significatiu que les sis vegades que Is-LXX empra el verb κυριεύω té sempre com a subjecte l'home i també sempre revesteix un sentit negatiu. En 7,18 és el domini de les mosques, tot fent una al·lusió a Egipte, tradicional enemic d'Israel. En 14,2 el matis de violència és igualment present en l'ús de κυριεύω. Això mateix en 42,19. Val la pena de citar 19,4, on aquest sentit es manifesta d'una manera ben palesa: «Lliuraré Egipte en mans d'homes, dominadors cruels, i reis cruels els dominaran; així diu el Senyor dels exèrcits»:

59. Cf. J. PLANCHE: «Achever de dépouiller quelqu'un; lui ôter ce qui lui restait après avoir été dépouillé par d'autres» (*Dictionnaire Grec-Français*, París 1824, p. 502). Aquest verb es llegeix només sis vegades en els LXX, i sempre revesteix l'accent d'una persona o d'un grup de persones dues vegades privats dels béns o de la vida, o bé els arbres dues vegades objecte de collita: Dt 24,20, on s'exhorta a deixar una mica de fruit perquè hi pugui tornar a passar l'estranger, l'orfe o la vídua a «recollir»; Sir 30,25; Jt 20,45 on es diu que acabaren de matar els que quedaven del grup; Jr 6,9 la recerca del que pugui haver quedat en la vinya després de feta la verema.

60. Aquest verb apareix 12 vegades en els LXX, d'elles 4 en Is: 9,4; 14,4; 30,33 i en 3,12, el text que comentem. G. STÄHLIN, *TWNT I* 193-194, no diu pràcticament res de l'ús que en fan els LXX, solament cita Dt 15,2. Però té més importància del que pogué significar la poca atenció que se li concedeix.

l'allusió al rei de Babilònia com *ὁ ἀπαιτῶν* és una interpretació del traductor, preocupat per les vexacions fiscals i per les violències contra els «pobres» dels seu poble. En l'altre text, Is 30,33, es veu com el traductor, portat per un sentit de «simetria», converteix el gran exactor (*ὁ ἀπαιτῶν*) en el gran exigít (*ἀπαιτηθήση*), i això abans de temps. També aquí el traductor interpreta el text hebreu, que és diferent ⁶¹.

El tercer verb que defineix la conducta violent del ἄρχοντες respecte de la comunitat, que el Senyor anomena «poble meu» és *πλανάω*: és la violència moral dels governants el que defineix aquest verb. En l'ús que Is fa en altres textos es veu l'accent especial que hi posa ⁶². Així, per exemple, 30,20, allà on el text hebreu diu «els teus ulls veuran el teu mestre» (*עֵינֶיךָ רְאוּ מוֹרֶיךָ*), el traductor ho formula negativament, venint a significar que sabran distingir els falsaris:

«I el Senyor us donarà pa d'aflicció i aigua escassa i ja no se t'acostaran els qui t'enganyen (*πλανῶντές σε*); perquè els teus ulls veuran els qui t'enganyen».

Però tots aquests verbs del v. 12, que indiquen violència física i moral, reben encara un nou matís quan es diu dels qui practiquen tals accions que a més encara proclamen sortós el poble oprimít. Aquí trobem un altre verb que tampoc no existeix en el TM. El sentit exacte ens el dona l'altre únic text on és igualment emprat, Is 9,16:

«I hi haurà els qui proclamaran sortós aquest poble tot enganyant-lo, i enganyen per devorar-los» (*καὶ ἔσονται οἱ μακαρίζοντες τὸν λαὸν τοῦτον, πλανῶντες, καὶ πλανῶσιν ὅπως καταπίνωσιν αὐτούς*).

Aquest matís d'ensanyar per «devorar» manca en el corresponent TM. També aquí l'accent en una acció de despullar el pobre és mar-

61. A través d'aquest verb es veu la importància que té per al traductor la servitud econòmica a què es veia subjectada la població jueva. No podem oblidar, per exemple, en la hipòtesi que la versió d'Is sigui d'aquest temps, que la política d'hellenització d'Anctioc IV significà un augment de les despeses i la consegüent política d'imposicions tributàries, que havien de gravar i exasperar la població jueva de Palestina.

62. Cf. H. BRAUM, *πλανάω*, TWNT VI 230ss, on es pot veure com tant en la grecitat clàssica com en l'alexandrina revesteix quasi sempre el sentit de «desviar, portar a l'error» en sentit moral i religiós. Així en Dt 13,6; 2R 21, 9 etc. es diu dels falsos profetes i reis, que desvien la comunitat. D'una manera irònica, en Is 41,29 es diu dels ídols: «De fet, són els vostres factors (*ποιῶντες*) i els qui us fan anar errats (*πλανῶντες*).» Igualment aquí els LXX difereixen del TM, que llegeix: «Fixeu-vos, tots ells no són res, i res no són llurs paraules, i vent i vacuítat llurs ídols».

cat i constitueix un nou indicatiu del que preocupava al traductor⁶³.

Jutjar (καθιστάναι εἰς κρίσιν). És una idea important del «dia del Senyor» que ha de canviar aquest estat de coses. El concepte és expressat de tres maneres diferents: v. 13a: καταστήσεται εἰς κρίσιν κύριος; v. 13b: στήσει εἰς κρίσιν τὸν λαὸν αὐτοῦ; v. 14: αὐτὸς κύριος εἰς κρίσιν ἤξει. Encara que el v. 13 digui que el Senyor entrarà en judici contra el seu poble, pel que segueix s'entén el poble de les autoritats, aquella part de poble que té el govern. De fet, es distingeix clarament pel que precedeix (v. 12, on dues vegades es diu λαὸς μου) i pel que segueix al v. 14, on explícitament es posa el judici del Senyor contra els ἄρχοντες per defensar el poble.

Tractar injustament (ἀδικεῖν). Aquest verb defineix amb més claredat que els altres la complexitat de l'obra dels ἄρχοντες contra els πτωχοί que aquí, en el v. 15, són identificats explícitament amb el poble. El verb ἀδικέω en Isaïas apareix 9 vegades⁶⁴. En tots aquests casos (1,17; 10,20; 23,12; 25,3.4; 51,23; 65,25; i en Sal 17,8) es tracta de la negació dels drets del débil i del pobre. En 1,17 és una exhortació a alliberar a qui ha estat objecte d'injustícia, a qui no s'han reconegut els seus drets. En 10,20 es parla d'un Israel que serà alliberat dels qui l'han tractat amb injustícia. En 25,3 el poble pobre i els qui han estat objecte d'injustícia beneiran el Senyor que els salva (διὰ τοῦτο εὐλογήσει σε ὁ λαὸς ὁ πτωχός, καὶ πόλεις ἀνθρώπων ἀδικουμένων εὐλογήσουσί σε) etc. Aquest sol verb, on en tots els casos en què apareix modifica quasi sempre al text hebreu, és un element determinant per copsar la fisonomia que el traductor grec d'Isaïas vol donar als ἄρχοντες. S'hi percep l'atenció minuciosa de la versió que augmenta la maldat dels dirigents, més durament tractats que en el TM⁶⁵.

El verb que en el v. 15 està en paral·lelisme completiu amb ἀδικέω és καταισχύνω. L'accent d'aquest verb no està tant en la condició psicològica del qui passa la vergonya, del qui l'ha de sofrir, sinó

63. G. BERTRAM no ha entès el sentit de μακαρίζω quan comenta, a propòsit del nostre text: «Menschen können mit ihrem Urteil allzu leicht in die Irre gehen: Js 3,12; 9,15» (TWNT IV, sota la veu μακαρίζω, col. 368, ratlla 20). No incorren en l'error, sinó que hi fan incórrer els altres, i això per malícia.

64. Després del llibre dels Salms, on es llegeix 11 vegades, el traductor d'Isaïas és el qui l'empra més. Fa estrany la poca importància i el poc espai que G. SCHRENK concedeix a la forma negativa ἀδικέω, en el seu article al TWNT II, 187, que entra sota la veu δίκαιος. En canvi, fa unes observacions avinents, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* 17, sota la veu ἀδικέω. En la forma transitiva diu: «treat someone unjustly».

65. Cal retenir aquesta vinculació en Is-LXX entre ἀδικέω i πτωχός. És una vinculació repetida, que ajuda a definir millor la comunitat que hi ha en la ment del traductor. També cal retenir que el subjecte d'ἄρχοντες és sempre el dirigent, τῶν ἀρχόντων.

en la situació externa en què es troba i que li porta aquest sentit de vergonya. Probablement hi ha un accent religiós. L'opressió dels poderosos significaria que és vana la fe i l'esperança⁶⁶.

Autoexaltar-se (ὕψοῦσθαι). Is-LXX, que després del llibre dels Salms és qui més usa aquest verb, quan hi defineix l'autoexaltació, la presenta com un fet d'impietat envers Déu i de violència contra els semblants⁶⁷. Un text que il·lustra bé aquest sentit és Is 10,15, on és ridiculitzat el poder violent d'Assíria:

«Per ventura es glorificarà (δοξασθήσεται) la destrat sense el qui hi talla? O s'exaltarà (ὕψοῦσεται) la serra sense el qui la fa anar?... Però el Senyor dels exèrcits canviarà el teu honor en desonor (τιμήν ἀτιμῶν) i en foc abrusant serà encesa la teva glòria (δόξαν).»

Tot fent entrar les dones en aquesta acusació, en vol fer veure la culpabilitat total de la família dirigent. El verb «exaltar» (ὕψοῦν) està en contraposició amb «humiliar» (ταπεινοῦν), que en aquests versets 16-26, dedicats a les dones, apareix dues vegades.

El TM dona menys responsabilitat «teològica» al comportament de les dones. Així, per exemple, el verb «humiliar» no hi apareix. Tampoc no hi apareix aquest joc entre «exaltar» (ὕψοῦν) i «glòria» (δόξα) i «humiliar» (ταπεινοῦν) i «glòria» (δόξα)⁶⁸. El traductor viu els temps en què hi ha l'autodivinització del rei.

Desobeir (ἀπειθεῖν). Aquest verb apareix en el v. 8 en forma de participi present: ἀπειθοῦντες. El traductor sembla posar aquí el pes d'unes responsabilitats denunciades en tot el capítol. Aquest participi de present expressa la causa i introdueix l'explicació, com sovint trobem en la greccitat clàssica⁶⁹. Explicació que en el corresponent he-

66. Aquest sentit d'humiliar es veu igualment en l'ús passiu del verb. Així, per exemple, Is 50,7, on el pobre expressa la seguretat d'escapar-se de la humiliació, aquest pobre per excel·lència que és el Servent del Senyor: καὶ κύριος κύριος βοηθός μοι ἐγενήθη, διὰ τοῦτο οὐκ ἐνετράπην, ἀλλὰ ἔθηκα τὸ πρόσωπόν μου ὡς στερεὰν πέτραν, καὶ ἔγνω ὅτι οὐ μὴ αἰσχυνθῶ. Així la seva fe i la seva esperança davant dels homes no apareixeran com vanes.

67. I apareix com a sinònim de la ὕβρις: 9,8; 10,12.

68. Per completar aquesta idea s'haurien de llegir aquells textos en què el verb ὕψοῦν és sinònim de δοξάζειν: 2,11.17; 5,16; 12,4.6; 30,18; 33,10. Defineix el presentar-se de Déu en els esdeveniments amb la seva «exaltació». Is-LXX veu una usurpació en la conducta dels governants amb què s'atribueixen l'ὕψωμα i la δόξα. Aquesta és la ὕβρις que reverteix contra els pobres i que Déu castiga severament. Per això, la conducta de les dones en Is 3,16-26 no és vista com a simple vanitat femenina, sinó com una vanitat arrelada en la ὕβρις d'unes ἀρχουσαι que no reconeixen l'autèntic κύριος.

69. Cf. J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, París 1972, p. 130: «Le participe

breu és reservada a la forma למרות עני כבודו, i que es podria traduir: «essent així que són rebels a l'esguard de la seva majestat». Per tant, el desordre, les injustícies contra el pobre poble d'Israel vénen d'una prèvia ruptura teològica. Això ajuda a presentar els ἄρχοντες com a ἄνομοι.

3. Els personatges

a) *El Senyor* (κύριος): És esmentat set vegades explícitament (v. 1.8.13.14.16.17.18) com a tal; una vegada és anomenat θεός (v. 17). En el v. 1 és qualificat de δεσπότης i de κύριος σαβαώθ per indicar que ell és l'autèntic amo pedorós. Deu vegades és subjecte de verb (v. 1.4.12.13.14.15 — on és implícit, com en el v. 12-16.17.18). En aquest daltabaix d'una societat que ha de fer front a la mala conducta dels ἄρχοντες, el Senyor és qui posa i deposa, qui defensa el poble humil, qui crida a judici els ἄρχοντες i humilia les ἀρχουσάου. El TM dóna igualment la preeminència a Jahveh, que apareix a vegades explícitament. Dues vegades (v. 1.15) com יהוה צבאות⁷⁰.

b) *Els governants* (ἀρχοντες): Explícitament es llegeix només dues vegades (v. 4.14), però és el subjecte de 15 verbs (v. 8.9.10.12.14.15). Endemés són complement de verb en el v. 4, on es diu que el Senyor els posa com ἀρχοντες; en el v. 9, on llur δόξα és humiliada i on senten la vergonya del rostre. En el v. 11 on és definit com a destinatari de les seves obres. En el v. 14 són el complement del judici punitiu del Senyor.

Al costat del moviment que imposen els verbs per jutjar el rol determinant que juguen els ἀρχοντες en el text, s'han de tenir en compte els qualificatius que se'ls reserva. Respecte dels verbs, en primer lloc es fa constar que han estat *imposats* pel Senyor (v. 4), però li *resisteixen amb llur rebel·lió* (v. 8); no solament això, sinó que *fan*

présente souvent les circonstances entourant l'action comme étant la cause de cette action.»

70. En el v. 1 la paraula δεσπότης no tradueix cap terme hebreu. Aquest terme que apareix poques vegades en els LXX (en Is solament en 1,24; 3,1; 10,33) no revesteix molta importància. La idea de força, els LXX ja la veuen en el simple κύριος, i en això s'adeqüen plenament a la mentalitat jueva que no necessita qualificatius per presentar Déu com a poderós i Senyor del món i de la història. És un fet testimoniatiu per la història. Tanmateix, quan es llegeix, quasi sempre forma la composició ó δεσπότης κύριος σαβαώθ, que tradueix יהוה צבאות ארון. Cf. H. RENGSTORF, δεσπότης a: *TWNT* II 45s.

ostentació pública dels pecats més greus (v. 9), cosa que significa la vergonya de llur consciència, la humiliació de llur δόξα⁷¹ i l'autodestrucció (v. 9). Es podria dir que fins aquí el text descriu l'anormalitat de les relacions dels ἀρχοντες amb el Senyor i amb llur pròpia consciència. Dels v. 10-15 són especificades les seves actuacions contra el pobre poble. Però ja abans, al v. 4, on després de dir que han estat posats pel Senyor, afegeix immediatament, i quasi amb una síntesi anticipada, que *dominaran amb violència*. En el v. 10 s'exposa el programa d'*empresonar el just*⁷². Amb aquest domini violent despullen el poble pobre a base d'exigir-li més que no pot; l'enganyen amb bones paraules i el desvien moralment (v. 12). Això significa cremar la vinya del Senyor i omplir les pròpies cases amb els robatoris fets als pobres (v. 14). No fan justícia al pobre, l'humilien públicament (v. 15). L'acció dels ἀρχοντες, per tant, és presentada com la contraacció del Senyor a favor del poble, la usurpació de la δόξα divina, la destrucció de la pròpia consciència.

El traductor d'Is defineix els ἀρχοντες no solament per mitjà del que fan, sinó també del que són. En primer lloc, son νεανίσκοι, que pel context revesteix un sentit negatiu. De per si «immaduresa», però que resta oberta a accions blasmables⁷³. En Pr 22,15 es diu:

«La follia (ἄνοια) és arrapada al cor del jove (νέου), però el bastó i la ciència són lluny d'ell»⁷⁴.

71. El text dels LXX difereix considerablement en aquest verset del TM, que parla del כבוד de Jahveh: למרות עני כבודי = «per resistir l'esguard de la seva manifestació poderosa». Hi veiem l'accent antropocèntric de la versió.

72. Les cinc vegades que Is-LXX usa aquest verb significa sempre el mateix: «empresonar». El verb δεῖν sembla indicar, en el nostre text, tot el conjunt d'accions físiques i morals de què és objecte el poble pobre de part dels dirigents.

73. Is-LXX té vuit vegades el mot νεανίσκος (3,4; 9,17; 13,18; 20,4; 23,4; 31,9; 40,30; 62,53); mai no empra el terme νεῖνις. Llevat de 9,17 i 31,9 que llegeixen el terme en sentit de soldat, en els altres textos significa simplement jove, sense cap matís de debilitat moral o d'immaduresa. Tanmateix, en els LXX es troben textos amb aquest sentit, per bé que no es llegeix νεανίσκος. Així, per exemple, Dt 1,39: «I tot noi jove, que avui no conexi ni el bé ni el mal...» Nm 14,23: «Certament que ells (els jueus del desert) no veuran la terra que vaig prometre a llurs pares; però llurs fills que són aquí amb mi, tots els qui no concixen ni el bé ni el mal, tota la joventut sense experiència... (πᾶς νεώτερος ἄπειρος)».

74. Aquesta convicció és molt present en la grecitat clàssica. Cf. J. ΒΕΗΜ, νέος TWNT IV 901. Però ja en la mateixa Bíblia aquest recel enfront dels joves adquireix accents ben particulars en textos com 2Cr 13,7: «I se li ajuntaren (Jeroboam) gent abominable, transgressors, i prevalgué sobre Roboam, fill de Salomó, mentre aquest era encara jove i tímid de cor (νεώτερος καὶ δειλός τῆ καρδία) i no el va resistir».

El TM és possible que faci allusió a la joventut d'Acáz, encara que d'una manera genèrica.

La segona qualificació que reben els ἄρχοντες, després de la de νεανίσκοι és ἐμπαίχται. Aquest terme és un hapaxlegómenon. En canvi, el verb ἐμπαίζω tradueix bastantes vegades el verb hebreu לָלַץ en la forma hitp⁷⁵. Però el sentit del verb no sembla correspondre plenament al del substantiu. De fet, לָלַץ és traduït per la Vg «effeminati», mentre els diccionaris hebreus posen sempre «petulància»⁷⁶. L'accent dels LXX més que en la ineptitud⁷⁷, és posat en el comportament fraudulent dels ἄρχοντες. Això, sembla confirmar-ho el v. 12: on el TM es lamenta novament perquè el poble és governat per una criatura (ἵππ) i per les dones (cosa que fa més probable l'allusió a la casa d'Acáz), els LXX llegeixen:

«Poble meu, els vostres exactors us deixen pelats i els qui us exigeixen peremptòriament us dominen amb violència; els qui us diuen sortosos us desvien i perverteixen el camí dels vostres passos» (λαός μου, οἱ πράκτορες ὑμῶν κατακλιῶνται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἀπαιτοῦντες κυριεύουσιν ὑμῶν· λαός μου, οἱ μακαρίζοντες ὑμᾶς πλανῶσιν ὑμᾶς καὶ τὸν τρίβον τῶν ποδῶν ὑμῶν ταράσσουσιν).

Aquest verset, el més targúmic i midràshic de tot el capítol, ilustra el significat que pot tenir el terme, ἐμπαίχται. A això cal afegir que el verb ἐμπαίζω forma part d'un nombrós grup de termes que indiquen menyspreu i desestima del Senyor i del seu poble, a base d'una actitud que neix de la ὕβρις. En els llibres dels Macabeus l'acció d'ἐμπαίζειν és com una prova a què són sotmesos els justos jueus per part dels impius. En 2M 8,17, es tracta de la ὕβρις contra el Temple, dels maltractes a què és sotmesa la ciutat de Jerusalem i de l'abolició de les seves institucions. Aquí veiem com els esdeveniments han forçat a donar un sentit que certament no es troba en els textos veterotestamentaris escrits en hebreu⁷⁸.

75. Certament que el verb לָלַץ quan els LXX el tradueixen per ἐμπαίζω és en contextos que signifiquen «burlar-se». Així en Nm 22,29 la somera que es burla de Balaam; en Ex 10,2 on els miracles del Senyor despisten els egipcis; en Is 33,4 revesteix igualment aquest sentit d'enganyar.

76. Cf. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1962, p. 205.

77. Aquest aspecte és el que recullen versions com: «persone capricciose» (A. PENNA, o.c., p. 66) «niños caprichosos» (F. ASENSIO, *Isaías. La Sagrada Escritura*, Madrid 1970, p. 247), probablement perquè tenen en compte l'allusió a la casa d'Acáz.

78. Cf. G. BERTRAM, ἐμπαίζω, *TWNT* V 632.635. Aquest autor remarca el caràcter passionístic jueu d'aquests escrits, i que facilitarà que el verb quedi reservat en el N.T. per definir la passió de Crist. El desenvolupament d'aquesta terminologia és més explicable en situacions com la de la persecució sota Antíoc IV Epifanés.

La tercera qualificació que reben ἀπειθοῦντες, ja ha estat estudiada en parlar dels verbs. Per al traductor és important de presentar-los lluny de Déu per poder explicar després per què estan lluny i contra el poble. Aquí revesteix el mateix sentit que en 1,23:

«Els teus prínceps són rebels, companys de lladres, cobejosos de regals, cercadors de retribucions, però no fan judici a favor de l'orfe i no atenen al judici a favor de les vídues» (οἱ ἄρχοντες σου ἀπειθοῦσι, κοινωνοὶ κλεπτῶν, ἀγαπῶντες δῶρα, διώκοντες ἀνταπόδομα, ὄρφανοὺς οὐ κρίνοντες, καὶ κρίσιν χηρῶν οὐ προσέχοντες).

Aquest és el mateix sentit que revesteix en el nostre capítol tercer. Is-LXX, que és qui empra més ἀπειθέω li dóna sempre un sentit teològic⁷⁹. Això ajuda a entendre per què Is LXX manifesta aquesta tendència a mostrar els ἄρχοντες com a pagans.

Una quarta qualificació reservada als ἄρχοντες és la que llegim al v. 11: ἄνομοι. En l'ús d'aquest terme el traductor d'Is tendeix a reservar-lo als pagans que governen el seu poble. Només cal llegir els quatre versets del capítol primer en què apareix el terme:

«Ai de la gent pecadora (ἀμαρτωλόν), del poble ple de pecats; nissaga perversa (σπέρμα πονηρόν), fills sense llei (υἱοὶ ἄνομοι)...» (v. 4). En el v. 25 del mateix c. 1 es llegeix: «I portaré la meua mà damunt teu i cremaré perquè hi hagi netedat. Però destruiré els rebels (ἀπειθοῦντας) i trauré de tu els sense llei (ἀνόμους)»; segueix en el v. 28: «I seran esclafats els sense llei (ἄνομοι) juntament amb els pecadors (ἀμαρτωλοὶ) i els qui abandonaren el Senyor seran consumits.» I conclou en el v. 31: «I llur força serà com una fulla de palla i llurs obres com una espurna, i seran cremats els sense llei juntament amb els pecadors (οἱ ἄνομοι καὶ οἱ ἀμαρτωλοὶ) i no hi haurà ningú per apagar.»

Mentre el TM parla de tot el poble, encara que indiqui la responsabilitat dels dirigents, el traductor quan empra ἄνομος es refereix als prínceps, als ἄρχοντες. Hi ha una identitat entre ἀπειθοῦντες - ἄνομοι - ἀμαρτωλοὶ. Aquesta identitat ajuda a descobrir la mentalitat del traductor. És un terme que no té un corresponent en l'hebreu⁸⁰. No diu una relació tan directa amb la Llei com en el con-

79. Cf. 1,23,25; 8,11; 30,12; 33,2; 36,5; 50,5; 59,13; 63,10; 65,2; 66,14. El Servent del Senyor serà aquell que no es mostrarà rebel (50,5).

80. Això pot ajudar a entendre per què en el judaisme ἄνομος o bé οἱ ἄνομοι defineix sovint els gentils, fàcilment considerats com a pecadors (ἀμαρτωλοὶ). En els Salmos de Salomó es troben al·lusions ben significatives en ordre al valor que ἄνομος pot tenir en Is-LXX. Cf. *Salm de Salomó* 17,18: «Foren dispersats per tota la terra per homes sense llei» (εἰς πάσαν τὴν γῆν ἐγενήθη ὁ σκορ-

cepte veterotestamentari de Torah. És a dir, la condició de pecador, de l'ἄνομος, i que els LXX no amaguen, no diu necessàriament relació directa amb la νόμος⁸¹. El text dels LXX lliga explícitament la definició ἄνομος, reservada als ἄρχοντες, amb el programa que preparen immediatament en el v. 10:

«Empresonem el just (δικαιον) perquè ens és una nosa. Així ens menjarem les obres de les seves mans.»

El que permet de veure l'estreta contraposició ἄνομος - δίκαιος. D'aquesta conspiració contra el just en dona igualment testimoni el macarisme estratègic registrat en el v. 12, com una nova manera per caçar el just. Aquí és també notable la diferència de la versió grega respecte del text hebreu. El TM parla d'una manera gnòmica: «Sortós el just, que li anirà bé! Menjarà el fruit de les seves obres»⁸² (v. 10). En el v. 11, en canvi, es fa la contraposició: «Ai de l'impíu, que li anirà malament, l'atenyaran les malifetes de les seves mans» (v. 11). En els LXX, contràriament, són els ἄρχοντες els qui proclamen sortós δίκαιος, amb la finalitat d'enganyar-lo: no simplement per apoderar-se dels seus béns materials (v. 10), sinó també espirituals i religiosos (v. 11). Són aquests canvis que demostren la intenció del traductor de colpir directament els opressors dels pobres, dels πτωχῶν. Els ἄρχοντες són denunciats pels seus crims socials i religiosos.

En això apareix la clara contraposició κύριος - ἄρχοντες, que es defineixen segons la seva manera respectiva de comportar-se amb el poble. Protagonista i antiprotagonista entren en escena per unes circumstàncies diferents de les que suposa el text hebreu. És a causa d'aquesta opressió social i religiosa que el Senyor entra en judici, segons diuen els v. 14-15, que coincideixen en l'hebreu i el grec, llevat que els LXX ometen, a l'acabament del v. 15, el נאם־אדני יהוה צבאות. Proba-

πισμὸς αὐτῶν ὑπὸ ἀνόμων). I també és il·lustratiu *Salm de Salomó* 17,11: «El sense llei (Pompeu) devastà la nostra terra» (ἠρήμωσεν ὁ ἄνομος τὴν γῆν ἡμῶν). Aquest ús del terme ἄνομος ajuda a entendre el que en fan els LXX en la polèmica contra Antíoc IV. De fet, és la intervenció dels romans el 63 a.C. que originà aquests salms. El poeta veu en els romans l'instrument providencial per a la desfeta de la dinastia dels asmoneus, dinastia il·legítima. Aquests són acusats d'usurpadors, de lliurar-se a tota mena de vicis (17,8; 8,8ss). L'autor encarna l'ideal dels fariseus, que anomena ἄγιοι, mentre que els asmoneus són anomenats ἄνομοι i ἁμαρτωλοὶ (17,37-40).

81. Cf. W. GUTBROD, *ἀνομία*, *TWNT* IV 1077-78. On fa notar que la majoria de vegades ἀνομία tradueix el terme hebreu נין: «Und da ist es freilich charakteristisch, dass ἀνομία zu einem Hauptausdruck für die Sünde wird.»

82. Cf. W.L. HOLLADAY, *Isa. III, 10-11: An Archaic Wisdom Passage*, a *VT* 18 (1968) 481-487. És un procediment exhortatiu a base de recordar la doctrina de la retribució. Així, per exemple, Pr 12,21.

blement per lligar més estretament amb els versets que segueixen, on són recriminades les ἄρχουσαι, quasi en una línia de participació paral·lela.

c) *El poble* (λαός): és el tercer actor per importància. És ell qui explica la intervenció punitiva del Senyor contra els ἄρχοντες a causa del comportament de violència física (empresonament, robatori dels seus béns, impostos exagerats), moral (anomenen sortós el pobre, l'enganyen) i religiosa (desvien les seves sendes), el consideren una nosa en tots sentits. En el nostre capítol tercer λαός apareix 6 vegades. En el v. 5 es parla d'un λαός que es lliura a la violència. El fet que això es digui immediatament després del v. 4, on es parla de l'inici del govern dels ἄρχοντες sembla que es vulgui indicar que el λαός és més víctima del desgovern, que no pas responsable de la seva conducta. És una violència en el poble que es presenta lligada amb el fenomen de la manca de vestit, de mejar i de beure⁸³.

En el v. 12 el λαός s'identifica amb el δίκαιος del v. 10. Apareix contraposat amb els ἄρχοντες, que en els LXX són qualificats d'òxactors (πράκτορες), que despullen el pobre del poc que li resta (καλαμῶνται), d'extorsors (ἀπαιτοῦντες) que dominen amb violència (κυριεύουσιν), que l'afalaguen amb benediccions (μακαρίζοντες) per enganyar-lo i per pervertir-lo de les seves sendes (... πλανῶσιν ὑμᾶς, καὶ τὸν τρίβον τῶν ποδῶν ὑμῶν τaráσσουσιν). Aquesta contraposició és encara més enfortida pels dos vocatius amb què els LXX fan parlar el Senyor tot adreçant-se a Israel: λαός μου, amb el pronom possessiu, que destaca la pertinença especial al Senyor. El TM només té el vocatiu la segona vegada, i només la segona vegada empra la segona persona en parlar el Senyor al poble. Petita diferència que acusa la tendència constant del traductor grec d'Is 3,12a: λαός μου, οἱ πράκτορες ὑμῶν καλαμῶνται ὑμᾶς - בו ילשי ב שש נ' ללעו כבו⁸⁴.

83. S'ha de tenir en compte que el sentit bàsic de λαός en els LXX no és el de «gent», «població», sinó de «poble», en el sentit d'«unitat nacional». Sovint indica la «comunitat nacional» com a distinta dels seus caps i de les seves classes dirigents. Però, a voltes, com passa en Is 3,14, pot també significar el poble com a classe dirigent. En aquest cas, doncs, es pren una part del λαός. La distinció que generalment fan els LXX entre el terme λαός i ἔθνος, i que ja havia estat preparada per l'hebreu, troba el seu fonament en la teologia de l'aliança: Israel és el poble de Déu. Allò que importa no és la paraula λαός com a tal, sinó λαός θεοῦ. És d'aquí que adquireix tot el seu valor també el simple ús de λαός com a apellatiu d'Israel. Amb λαός s'entén, així, la comunitat nacional israelita, segons el principi religiós que la motiva i qualifica. Cf. H. STRATHMANN, λαός, *TWNT* IV 33-34.

84. Endemés, els LXX abandonen aquesta referència al govern d'un noi i d'unes dones perquè probablement la trobaven excessivament restringida

En el v. 13 mentre el TM diu que Jahveh s'ha alçat per querellar-se i per jutjar els pobles (עמיון יריב יהוה ועמד יריב), els LXX en canvi diuen que s'aixecarà per jutjar el seu poble (ἀλλὰ νῦν καταστήσεται εἰς κρίσιν κύριος, καὶ στήσει εἰς κρίσιν τὸν λαὸν αὐτοῦ). No és un judici contra les nacions (עמיון), sinó contra la nació. El mal d'Israel no és a fora, com podia semblar per la lectura del TM, sinó que és a dins. Els LXX enfatitzen encara l'aplicació a base de la conjunció adversativa ἀλλὰ i de l'adverbi νῦν, partícules que manquen en el text hebreu. Aquesta allusió directa al judici contra el poble (λαός) no disminueix la contraposició ἄρχοντες - δίκαιος. Aquí poble s'ha d'entendre com la part dels poderosos del λαός. Això apareix ben clarament gràcies al paralelisme amplificatiu del v. 14, on s'especifica quina part del λαός sigui aquesta: els ἄρχοντες i els πρεσβύτεροι que han cremat la vinya del Senyor formada pels pobres: αὐτὸς κύριος εἰς κρίσιν ἤξει μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ. ὑμεῖς δὲ τί ἐνεπυρίσατε τὸν ἀμπελῶνά μου, καὶ ἡ ἀρπαγὴ τοῦ πτωχοῦ ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν; τί ὑμεῖς ἀδικεῖτε τὸν λαόν μου, καὶ τὸ πρόσωπον τῶν πτωχῶν καταισχύνετε. Resta, per tant, clara la distinció: la part dels pobres i la part dels poderosos que formen el λαός: és contra aquesta segona part que s'aixeca el Senyor⁸⁵.

La primera qualificació, per ordre de versets, que es dona al λαός protegit pel κύριος i fet objecte de violència per part dels ἄρχοντες, és la de δίκαιος (v. 10). És un adjectiu que en la predicació profètica és aplicat al poble pobre i vexat. En Is 60,21 el poble de la dispersió és definit com a δίκαιος. En 5,22-23 i 29,21 es fa la contraposició entre els dirigents ἄρχοντες i el poble δίκαιος:

«Ai dels vostres forts, dels qui beuen el vi i dels poderosos que bregen begudes fortes, que justifiquen un malvat a causa de regals, però arrassen la causa justa del just» (5,22-23).

En Am 2,617 apareix clara la identificació entre «just» i «pobre»:

al fet històric de la casa d'Acaz. La mutació introduïda no simplement actualitza el text, sinó que la descripció dels ἄρχοντες es fa molt més dura.

85. A més de l'èmfasi que representa en el v. 13 l'afegit del ἀλλὰ νῦν, els LXX mantenen l'accent emfàtic a base de l'αὐτὸς del v. 14, i que marca encara més la contraposició κύριος i ἄρχοντες. Potser tampoc no és indiferent que els participis hebreus צַדִּיק וְיָסוּרִים, emprats en forma atributiva, i, per tant, atemporal, siguin traduïts pels LXX en futur (καταστήσεται — στήσει), cosa que encaixa més amb la situació sociopolítica del moment del traductor.

«Així parla el Senyor: Per tres pecats d'Israel i per quatre no me n'apartaré perquè vengueren el just (*δίκαιον*) per argent, el pobre (*πένητα*); literalment: «el qui es guanya diàriament el pa»⁸⁶ per sandàlies.»

Per tant, el *δίκαιος* del nostre text, Is 3,10, implica una forta connotació d'indigència, al costat de la idea que és qui compleix els seus deures envers Déu. D'aquí la seva contraposició a *ἄνομος* (v. 11) i a *πονηρός* (v. 10.11), dit de les obres dels *ἄρχοντες* contra els *δίκαιοι*. La connotació d'indigència serà explicitada en els v. 14 i 15 on el *δίκαιος* és identificat amb *πτωχός*.

El segon qualificatiu donat al *λάός*, i que explica la malèvola determinació (*βουλή πονηρά*) dels prínceps és la de *δύσχηστος*. És un mot que apareix solament aquí i a Sa 2,12. Aquest segon text, encara que probablement depengui d'Is 3,10, pot ajudar a entendre el sentit del terme⁸⁷. La seva contextualització demana de llegir-ne alguns versets d'abans i després:

«Ensorrem el just (*δίκαιον*) que és pobre (*πένητα*), no perdonem la vídua, ni anem amb miraments pels cabells del vell, blancs de temps ha. Que la força que tenim sigui la llei de la justícia, perquè això de ser feble resulta que no fa servei. Posem parany al just (*δίκαιον*), perquè ens fa *nosa* (*δύσχηστος*) i va contra les nostres accions, perquè ens retreu de no ser fidels a la llei i fa córrer que no som fidels a l'educació que ens han dat» (Sa 2,10-12).

Aquesta és la millor exegesi que es pot fer d'Is 3,10; ajuda a entendre la variant que el traductor ha introduït en la versió d'Isaïas. Si es manté la hipòtesi de l'època d'Antíoc IV com a temps de la versió, en aquest cas s'entenen les dificultats que presenta el comportament del just per al dirigents, en uns moments d'esclavització econòmica i d'un programa d'hellenització, portat a terme amb la complicitat de molts jueus⁸⁸. El principal obstacle que trobaven aquests

86. «Qui travaille pour vivre» (M.A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1933, p. 1511); «one who earns his daily bread, a daylabourer» (*A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford 1953, p. 542). Amós és el profeta que més emprà aquest adjectiu, característic del llibre dels Salms, que, tot sol, usa més que tots els altres llibres plegats. El seu sentit es conservarà en el N.T.: «qui praeter tenuem victum labore paratum nihil habet superfluum» (F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1931, col. 1029).

87. De fet, l'autor del llibre de la Saviesa llegí l'Antic Testament en la versió grega. Això es veu per les variants típicament gregues. Cf., a més del nostre text d'Is 3,10 citat per Sa 2,12, altres textos com Sa 6,7 = Dt 1,17 LXX.

88. «Es preciso reconocer que los judíos no estaban totalmente exentos de culpa en lo que sucedía. Existían serias tensiones respecto de la aceptación de la cultura griega, y el grado en que podía ser adoptada y seguir sien-

i els prínceps era la conducta i el capteniment dels δίκαιοι, que amb llur apel·lació constant a la νόμος neguitejaven la consciència dels jueus col·laboracionistes i amenaçaven els plans socioculturals dels dirigents. És el que amb tanta claredat dramatitza Sa 2. La modificació midràshica que els LXX introdueixen en el v. 10 i en el 12, a base d'eliminar el mecanisme gnòmic del v. 10 a favor del just i posar en un mecanisme sarcàstic o cínic en boca dels ἄρχοντες en el v. 12, fa veure encara amb més evidència la categoria de δίκαιος que el traductor vol presentar: el poble pobre i religiós oprimet pels prínceps⁸⁹.

En el v. 14 es llegeix una altra denominació del λαός: «vinya» ἀμπελών. Is LXX és el que l'empra més: 16 vegades, en les que sempre, menys una vegada en què llegeix כרמל (16,10), tradueix el terme hebreu כרם. En l'ús d'ἀμπελών es nota la tendència del traductor a separar més que el TM el poble senzill dels seus dirigents i de les classes explotadores. Tendència que obeeix, en part, a considerar cada vegada més com a estrangers els governants. Així, per exemple, en 1,7 Israel és descrit com una vinya devorada pels ἀλλότριοι⁹⁰. Aquest aspecte es fa més palès en el célebre cant de la vinya, capítol cinquè. Tant el TM com els LXX registren a partir del v. 8 fins al 24 una sèrie de dures recriminacions contra el comportament social de la classe dirigent i poderosa. El text alexandrí aprofita les més imperceptibles ocasions per exterioritzar el seu pensament. Posem cas, només per seleccionar, el v. 14. D'aquest verset el TM llegeix:

do judío. Además, Jerusalén hervía en rivalidades personales, que alcanzaban hasta el cargo del Sumo Sacerdote, y que llenaron una página triste de la historia judía... Todos los partidos pretendían obtener el favor de la corte...» (J. BRIGHT, *La historia de Israel*, Bilbao 1971, p. 445).

89. El TM llegeix el v. 10: «Digueu: Just perquè li anirà bé, perquè el fruit de les seves mans menjarà» (אמר צדיק כי טוב כי פרי מעללים יאכלו). Els LXX: «Ai de llur ànima perquè han tramet una determinació perversa contra ells mateixos en dir: Lliguem el just perquè ens és una nosa; així es menjaran els fruits de les seves obres» (Ὁὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηράν, καθ' ἑαυτῶν εἰπόντες: Δῆσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχορητος ἡμῖν ἔστι. τοῖσιν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται). Per tant, el macarisme del text hebreu és canviat per la versió alexandrina en una denúncia de les cobejances dels ἄρχοντες per desfer-se del just i apoderar-se del poc que li queda. La conducta del just és contrària a la política dels dirigents. En aquest canvi hom percep la urgència del traductor per fer sentir, per mitjà del text, els problemes en què vivia la comunitat jueva del temps, amenaçada per procés d'hellenització i expoliada econòmicament per les fortes tributacions a què era subjectada.

90. Quasi sempre ἀλλότριος revesteix un matis pejoratiu. En 43,12 és la divinitat rival del Déu d'Israel. És il·lustratiu 62,8: «El Senyor ha jurat segons la seva força (δύναμις) i segons el poder del seu braç: Ja no donaré més el teu blat i les teves provisions als teus enemics (τοῖς ἐχθροῖς) ni els estrangers (ἀλλότριοι) ja no beuran més el teu vi, pel qual t'escarressares».

«Per això dilata el sheol la gola i obre la boca desmesuradament i baixen la seva noblesa i el seu poble amb el seu soroll i la seva gatzara.»

Per tant, classe dirigent i simple poble són objecte de punició. Els LXX, en canvi, tradueixen:

«Per això l'hades ha aixemplant la seva ànima i ha obert la seva boca sense parar. I cauran avall els nobles (ἐνδοξοί) i els grans (μεγάλοι) i els rics (πλούσιοι) i llurs pestilències.»

És evident aquí la intenció de limitar el càstig a la classe dirigent i als poderosos econòmicament. És així com es pot entendre millor la idea del nostre capítol tercer, verset catorzè:

«El Senyor mateix entrarà en judici amb els ancians del poble i amb els seus prínceps (ἀρχόντων); per què heu cremat la meva vinya (ἀμπελών) i les despulles del pobre són a les vostres cases?»

La paraula ἀμπελών, per tant, en el nostre text significa aquella part pobre i estimada del Senyor, però vexada pels ἀρχοντες, del poble.

Finalment, en els v. 14 i 15 el poble és qualificat de «pobre»: πτωχός. Aquí l'acusació ateny el punt més elevat del *crescendo* en la presentació negativa dels ἀρχοντες que s'ha iniciat en el v. 4. Les raons principals que fonamenten la descripció negativa d'aquests dirigents és llur comportament enfront del poble humil. Aquí l'explicitació acusatòria porta els accents més forts:

«El mateix Senyor sortirà en judici contra els ancians del poble, contra els seus ἀρχόντων: Vosaltres heu cremat la meva vinya, i les despulles del pobre (πτωχοῦ) són a les vostres cases. ¿Per què porteu injustament la causa del meu poble i humilieu els rostres dels pobres (πτωχῶν)?»

Is LXX és el llibre profètic que més empra el terme πτωχός, amb què tradueix quasi sempre els mots hebreus עני i לר. En 10,2 es troba una il·lustració de la força que concedeix a la paraula grega πτωχός:

«Ai dels qui promulguen maldat, perquè quan promulguen promulguen maldat. Perverteixen la causa dels pobres (κρίσιν πτωχῶν); arrabassen el dret judicial dels pobres jornalers (πενήτων) del meu poble, de manera que la vídua esdevé llur presa i l'orfe llur botí.»

És en els v. 13, 14 i 15 del nostre capítol tercer on la distinció entre el *λαός* dels *ἄρχοντες* i el *λαός* dels pobres, que el traductor ja ha anat assenyalant de bell començament, adquireix la seva afirmació definitiva, quasi fins a deixar entendre que els dirigents no formen ja part d'aquest poble⁹¹.

d) *Les filles de Sion* (αἱ θυγατέρες Σιών): v. 16-26. En el TM es parla de les dones de Jerusalem que fan ostentació vanitosa de llur luxe i de llurs coqueteries. Però són simplement les de la ciutat. Els LXX, en canvi, les qualifiquen com a pertanyents a la classe dirigent i opressora tot anomenant-les *ἄρχουσαι*. Això ho fa a base d'introduir termes i modificacions en el text hebreu, amb la qual cosa aconseguix d'establir un cert parallelisme entre els *ἄρχοντες* i les *ἄρχουσαι*. Mentre el TM col·loca les *רַבִּינַיִם* dins de tot el poble que s'ha de jutjar, els LXX les col·loquen en la part del poble que ha de caure sota el seu judici: la classe dirigent dels *ἄρχοντες*⁹². Això és el que afirmen els LXX al v. 17: «I humiliarà Déu les *princeses* (*ἄρχούσας*) filles de Sion...»⁹³. El text massorètic, en canvi,

91. Fins i tot en l'ús dels pronoms possessius sembla fer-se present aquesta voluntat de separació i contraposició. Així, per exemple, quan *λαός* es refereix exclusivament als *πρεσβύτεροι* i als *ἄρχοντες* (v. 14) els LXX tradueixen simplement *λαός*, mentre que el TM té *רַבִּינַיִם*. Quan *λαός* inclou dirigents i pobres, que esperen un judici que ha de ser negatiu per als primers i de rehabilitació dels segons, es manté el pronom possessiu (*λαός σου*, v. 13). En el v. 15 els LXX tenen *λαός μου*. Encara que aquesta qüestió dels pronoms no sigui massa urgible, tanmateix el context del capítol en general fa raonable la hipòtesi d'una voluntat concreta per part del traductor grec.

92. Si consultem els comentaris, veurem com tots entenen el text hebreu com parlant només de les dones vanitoses en general. Cf. A. VAN DEN BRANDEN, *I gioielli delle donne di Gerusalemme secondo Isaia 3,81-21*, a *Bibbia e Oriente* 5 (1963) 87-94; A. PENNA, *Isaia*, Torino-Roma 1958, p. 69: «Dal castigo della città in genere, con particolare riguardo per la fine infelice degli uomini, si passa a descrivere il destino delle donne»; F.L. MORIARTY, *Isaías 1-39*. (Comentario Bíblico San Jerónimo I) Madrid 1971, p. 714, on intitula els versets 16-26: *Condenación de las elegantes mujeres de Jerusalén*. I afegeix: «No parece que Isaías tuviera de las mujeres elegantes de Jerusalén mejor concepto que Amós de las de Samaría (Am 4,1). Este pasaje nos ofrece el catálogo más largo de adornos femeninos que podemos encontrar en todo el AT. No todos pueden ser exactamente identificados». Segons aquests autors, i altres, això és el que dóna l'exegesi del text hebreu. Proscindint ara de la presència d'aquesta exegesi, sí que aquests autors semblen encertar-la quan presenten aquestes dones del text hebreu com únicament distintes de les altres per la vanitat i el luxe. I això és precisament el que el traductor grec modifica: aquestes dones no es distingeixen de les altres ni són simplement blasmables per llur vanitat i luxe, sinó principalment perquè són *ἄρχουσαι* i participen del pecat i de la condemnaió que mereixen marits, els *ἄρχοντες*.

93. *καὶ ταπεινώσει ὁ θεὸς ἀρχούσας θυγατέρας Σιών καὶ κύριος ἀνακαλύψει τὸ σῆμα αὐτῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*. Endemés, tal com veurem més endavant, és també significativa la introducció del verb *ταπεινώω*, que crida el parallelisme

dóna la lectura: «I el Senyor farà tinyós el cap de les files de Sion...» (ושפח ארני קרקר בנוח ציון).

L'interès i la cura amb què el traductor grec d'Isaïas tracta el tema de la δόξα al llarg de tot el llibre és un fet evident. El fort accent teològic que porta en Isaïas aquest terme i els mots que hi estan relacionats fa que sovint, quan la δόξα és predicada de l'home allunyat de Déu, es converteixi en una «antidoxa». Així, per exemple, en Is 8,7 la δόξα és el poder del rei d'Assíria, però en tant que instrument suscitat pel κύριος d'Israel i sota el seu domini. En canvi, en 10,12 aquesta mateixa δόξα s'ha convertit en «antidoxa» a causa de la seva supèrbia:

«I s'esdevindrà quan el Senyor acomplirà totes aquestes coses, en fer-ho a la muntanya de Sion i Jerusalem, (que) visitaré la superba intel·ligència, el príncep dels assiris (τὸν ἄρχοντα τῶν Ἀσσυρίων), i l'arrogància del poder dels seus ulls (τὸ ὕψος τῆς δόξης τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ).⁹⁴

Ara, en passar al nostre text del capítol tercer es veu com hi ha una «antidoxa» en el v. 9, la δόξα dels ἄρχοντες que és humiliada. En els v. 18 i 20 hi ha la «pseudodoxa» de les «filles de Sion» que és humiliada. Es veu la voluntat de mantenir el paralelisme a base d'introduir el verb ταπεινώω i el mot δόξα. Usant una expressió moderna, caldria dir que el traductor «polititza» les figures de les «filles de Sion».

Els v. 25-26, que generalment els autors connecten amb la part referent a les «filles de Sion», sembla, més aviat, que han de ser tractats com una inclusió «sui generis» dels dos primers versets, on es parla de la desaparició. De fet, el v. 2 del TM parla del גבור i del איש מלחמה i en el v. 25 es diu que «els teus morts per l'espasa cauran i la teva força (גבורתך) en la guerra (במלחמה)». Si és així, aquests versets últims, els 25 i 26 en el TM no farien res més sinó repetir pel sistema d'inclusió el que ha estat dit abans. Es referirien a la desaparició de l'estament que aguanta l'ossatura de la societat israelítica, no a l'aparició dels mals governants (això solament seria per conseqüència).

amb el v. 9, on és «humiliada» la δόξα dels ἄρχοντες, i amb el v. 26, on són humiliats els ἰσχυόντες.

94. Mentre en 8,7; 10,12.16 els LXX empren sempre δόξα i el verb δοξάζειν per definir aquest poder que ve de Déu i aquest poder que s'allunya de Déu i hi va en contra, el TM, en canvi, llegeix כבוד en 8,7 perquè és poder legítim; però en 10,12.15 empra תפארת i el verb פאר en la forma hitp.

Els LXX, en canvi, introdueixen una modificació que crida molt l'atenció en el v. 25-26a:

«I el teu fill més bell, que tu estimes, caurà per l'espasa, i els vostres homes poderosos cauran per l'espasa i seran humiliats» (καὶ ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος, ὃν ἀγαπᾷς, μαχαίρᾳ πεσεῖται καὶ οἱ ἰσχύοντες ὁμῶν μαχαίρᾳ πεσοῦνται καὶ ταπεινωθήσονται).

Qui és aquest «fill»? Què significa aquesta concreció? Es vol significar que el poder cruel dels forasters no tindrà continuïtat? L'aparició del verb ταπεινώω fa pensar que el traductor es podria referir a la desfeta dels ἄρχοντες⁹⁵.

Els LXX estableixen, per tant, un parallelisme entre la responsabilitat i la punició dels ἄρχοντες, tal com es diu genèricament en els v. 1-15 i més concretament del v. 8-15, i la responsabilitat i la punició de les «filles de Sion», presentades com ἄρχουσαι. Aquest parallelisme es destaca no perquè en els v. 8-15 es refereixi als «homes» i en els v. 16-26 a les «dones», sinó perquè es refereix als homes com a ἄρχοντες i a les dones com a ἄρχουσαι⁹⁶. Els LXX estableixen el parallelisme a base de destacar el terme ἄρχοντες⁹⁷. En ambdós casos es tracta de la classe dirigent, mentre que en TM solament els homes pertanyen a la classe dirigent. Tant els ἄρχοντες com les ἄρχουσαι seran humiliats en llur δόξα.

95. L'adjectiu καλός no ajuda gaire a aclarir la cosa, a menys que els LXX l'usin en sentit irònic. De fet, el caràcter religiós, que el terme καλός tenia en la doctrina platònica de les idees, retorna en la tardana filosofia hellènica. Això es veu especialment en Filó: «Qui aspira al καλόν i el realitza en l'acció moral, està entre els fills de Déu» (*Spec. leg.* I 318). En els LXX καλός tradueix sovint קַיִן, però també טוֹב, amb el significat de bo (Cf. W. GRUNDMANN, καλός, a *TWNT* III 544.546).

96. Parlar del parallelisme «homes»-«dones» entre aquests versets no és acceptable ni tan sols per al TM. D'on la inexactitud del judici: «This prophecy (16-26) is to a certain extent parallel to the preceding. The latter deals with the ruin of Jerusalem as it affects the men, this with its consequences for the women folk» (E. KISSANE, *The Book of Isaiah I-XXXIX*, vol. I, Dublin 1941, p. 34).

97. De fet, la majoria de comentaristes veuen difícil poder parlar d'unitat de poema entre 1-15 i 16-26. Una opinió que s'anirà repetint és la següent: «Possibly, if the unity of the passage is abandoned, and it is difficult to defend it, 3,16ff. is a little poem by itself» (A.S. PEAKE, *The Book of Isaiah* (The International Critical Commentary XL-LXVI), Edinburgh 1912, p. 71).

B. Is LXX 14

1. *Lectura espontània del text*

Una primera lectura espontània del TM i del text dels LXX presenta l'alliberació de Babilònia com una nova alliberació de l'esclavitud d'Egipte, amb la consegüent adquisició de la terra promesa. Hi ha el cant triomfant i sarcàstic d'Israel contra el tirà ensorrat al sheol. L'antic dominador és descrit com a botxí superb i violent, de la desaparició del qual, fins i tot els boscos se n'alegren, perquè continuament es veien els xiprers tallats pels boscaters enviats pel tirà. Els habitants del sheol s'alegren en veure que el gran tirà, que volia fer la competència a Déu i elevar-se com l'Altíssim, cau fins al més profund de l'abisme. El qui feia presoners ara és presoner. Mentre els reis menys poderosos reposen en honor, el tirà de Babilònia queda com una carronya sense sepulcre. Es fa constar que aquesta sort li ha estat reservada per l'autèntic poderós: el Senyor dels exèrcits. En els v. 24-27 s'anuncia la voluntat divina de destruir també Assíria, dominadora cruel de pobles. Tampoc Filistea no s'escaparà de la destrucció, tal com es veu en els v. 28-31. I així queda ben destacada l'esperança que s'obre als «anawim», que troben llur refugi a Sion.

2. *Examen dels verbs de la versió dels LXX*

Són examinats aquí, no amb criteri exhaustiu, sinó selectiu, tot cercant de veure el rol que juguen a l'interior del relat. Per tant, llur importància no depèn de la quantitat de vegades que apareixen, sinó de la funció que els és reservada, cosa que es descobreix a base d'indicar el corresponent verb o situació a què es contraposen. Per tal d'evitar repeticions innecessàries s'aniran indicant les diferències existents amb el corresponent text hebreu, és a dir, amb el TM.

Venir (ἔρχεσθαι): Apareix solament dues vegades: en el v. 1 (13, 22) i en el v. 31. Del primer és subjecte el Senyor, del segon és subjecte l'exèrcit assiri, descrit com fum, que destruirà les ciutats de la Pentapòlis filistea quasi obeint els designis del Déu d'Israel. Entre aquest doble ἔρχεσθαι es juga la sort d'Israel, de Babilònia i del seu

rei, i la de Filistea. És el verb determinant de tot el relat: tot es belluga a causa d'aquest ἔρχεσθαι que significa la presència del Senyor, la mort d'uns i la restauració i la vida dels altres.

El v. 1a «Ve aviat i no triga» (ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονιεῖ), i que constitueix l'encapçalament del capítol en el text grec, mentre en el TM es llegeix al v. 22 del c. 13, introdueix una mutació important. En el text hebreu el subjecte de «venir» (קרוֹב לְבוֹא עִתָּה) és עַתָּה i el destinatari immediat és Babilònia; en la versió alexandrina, en canvi, és el «Senyor» i el destinatari immediat és Israel.

El TM diu: «Certament s'apropa el seu temps de venir i els seus dies no trigaran»: וְקִרְוֹב לְבוֹא עִתָּה וַיְמִיָּה יִמְשְׁכוּ. Text que és llegit per la versió alexandrina: ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονιεῖ, καὶ ἐλεήσει κύριος.

Aquesta mutació de subjecte i de destinatari introdueix igualment un canvi d'accent en tot el capítol. Mentre l'accent del «venir» en el TM recau en la punició de Babilònia («la serva hora» = עִתָּה), mentre l'estretor de temps en el text hebreu es diu en relació al càstig imminent de Babilònia, en els LXX és el Senyor qui ve i no triga, no per poder castigar Babilònia, sinó per tenir misericòrdia de Jacob, per escollir Israel i fer que pugui trobar el repòs en la seva terra. L'accent, per tant, recau en l'acte salvador. A més, els LXX no tradueixen l'«hora» (עִתָּה), que en el text hebreu és una aposició del v. 9 del c. 13.

Ens trobem, doncs, davant un accent més immediat i personalitzador d'un text que la comunitat destinatària de la versió s'aplicava. Cal recordar aquí l'esforç de «messianització» que acusa sovint la versió alexandrina⁹⁸.

Reposar (ἀναπαύειν): Aquest verb, que apareix cinc vegades (1.3. 4.7.30), defineix una de les accions més importants de la vinguda del Senyor a favor del seu poble. El repòs d'Israel és el do messiànic a un poble novament alliberat i novament reinstaurat a la seva terra. La terra promesa sempre és esguardada com la terra del repòs. Com en el TM, els LXX fan de l'Israel compost de pobres el fruïdor d'aquest repòs, així com tot el país. En el v. 1 Israel, després de la vinguda del Senyor, descansa a la seva terra (ἀναπαύσονται ἐπὶ τῆς

98. En un text com aquest és més fàcil de fer-ho perquè el verb ἔρχεσθαι com el seu corresponent לָבֹא, significa sovint la vinguda de Déu als homes. Però també és cert que l'esforç d'immediatesa i de concreció messiànica que demostren els LXX han fet prendre fisonomia a textos com el del Sal 117,26: ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Aquesta tendència ajudarà a la lectura que el N.T. fa dels textos veterotestamentaris.

γῆς αὐτῶν); en el v. 3 aquest descans implica la cessació del dolor i de l'esclavitud (ἀναπαύσει σε κύριος ἀπὸ τῆς ὀδύνης καὶ τοῦ θυμοῦ σου, δουλείας σου τῆς σκληρᾶς, ἧς ἐδούλευσας αὐτοῖς). El text grec afegix o tradueix «de la servitud amb què els servires». El v. 30 és el que d'una manera més directa defineix Israel com el poble dels pobres, dels πτωχοί: πτωχοὶ δὲ ἄνθρωποι ἐπ'εἰρήνης ἀναπαύσονται... En el v. 7 es diu que és tot el país que «descansa» després que el Senyor ha intervingut contra els prínceps tirans.

Determinar (βούλεσθαι): Aquest verb, que apareix tres vegades (24.26.27), defineix el domini sobirà i universal del Senyor, que no troba barreres davant cap poble ni davant cap poder. Aquí significa la decisió d'esborrar els pobles enemics d'Israel, i tradueix cada vegada el verb hebreu יָצַו. L'energia amb què és usat aquest verb porta el lector a veure'l contraposat a tots els verbs amb què és definida l'acció de domini i de destrucció de l'invencible rei de Babilònia⁹⁹. El Senyor és sobirà contra tota usurpació de falses sobiranes humanes. Resta meravellosament expressat en el v. 24:

«Així parla el Senyor dels exèrcits: Tal com he dit, així serà, i tal com he determinat (βεβούλευμαι), així restarà.»

Anorrear (συντρίβειν)¹⁰⁰: Aquest verb, que es llegeix en els v. 5. 12.29, senyala el canvi d'iniciativa de poder. En el v. 5 el κύριος «anorrea» els ἄρχοντες. En el v. 12 és «anorreat» Ἰῆωσφόρος (= Il·lucifer) que tenia poder sobre tots els pobles. En el v. 29 també es repeteix la idea del v. 5: el jou del qui percudeix és fet a trossos.

En el TM el v. 5 parla del «bastó» i del «ceptre» (קֶשֶׁת - טַבַּעַץ), els LXX, en canvi, parlen només del «jou» (ζύγος), designació directament pejorativa. En el v. 29 igualment. Mentre el text hebreu parla directament dels símbols del poder, el text grec ja el defineix com un poder directament dolent.

99. En els LXX βούλομαι és preferit a ἐθέλω. Sovint és emprat en un sentit negatiu per indicar voluntat sobirana de Déu contra les pretensions de l'home, «refús», «decisió i voluntat» divines en un moment determinat. Cal notar que en la seva esfera semàntica no resta restringit a l'impuls del cor o al desig de l'ànima (Cf. G. SCHRENK, βούλομαι, *TWNT* I 629).

100. Aquí es podria veure la dependència del traductor grec d'Isaïas respecte del traductor grec d'Ex 15, on Déu és definit com aquell que «fa a trossos les guerres» i principalment els guerrers (v. 3: Κύριος συντρίβων πολέμους). Aquest verb va sovint lligat amb un context escatològic de destrucció de l'opressor. Correlativament, hi ha els συντρυμιμένοι i els ταπεινοί que són salvats pel Senyor que trenca la força de l'enemic (cf. Is 66,2).

El sentit del verb συντρίβειν podria veure aixamplat el seu camp semàntic a base de relacionar-lo també amb tots els altres verbs que signifiquen «destruir» (v. 17: «que posava el món habitat com un desert, que destruí les seves ciutats: θεις τήν οικουμένην ὄλην ἔρημον και τὰς πόλεις αὐτοῦ καθεῖλεν), «perdre», «matar» (v. 20: «Perquè has perdut el meu país i has mort el meu poble...»: διότι τήν γῆν μου ἀπώλεσας και τὸν λαόν μου ἀπέκτεινας...)). Aquest poder de tirà, ara anorreat, es descriu igualment en el v. 16: «Aquest home que irritava el país, que feia tremolar els reis» (οὗτος ὁ ἄνθρωπος ὁ παροξύνων τήν γῆν, ὁ σειῶν βασιλεῖς).

Principalment el Proto-Isaïas grec és molt suggestiu en l'ús que fa del verb συντρίβειν, en el sentit del nostre capítol 14. Ja el c. 1, que ataca durament els ἄρχοντες, diu d'aquests al v. 28:

«Seran anorreats els sense llei juntament amb els pecadors» (συντριβήσονται οἱ ἄνομοι και οἱ ἁμαρτωλοὶ ἅμα).

Is-LXX fa del συντρίβειν un dels mitjans lingüístics per expressar l'acció del Senyor contra el domini violent dels ἄρχοντες. És interessant de fer notar la diferència que 10,33s ofereix entre el TM i els LXX. El text hebreu llegeix:

«Heus ací que el Senyor, Jahveh dels exèrcits, abat les branques amb el terror, les puntes més altes són tallades, les altes són abatudes. L'espessor del bosc, la talla amb la destal, i el Líban cau amb la serra.»

És un text que parla de la humiliació de l'orgull nacional, tant si es refereix només als caps com també, al v. 34, al poble¹⁰¹. Els LXX fan d'aquests versets una filípica contra l'ἄρχων:

«Heus ací que el dominador, Senyor dels exèrcits, esclafarà els poderosos amb la força, i els elevats per la supèrbia seran destrossats, i els elevats seran humiliats. I els elevats cauran per espasa. Però el Líban caura amb els elevats» (ἰδοὺ ὁ δεσπότης κύριος σαβαώθ συνταράσσει τοὺς ἐνδόξους μετὰ ἰσχύος, και οἱ ὕψηλοι τῇ ὕβρει συντριβήσονται, και οἱ ὕψηλοι ταπεινωθήσονται, και πεσοῦνται οἱ ὕψηλοι μαχαίρα, ὁ δὲ Λίβανος σὺν τοῖς ὕψηλοῖς πεσεῖται).

101. Cf. per exemple, Is 2,12ss on els boscos i les muntanyes altes són el símbol del poder que ha d'ésser abatut el dia del Senyor. Alguns comentaristes, com C. KISSANE, *The Book of Isaiah I-XXXIX*, vol. I, Dublin 1960, p. 135, interpreten que es tracta del càstig contra Judà. Altres, com A. PENNA, *Isaia*, Roma-Torino 1958, p. 136, refereixen el primer verset als dirigents i el segon, v. 34, a tot el poble: «I rami piú alti rappresentano senza dubbio i capi, mentre il folto della selva si riferisce a gente comune».

A més, cal tenir present que per al traductor grec d'Isaïas ἔνδοξος revesteix una gran importància per definir la «contra-doxa», que representa el poder impiu¹⁰². El dirigent enemic del poble és també l'home que repta el Senyor amb l'«antidoxa» de la seva supèrbia. La teologia de la versió grega d'Isaïas no podia ser insensible a aquest aspecte després de la importància i de l'interès que concedeix al terme δόξα i als seus derivats, tal com ja s'ha fet constar abans.

Pujar - baixar (ἀναβαίνειν - καταβαίνειν): El c. 14 disposa amb gran simetria de conceptes i fins i tot amb simetria literària les funcions d'aquests dos verbs correlatius. El primer es llegeix tres vegades (8.13.14) i el segon igualment (11.15.19). Amb aquest ús tres vegades repetit es reix a manifestar la idea de la supèrbia, voluntat d'omnipotència blasfema, en voler-se autodivinitzar, per un cantó, i el grotesc ensorrament fins al més pregon de l'hades, per l'altre.

En el v. 8 s'expressa la joia dels cedres del Líban perquè després de la mort del tirà: οὐκ ἀνέβη ὁ κόπτων ἡμᾶς. De fet, aquestes destrosses de boscos servien per alimentar la supèrbia dels dominadors d'Israel que construïen grans edificacions. En el v. 13s es registra, amb agudeses i sarcasme, el programa del gran tirà:

«Havies dit en la teva ment: Pujaré al cel, damunt els estels del cel posaré el meu tron, m'asseuré en muntanya alta, sobre muntanyes altes que són cap al nord. I pujaré damunt dels núvols i seré semblant a l'Altíssim» (σύ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῷ, ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν, ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ).

Aquest és un esquema moral i teològic en el qual la comunitat d'Israel podia enquibir els governants no simplement de fora, sinó també de dins, que havien trencat els límits imposats per l'aliança¹⁰³.

102. De fet, Is-LXX és qui més empra aquest adjectiu, pràcticament substantivat (18 vegades, d'unes 66 que apareix en la versió alexandrina). És un terme útil per descobrir la fisonomia dels ἀρχοντες. Cf. 5,14; 22,17s; 23,9: Κύριος σαβαώθ ἐβουλεύσατο παραλῦσαι τὴν ὕβριν τῶν ἐνδόξων καὶ ἀτιμάσαι πᾶν ἐνδοξὸν ἐπὶ τῆς γῆς.

103. En el títol més antic atribuït al rei humà *nagid* (נָגִיד) aquest terme és vist a Israel com un governant que ha estat designat per una autoritat superior, Déu. Cf. F. RAURELL, «Desacralización» de la dinastía davidica en Jeremías?, a *EstEr* 72 (1971) 149-163. Es diu a la p. 154: «En Israel el nagid no lo es por derecho propio sino por designación divina... Sin pretender entrar ahora en la cuestión crítico-literaria de los libros de los Juces y de Samuel, es evidente que la negativa de Gedeón a dejarse proclamar rey y la res-

D'aquí la facilitat amb què aquest esquema és constantment actualitzat segons les circumstàncies.

Un comentari interessant al c. 14 es llegeix en el c. 37, especialment al v. 34, que sembla reportar el discurs blasfem de l'enviat de Senaquerib:

«De fet, per mitjà dels teus enviats temptares el Senyor. Perquè digueres: Amb nombrosos carros *vaig pujar* a les altures de les muntanyes (ἐγὼ ἀνέβην εἰς ὕψος ὄρεων) i fins als últims punts del Líban i *vaig tallar l'alçada* del seu cedre i la bellesa del xiprer i *vaig penetrar en l'altura* de part del bosc.»

És la denúncia, per tant, d'una usurpació que ofenia els punts més delicats de la teologia d'Israel.

Tal com s'ha dit abans, correlativament a l'ús del verb ἀναβαίνειν, apareix καταβαίνειν. Sintèticament al v. 11 es diu: κατέβη εἰς ἄδου ἢ δόξα σου... Es tracta d'una δόξα que és una «antidoxa», d'aquí la seva inconsistència. No és del tot improbable que el traductor pugui encara jugar amb els residus del significat profà de δόξα com a sinònim d'«aparença». En aquest sentit, seria molt més fort el sarcasme que en el TM, on es diu que ha estat el (𐤎𐤍) a ser llençat al sheol. En el v. 15 aquesta baixada a l'hades ja és descrita directament com a personal, no simplement la seva vana força: «Però ara devalles a l'hades, fins als fonaments de la terra»: Νῦν δὲ εἰς ἄδην καταβήσῃ καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς. En el v. 19, un verset especial sobre el qual s'haurà de parlar llargament més endavant, la sort del tirà és comparada a la dels morts de guerra que devallen a l'hades (καταβαινόντων εἰς ἄδου).

Reposar (ἀναπαύειν): Aquest verb es llegeix cinc vegades (1.3.4.6.30); representa el nou estat de coses creat per la intervenció del Senyor que atura la violència dels ἀρχοντες (v. 5) i fa que els pobres, els πτωχοί retrobin la pau del repòs (v. 30). Per tant, el parallelisme antitètic resta molt marcat. Al v. 1 es descriu el descans d'Israel, gràcies a la vinguda del Senyor. És un descans que implica l'establiment a la terra promesa: «Ve aviat i no trigarà, i el Senyor tindrà misericòrdia de

puesta de Yahvéh a Samuel cuando el pueblo pedía a este último la elección de un monarca, reflejan esta doctrina: sólo Yahvéh es rey, con exclusión de toda realeza humana.» Per tant, en tot intent d'absolutització o de pretensió d'autodivinització per part del rei, Israel hi veu el gran pecat teològic.

Jacob, i encara escollirà Israel i descansaran en llur país i el foraster se'ls afegirà i s'afegirà a la casa de Jacob.» Aquí, doncs, trobem que aquest verb representa no simplement el do de la terra de la pau, sinó també l'alliberament de les condicions i de les persones que l'havien fet impossible i l'havien arrabassat a Israel. El v. 1 descriu el *repòs* d'Israel com a conseqüència directa de la vinguda del Senyor, que li dona o retorna la terra promesa. En el v. 3 el Senyor fa *reposar* Israel del seu dolor, de la seva desesperació i de la dura esclavitud amb què hagué de servir als dominadors. El v. 4 parla del cessament del tirà i hi és emprat igualment el verb ἀναπαύειν, sens dubte amb la intenció de destacar millor la contraposició: el repòs d'Israel significa que abans el Senyor ha fet «descansar» la violència del tirà. El TM diu que el tirà i la seva arrogància han «descansat». En els LXX el tirà és anomenat ἀπαιτῶν, que tal com ja s'ha vist en la lectura exegètica del c. 3, indica el vexador fiscal contra el pobre. Endemés, en aquest verset els LXX empen un segon terme que corrobora aquesta idea: ἐπισπουδαστής. No tradueixen «arrogància», sinó que amb l'hapaxlegómenon ἐπισπουδαστής accentuen la idea de la vexació fiscal a què eren subjectats els israelites¹⁰⁴. Es curiós de notar com el traductor aprofita tots els racons que troba per ficar-hi les seves preocupacions. El v. 7 parla del *reposar* de tota la terra després que el Senyor ha fet trossos el jou dels ἄρχοντες. Finalment, al v. 30 el verb *reposar* adquireix la seva màxima expressivitat quan es diu que *reposaran* els pobres.

Captivar (αἰχμαλωτεύειν): Aquest verb és emprat al v. 4 per significar que s'han invertit els papers: els dominadors han passat a ser dominats. Aquest verb solament apareix en la versió grega d'Isaïas, aquí, i a 49.24.25, on el traductor vol accentuar el caire injust d'aquesta dominació afegint, al v. 24, l'adverbi ἀδίκως, que manca en el corresponent TM. El sentit, el podem descobrir millor tot llegint el corresponent adjectiu αἰχμάλωτος d'aquest mateix v. 2. El traductor grec, potser per rebaixar el regust de victòria purament del poble i per mantenir el sentit que és el Senyor qui introdueix aquest capgirament, no diu com el TM: «I seran subjugadors de llurs subjugadors i dominaran llurs opressors», sinó que tradueix: «i seran captius els

104. Aquesta idea reapareix constantment en el judici crític del traductor contra els ἄρχοντες: són opressors dels «pobres», dels πτωχοί. El verb ἐπισπουδάζειν que apareix solament tres vegades (Gn 19,15; Pr 13,11; 20,21) revesteix sempre un sentit pejoratiu: una cosa feta amb presses és sempre una cosa mal feta perquè és subjectada a violència.

qui els havien captivat i seran subjectes a dominació els qui els havien dominat» (καὶ ἔσονται αἰχμάλωτοι οἱ αἰχμαλωτεύσαντες αὐτούς, καὶ κυριευθήσονται οἱ κυριεύσαντες αὐτῶν).

3. *Els personatges*

a) *El Senyor* (κύριος): Apareix vuit vegades (1.3.5.22 repetit, 24.26.32. El text V llegeix κύριος, però el S i l'A llegeixen ὁ θεός). El κύριος domina l'escena i explica el moviment de tot el relat. És subjecte de 19 verbs, la presència dels quals en el text dóna una orientació precisa a tot el capítol: sense el κύριος la situació, dominada pel rei de Babilònia, identificat pràcticament amb els ἄρχοντες en el v. 5, era d'exili, de dolor, de violència i de mort per a Israel, per als pobres, que apareixen com els grans destinataris de la intervenció salvadora del κύριος (v. 30.31.33). El κύριος capgira les coses: els superbs, els altius, els qui es devinitzen, són ensorrats a l'hades amb tota llur δόξα, els pobres són salvats: σωθήσονται οἱ τανεινὸί (v. 31). Apareix com a κύριος σαβαώθ, per això s'afirma amb solemnitat al v. 24 el que explica el seu domini de la història: τάδε λέγει κύριος σαβαώθ· Ὁν τρόπον εἶρηκα, οὕτως ἔσται. Per tant, fins literàriament, el κύριος apareix com el gran protagonista del relat, no simplement des d'un punt de vista teològic.

En els LXX, tal com ja ha estat notat en parlar dels verbs, κύριος en el v. 1 és el subjecte dels verbs ἔρχομαι i χροنیεύω: ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χροنیεῖ, καὶ ἐλεήσει κύριος τὸν Ἰακώβ. Això explica el canvi de disposició en la divisió del v. 22 del c. 13 i del v. 1 del c. 14. Els LXX han passat la segona part del v. 22 («i és aprop de venir el seu temps de Babilònia i els seus dies no trigaran»: מְבֹרַח לְבֹרַח יְמֵיהֶם לֹא יִמְשְׁכוּ) al v. 1 del c. 14. Així poden convertir el Senyor en subjecte d'aquests verbs. No és el «temps de Babilònia» que ve, sinó el Senyor mateix. Es una mutació que forma part de la tendència de la versió alexandrina en general a donar un accent més immediat a les profecies, segons s'ha vist en el ja citat Is 19,25.

b) *El rei de Babilònia* (ὁ βασιλεὺς Βαβυλωνός): Només es llegeix en el v. 4, però és el protagonista del sarcàstic himne contra el tirà de Babilònia. Per tant, del v. 4b-21 apareix una sèrie de vegades com a subjecte i objecte del que es diu. Classifiquem aquí les principals qualificacions que se li donen.

Exactor (ἄπαιτῶν): D'aquest terme ja se n'ha parlat en estudiar

el c. 3. El TM llegeix שגג, que d'una manera general significa el «qui mana amb violència»¹⁰⁵, el «tirà» en el sentit modern.

L'ἀπαιτῶν és l'exactor; no simplement el que d'una manera general és violent en el govern (sentit del corresponent terme hebreu שגג), sinó del governant que es demostra violent en els impostos. Aquest sentit és corroborat per l'adjectiu paral·lel ἐπισπουδαστής, hapaxlegómenon del que ja se n'ha parlat abans. Mentre el corresponent terme hebreu מרהבה significa «arrogància»¹⁰⁶, el grec ἐπισπουδαστής porta el matis de la urgència en exigir el diner. Cal recordar de nou que tots els pobles orientals dominats pels ptolomeus i els selèucides s'havien convertit en terreny colonial. La idea de poder es basava en una mobilització total dels recursos econòmics. Aquests mètodes d'explotació econòmica predominaren a Palestina fins a l'època neotestamentària. Els impostos eren molt més gravosos que a l'època persa. Les elevades indemnitzacions de guerra que els selèucides havien de pagar als romans les hagueren de pagar els pobres súbdits jueus¹⁰⁷. Per aquestes mateixes raons econòmiques els selèucides intentaren apoderar-se dels tresors del temple. Aquest intent sembla que fracassà al principi¹⁰⁸; tanmateix, el 175, Antíoc IV Epifanés va deposar el sume sacerdot legítim i vengué dues vegades el càrrec als dos millors licitadors.

Pecador (ἀμαρτωλός): com en Is 3, s'estableix una identitat entre els «prínceps» i els «pecadors». Per bé que el títol del mashal sigui contra el rei de Babilònia, aquí es parla en el v. 5 en plural. «Peca-

105. D'aquí que F. ZORELL tradueixi «tyrannus», i cita per provar-ho Is 9,3; 14,2. Tot seguit comenta: «sensu mitiore, praefectus, dux (Is 3,12; 60, 17)», *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1957, col. 198. I aquest és el sentit que la majoria de comentaristes donen al text hebreu del nostre v. 4 del c. 14.

106. Molts corregeixen per מרהבה. Però aquest mot es llegeix també a IQH III 25 amb el sentit d'opressió: וְהוּוּת מְרַהֵבָה עִם מְצַעְרֵי, traduït per E. LOHSE: «und bedrückendes Verderben war mit meinen Schritten», *Die Texte aus Qumran*, München 1971, p. 122. Certament que llegir מרהבה és una temptació essent així que en Is 3,4 està també en paral·lelisme amb שגג. Però això no és cap raó per canviar el text.

107. Cf. H. BENGSTON, *Griechische Geschichte*, München 1965, p. 470s.

108. Cf. 2M 3. El relat fa veure les cobejances que desvetllava el tresor del temple. Heliodor, per ordre del rei, va a Jerusalem per endur-se les riqueses. «El gran sacerdot li declarà que allò eren dipòsits a favor de les vídues i dels orfes... Heliodor, d'acord amb el manament del rei, deia que tot allò havia d'ésser transferit a l'erari reial... Heliodor anava a dur a terme allò que havia decidit. Ja es trobaven en el tresor, ell personalment amb els seus acompanyants, quan el Senyor dels nostres pares i rei de tot poder es va manifestar amb esclat, de manera que tots aquells que s'havien atrevit a entrar-hi, espaordits del poder de Déu, es giraren, s'acovardiren i s'escaparen» (v. 10. 13.23-24).

dors» està en parallelisme amb «prínceps» i ambdós termes són una qualificació del tirà babilònic.

Príncep (ἄρχων): en aquest verset 5, que és una aposició del v. 4, es veu com ἄρχοντες defineix abans que tot el rei. L'ús en plural té en compte que el gran ἄρχων necessita dels seus col·laboradors per governar. En tot cas, l'exactor i l'escanyepobres del v. 4, definit en singular, és el mateix que ara en el v. 5 es qualificat ἀμαρτωλοὶ i ἄρχοντες en plural.

El caràcter fortament pejoratiu que revesteix el terme ἄρχοντες es veu en el v. 9 on els prínceps dels altres pobles no son anomenats ἄρχοντες, sinó ἄρξαντες: «L'hades a sota s'ha turbat en trobar-te: Tots els gegants *que havien governat la terra* (οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς) s'han aixecat conjuntament contra tu, s'han aixecat de llurs trons tots els reis de les nacions»¹⁰⁹. Aquest esforç d'evitar el terme en un context que sembla legitimar el seu ús, essent així que es parla dels col·legues del rei de Babilònia, respon probablement a la tendència de treure tot matís de neutralitat a un mot que revesteix un fort accent crític contra les autoritats opressores de la comunitat jueva. El traductor que al v. 5 ha identificat ἄρχοντες i ἀμαρτωλοὶ ataca els dirigents de la comunitat d'Israel, no els reis estrangers.

L'home pretensions (ὁ ἄνθρωπος τῆς δόξης - ὁ Ἐωσφόρος - ὁμοιος τῷ ὑψίστῳ): Això que es diu del protagonista del poema en els versets 11, 12 i 14 explica la temptació dels LXX de fer-ne una aplicació concreta a una figura del temps¹¹⁰.

Com dels ἄρχοντες d'Is 3,8 (νῦν ἐταπεινώθη ἡ δόξα αὐτῶν), també en aquest poema es diu de l'ἄρχων: κατέβη εἰς ἄβου ἡ δόξα

109. Només el còdex S llegeix ἄρξαντες en lloc d'ἄρχοντες, endemés d'un minúscul. És probable que ho hagin fet per raons de simetria. Però aquí sí que es pot aplicar el principi de la *lectio difficilior lectio verior*, i aquesta és la lliçó que ofereixen els còdexs B i A.

110. De fet, el poema en si en la lectura hebrea presenta uns trets molt convencionals. Aquest és un punt que no escapa a alguns comentaristes. Així, per exemple, es fa observar: «There is not the slightest detail in the description which is different from the conventional teaching... This explains the vagueness of the description of the "tyrant" in the poem, and the difficulty which critics find in discovering some traits which identify him with a historical king. The poet merely applies the current teaching on the justice of God to the case of the empire which is oppressing Israel» (J. KISSANE, *The Book of Isaiah I-XXXIX*, vol. I, Dublin 21960, p. 1559). Per tant, seria en l'original hebreu, una aplicació actual d'un poema compost en altre temps i amb finalitat diferent: «On est tenté de croire que la haine que vouaient à Nabuchodonosor les Israélites du VI siècle les amena à appliquer à Nabuchodonosor un morceau écrit longtemps auparavant qui concernait un autre tyran» (P. AUVRAY, *Isaïe I-39*, Paris 1972, p. 162s). Si la història del text fos realment aquesta, els LXX haurien trobat un nou títol per actualitzar-lo.

σου. L'ús del verb καταβαίνειν corregeix les pretensions d'ἀναβαίνειν per part del tirà. Aquest joc constant entre «pujar» (= pretensió usurpadora per part de l'home), «baixar» (= acció punitiva de Déu), ajuda a entendre millor la introducció del terme δόξα. El traductor grec d'Isaïas mostra un gran interès per la δόξα, a la que concedeix un especial valor teològic. I aquest interès no es fa únicament palès quan la refereix directament a Déu, sinó també quan la refereix a l'home però amb intenció purificadora. La δόξα predicada de l'home pecador és una «antidoxa» o, si es vol, una «pseudodoxa»¹¹¹. En el v. 11 hom esperaria que, tenint precisament en compte la tendència teologitzadora del terme δόξα per part del traductor, el מלך fos traduït per ὕβρις, tal com fa la majoria de vegades¹¹². Si no ho fa és per destacar amb més ironia que un «déu» (un rei divinitzat) que baixi a l'hades és un «déu» sense δόξα, perquè l'hades és el lloc que significa la negació de tota mena de poder. Cal tenir present que aquest és l'únic cas en què Is-LXX tradueix el מלך humà per δόξα. En Is 24,14 (l'altre cas en què מלך és traduït per δόξα) es tracta del poder de Déu.

En canvi, quan el rei d'Assur està al servei dels plans de Déu, quan és un instrument seu, la δόξα del monarca significa poder:

«Per això heus ací que el Senyor fa venir sobre teu l'aigua del riu, forta i abundant, el rei dels assiris i la seva δόξα» (Is 8,7).

Mentre que el traductor grec d'Isaïas tendeix a evitar el sentit neutre, com es veu en el v. 18 del c. 14. Allà on el TM diu: «Tots els reis de les nacions, cada un d'ells ha descansat en כבוד», els LXX llegeixen «tots els reis de les nacions jaieren en consideració» (ἐκοιμήθησαν ἐν τιμῇ), on apareix la voluntat d'ometre un significat neutre del terme δόξα, no obstant i que el TM digui כבוד.

El que precedeix sobre la δόξα té la seva importància en el moment de passar al v. 12, on el tirà és definit irònicament com a ὁ Ἐωσφόρος. Es pel que precedeix que es pot descobrir el matis di-

111. En aquest cas, la δόξα s'apropa molt al sentit d'«opinió»: una cosa que té aparença, però cap consistència. D'aquí que no crec que es pugui sostenir amb G. KITTEL que en els LXX manqui el sentit d'opinió (*TWNT* II 246). No és estrany que la versió grega d'Isaïas, molt condicionada pels corrents apocalíptics, participi de la visió segons la qual l'home amb el pecat ha perdut la participació en el כבוד de Déu (Gn 11 a 2,3); el pecat l'ha allunyat d'aquest poder (Apoc Moi 20s).

112. De fet, només en Ex 15,7; Mi 5,3; Is 14,11; 24,14; 26,10 מלך és traduït per δόξα.

ferenciador dels LXX respecte del text hebreu, que llegeix: לְלִי
 ִרְשָׁאֵל, literalment: «estel, fill de l'aurora», mentre que el grec
 ἑωσφόρος significa literalment: «portador de l'aurora». També aquí
 retorna la idea d'un pas degradant: de dalt a baix. Els verbs ἐκπίπτω
 i ἀνατέλλω mantenen el paralelisme de contraposició que marca tot
 el poema: El qui s'ha enlairat és abaixat ¹¹³.

En la hipòtesi que l'actualització que del text fa la versió alexan-
 drina es refereixi a Antíoc IV Epifanés, aquest terme troba encara
 més sentit. La grecitat clàssica coneix l'ús d'ἐπιφανής aplicat a les
 divinitats que es manifesten ¹¹⁴. Antíoc IV adoptà aquest sobrenom
 perquè suposava o pretenia que Zeus Olímpic es manifestava en la
 seva persona. D'això en donen testimoni les monedes que féu en-
 cunyar amb la seva efígie i amb la següent inscripció: βασιλέως
 Ἀντιόχου θεοῦ ἐπιφάνους νικηφόρου. L'erectió en el temple de
 Jerusalem de l'«abominació de la desolació» (ὠκοδόμησεν βδέλυγ-
 μα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον: 1M 1,54) ¹¹⁵, responia a aquesta
 mateixa consciència. Indirectament hi havia una autodivinització ¹¹⁶.
 La reialesa significava per a ell quelcom més que una ἔνδοξος δουλεία
 proposada per Polibi ¹¹⁷. No solament ofèn el sentiment religiós dels
 jueus, sinó que també bandeja les convencions político-religioses del
 món grec.

El que ha estat dit sobre la δόξα i l' ἑωσφόρος ajuda a entendre
 millor què pot significar el v. 14 quan registra el monòleg del tirà:
 ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ. El text
 grec coincideix plenament amb l'hebreu, però les modificacions que
 en els versets precedents han introduït els LXX faciliten millor la
 lectura del v. 14, on es parla de les pretensions divines del rei blas-
 fem. El verset és descomposable en dos hemístics que formen un pa-
 rallelisme d'identitat. Els núvols són presentats sovint en la Bíblia

113. La Vg tradueix *Lucifer*. La tradició exegètica cristiana ha aplicat so-
 vint aquest text al dimoni, el gran caigut del cel.

11. Cf. HERODOT 3,27 (ed. de H. Stein, Berlín 1867-1872).

115. Es tracta d'un altar, no d'una imatge com podria deixar entendre la
 lectura de la Vg: «Die quintadecima mensis casleu, quinto et quadragesimo
 et centesimo anno aedificavit rex Antiochus abominandum idolum desolationis
 super altare Dei» (1M 1,57).

116. Cf. V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia
 1955. Per bé que l'autor tracti solament d'una manera general aquest punt
 que ens interessa, tanmateix permet fer-se una idea de la reacció que una
 actitud com la d'Antíoc IV havia de desvetllar entre els jueus.

117. En aquest sentit els esquemes d'Antíoc no quadren amb les conclu-
 sions de K.W. WELWEI, *Könige und Königtum im Urteil des Polybios*, Köln
 1963, com tampoc amb les de H. VOLKMANN, *Die Basileia als ἔνδοξος δουλεία*.
Ein Beitrag zur Wortgeschichte der Duleia, a *Historia* 16 (1967) 155-161.

com la mansió preferida de les divinitats i de Déu¹¹⁸. En 19,1 aquest sentit és ben explícit: Ἴδου κύριος κάθηται ἐπὶ νεφέλης. D'aquí el caràcter usurpador de les paraules del tirà. La segona part del v. 14 (ἔσομαι ὁμοιος τῷ ὑφίστῳ) toca el tema no solament de l'autodivinització del rei, sinó també, encara que indirectament, de la incomparabilitat del Déu d'Israel, que més que el resultat d'una deducció filosòfica és el fruit d'una dura lluita contra la idolatria i les usurpacions divinitzadores del poder polític¹¹⁹.

La mort del tirà ofereix un nou element d'actualització midràshica. Això es veu llegint el v. 19, on els LXX tradueixen מִקְבָּרָא per ἐν τοῖς ὄρεσιν. El TM llegeix: מִקְבָּרָא מְלִכָּהּ הָיָה (◀Però tu fores llençat fora del sepulcre»). Els LXX, en canvi, presenten aquesta lectura: Σὺ δὲ ῥιφήσῃ ἐν τοῖς ὄρεσιν. Abans que tot, cal notar el canvi de temps. Mentre la forma poal de l'hebreu està en passat, el grec llegeix ῥιφήσῃ, en futur. Aquesta mutació té la seva importància en ordre a definir el moment d'aquesta actualització midràshica. Endemés, també en altres indrets la frase «jeure insepultat com a menjar d'ocells i presa d'animals silvestres» és traduïda per ἐν τοῖς ὄρεσιν¹²⁰.

En aquesta modificació és possible, per tant, descobrir una al·lusió al que es llegeix en 2M 9,28. La relectura de la versió alexandrina és exponent de l'aversion que inspirava als jueus la figura d'Antíoc IV¹²¹.

118. Això està preparat pel v. 13 on el rei manifesta el seu propòsit de col·locar el seu tron en la muntanya alta, que el text hebreu diu «muntanya de l'assemblea». A. PENNA comenta: «Come i greci ritenevano l'Olimpo quale sede adatta per una riunione degli dei, così in Babilonia e in Ugarit si parlava di una lontana montagna altissima nel settentrione, ove gli dei convenivano per esercitare i loro poteri... Come sovrano potentissimo il re di Babilonia si riteneva l'incarnazione della divinità» (o.c., p. 159).

119. En contra del que sosté J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966, la idea de la «incomparabilitat» del Déu d'Israel no es dona solament en el terreny estrictament diví, és a dir, de Déu a déus, sinó també en el terreny heterogeni, és a dir, de Déu a home o a governants, tal com apareix en l'Israel que ha hagut de fer experiència de les formes totalitàries del poder ocupant.

120. Així, per exemple, 2M 9,28: «Per tant, l'homicida i el blasfem (ἀνδροφόνος καὶ βλάσφημος), havent sofert gravíssimament, en la mesura que ell suplicà insistentment a altres homes, així morí ell d'una mort miserable en un país estranger a les muntanyes (ἐν τοῖς ὄρεσιν)». ἀνδροφόνος, βλάσφημος són precisament els qualificatius que quadren bé en el tirà d'Is 14.

121. L' ἔθνησι, en lloc d' ὄρεσιν del còdex 26 del grup alexandri i del còdex mixte del s. VIII, de Grottaferrata 393, no es poden considerar. A. RAHLFS ni tan sols els esmenta. No es veu per què J. KISSANE (o.c., p. 169) tingui la lectura dels LXX com a errònia. Probablement la versió alexandrina no és la primera en fer una aplicació del text. En això sembla encertat el judici de P. AUVRAY: «On est tenté de croire que la haine que vouaient à Nabuchodonosor les Israélites du VI siècle les amena à appliquer à Nabuchodonosor un morceau écrit logtemps auparavant qui concernait un autre tyran», i que

Privat de la sepultura, Antíoc no pot pretendre que el seu regne continuï. Aquest aspecte és fortament accentuat pels LXX en el v. 20. On el text hebreu llegeix: «No serà anomenada eternament la nissaga dels dolents» (מִיָּעַן עַד עַד לְעַלְמֵי כָּל נֶפֶשׁ), els LXX tenen: «Tu, nissaga perversa, no romandràs llarg temps» (οὐ μὴ μείνης εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, σπέρμα πονηρόν.) En aquesta modificació apareix igualment l'esforç d'actualització personalitzadora. La figura d'Antíoc IV, principalment, havia obligat als jueus a un gran esforç religiós, polític i social per no perdre llur identitat. En 2M 10,10 és anomenat «l'impriu» (ὁ ἀσεβής); en 1M 1,11 és definit com «arrel de pecat» (ρίζα ἁμαρτωλός; la seva supèrbia, inclosa ja en el seu mateix sobrenom d'Epifanés, és denunciada pel que representa de blasfem: «Penetrà en el santuari amb *supèrbia* (ἐν ὑπερηφανείᾳ) i en prengué l'altar d'or... després d'haver fet carnatge i parlat amb *gran supèrbia* (ὑπερηφανείαν μεγάλην)», tal com es llegeix a 1M 1,21.25.

c) *Els pobres* (πτωχοί): són els beneficiaris d'aquesta lluita entre el rei de Babilònia i el Déu d'Israel i entre el Déu d'Israel i els filisteus. En els v. 2, 3 és l'Israel format pels esclaus (αἰχμάλωτοι). Els assubjectats a una «dura esclavitud» (σκληρὰ δουλεία)¹²². En el v. 20 la raó donada pel TM de privar de sepultura al tirà és: «Perquè has assolat la *teva* terra, has assassinat el *teu* poble» (בְּאַרְצֵךְ הָרַגְתָּ אֶת עַמְּךָ). El text grec, en canvi, tradueix: «Perquè has destruït el *meu país* (τὴν γῆν μου), perquè has assassinat el *meu poble* (τὸν λαόν μου)». Es evident que aquest canvi de pronoms possessius obeeix a raons d'actualització del text, ben explicable en temps d'Antíoc IV.

En els v. 30, 32 els πτωχοί i els ταπεινοί són beneficiaris de la intervenció del Déu d'Israel, que manté els seus tradicionals enemics, els filisteus, al lloc que els toca. En el v. 30 es diu: «I els pobres (πτωχοί) seran nodrits per ell, i els homes pobres (πτωχοὶ ἄνθρωποι) restaran en pau.» El v. 32, que clou tot el capítol catorze, reserva

ja hem citat abans (o.c., p. 162s). R. DE VAUX fa notar a propòsit de la sepultura en general: «La muerte no es un aniquilamiento: mientras subsiste el cuerpo, o por lo menos mientras dura la osamenta, subsiste el alma, en un estado de debilidad extrema... Estas ideas justifican los cuidados prodigados al cadáver y la importancia de una sepultura conveniente, pues el alma sigue sintiendo lo que se hace al cuerpo. Por eso, quedar uno abandonado sin sepultura, como presa de las aves y de las bestias de los campos, era la peor de las maldiciones, 1Re 14,11; Jer 16,4; 22,19; Ez 29,5» (*Las Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, p. 94).

122. El desastre de l'exili contribuï a donar a la αἰχμαλωσία Σιών el caràcter d'un destí religiós (Sal 126,1). Així, una de les funcions del missatger d'Is 61,1 és la de κηρύξαι αἰχμαλώτους ἄφρων.

també lloc als pobres: «Perquè el Senyor ha fundat Sion i per ell seran salvats els humils (ταπεινοί) del poble.» Eliminats els tirans, els ἀρχοντες, a la fi és troben només el κύριος i els seus πτωχοί. El moviment literari del text acompanya aquestes idees dominants del capítol.

CONCLUSIONS

1. *Conclusions generals*

L'estudi dels LXX ha de tenir en compte la seva autonomia. No es pot parlar de l'*hebraica veritas* sense introduir prejudicis no científics.

Cal considerar l'ambient en què nasquè la versió grega alexandrina per poder endevinar les seves intencions. El seu estudi ajuda a entendre no en quin sentit el món jueu de la diàspora difereix del món grec, sinó en quin sentit difereix del món jueu palestí. Amb tot, els LXX són exponent de l'òsmosi entre el pensament jueu de la diàspora i el món grec.

Quan els LXX ofereixen un text que difereix de l'hebreu, no es pot suposar que hom es troba necessàriament davant dues variants, de les què solament una pot ser original; cal partir de la base que els LXX no són una versió, sinó una interpretació. D'aquí la necessitat i la conveniència de tenir en compte els procediments semblants de lectura bíblica que ofereixen els targumim, els midrashim, els textos de Qumran i fins i tot els mateixos textos neotestamentaris.

2. *Conclusions particulars*

Els dos textos estudiats (c. 3 i 14) demostren que el traductor grec d'Isaïas ofereix una visió teològica pròpia i coherent. Igualment semblen recolzar la hipòtesi segons la qual la *Vorlage* d'Is-LXX i l'Is-TM és la mateixa. Dins el conjunt dels LXX, la versió grega d'Is es presenta amb una fisonomia pròpia pel seu estil, pel seu vocabulari, per les seves preocupacions sòcio-religioses i per la seva teologia. La seva lectura porta un accent fortament escatològic. Es exponent d'un judaïsme que viu en tensió; d'aquí la seva perspectiva

fortament messiànica, i l'accent més immediat que es dona a les profecies. Així, per exemple, mentre el text hebreu d'Is 19,25 llegeix: «...Beneït sigui el meu poble Egipte, i l'obra de les meves mans Assíria i la meva herència Israel» (לְבֵרֵךְ יְהוָה מִצְרַיִם וְעֹמְרֵי מְצָרָיו וְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִרְשָׁהּ), el text alexandrí tradueix: «Beneït el meu poble que hi ha a Egipte i el que hi ha a Assíria, la meva herència Israel» (εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίῳ, καὶ ἡ κληρονομία μου Ἰσραήλ).

Per a la datació d'Is-LXX és útil la comparació amb el llibre de Daniel on, sota Nabucodonosor que «es col·loca per damunt de tot déu» (11,25), és fàcil descobrir-hi la figura d'Antíoc Epifanés.

Després de 1Cr, Is-LXX és el traductor que més vegades empra el participi substantivat ἄρχοντες, amb el qual tradueix 17 termes hebreus diferents. En aquest esforç de reducció i d'unificació de la idea present en els diferents termes hebreus es fa palesa la intenció perseguida pel traductor: fer-ne un terme preferit per definir la persona del tirà i dels seus col·laboradors, qualificats com ἄνομοι, ἀμαρτωλοί, com també opressors dels pobres.

Els dos textos examinats fan veure com el text grec accentua el caràcter blasfem i opressor dels ἄρχοντες respecte del κύριος i dels pobres. Els LXX distingeixen més entre λαός i ἄρχοντες. En el text grec els ἄρχοντες apareixen com el gran enemic del poble; d'aquí la intervenció del κύριος, per defensar els seus πτωχοί.

En el capítol 14,19 la mort del tirà ofereix un nou element d'actualització midràshica, que quadra bé amb tot el que es llegeix en altres textos bíblics sobre Antíoc IV.

Is-LXX prepara el sentit que el terme ἄρχοντες trobarà en el N.T. en textos com 1Cor 2,6-8, on no hi ha una referència als poders sobrenaturals, sinó a les autoritats romanes¹²³.

Frederic RAURELL
Cardenal Vives i Tutó, 2-16
BARCELONA - 17

Abril 1976

123. En aquest sentit, crec justa la posició de G. MILLER, τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου: *A New Look at 1 Corinthians 2,6-8*, a *JBL* 91 (19-72) 522-528, que refusa la sentència comuna segons la qual en aquest text es tracta de poders sobrenaturals o d'àngels malignes.

Summary

In the present study the autonomy of the Septuagint is presupposed, the milieu of its origin is considered and the method of lecture of the Septuagint is referred to similar proceedings of biblical lecture such as the targumim, the midrashim, the Qumran texts and the NT texts.

The greek version of Is. possesses its own particular form within the unity of the Septuagint, and has developed its own style, its own vocabulary and its own theology. It has a strong eschatological accent and shows a rather closed Judaic community, living in an atmosphere of Messianic hope, not without prophetic references to contemporary circumstances. Thus, for example, the Hebrew text of Is 19,25 reads as follows: «...Blessed be my people Egypt and Assyria and Israel, my inheritance» (ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל) while the Alexandrian translates: «...Blessed be my people that is in Egypt and that is among the Assyrians and Israel, my inheritance» (εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις καὶ ἡ κληρονομία μου Ἰσραήλ).

For reasons of historical criticism, the version of Is-LXX is often compared with Daniel LXX-Theodotion, where it is quite easy to discover in the person of Nabucodonosor who «places himself above all Gods» (11,26) the same Seleucid figure that is attacked in the Greek version of Is.

The two central texts of this study, namely the third and the fourteenth chapters of Is-LXX, chosen with a criterion more indicative than exhaustive (they are neither the only ones nor the best for our purpose), are analyzed according to the use they make of ἄρχοντες. The *Vorlage* of Is-LXX and the one of the Hebrew text is the same, as is proved by the texts mentioned above.

After 1Cr., the translator of Is-LXX makes more frequent use of the substantivated participle ἄρχοντες, employing it to translate 17 different Hebrew words. This effort of reduction and unification into a single term of many different Hebrew words shows a clear intention of the translator, namely, to create a favourite expression to define the persons of the tyrant and of his collaborators, known as ἄνομοι, ἄμαρτωλοί and as oppressors of the poor as well. In examining the two above mentioned texts, we notice that the Greek Alexandrian version points out the blasphemous and oppressive character of the ἄρχοντες. The distinction between λαός and ἄρχοντες is clearer in this text than in the Hebrew version. The negative statement of the Hebrew text concerning the Assyrian dominator is in the LXX version applied to the actual governors, namely, the ἄρχοντες, described as the very enemies of religion and of the humble. This is the reason for the intervention of the κύριος, in order to protect his πτωχοί.

In chapter 14,19 the death of the tyrant offers a new element

for a midrashic interpretation, concerning Antioch IVth Epiphan, in agreement with other Biblical texts.

It is necessary to have in mind Is-LXX's interpretation of ἀρχοντες when we read texts such as 1Cor 2,6-8, where the author does not make reference to supernatural powers but to the Roman authorities.