

CRÒNICA

IX CONGRÉS INTERNACIONAL DE LA «IOSOT»

CIRCUMSTÀNCIES

1. *En un lloc evocador*

La ciutat de Göttingen, pertanyent al «Land» de la Baixa Saxònia, amb la seva «Georg August Universität», fundada el 1737, avui freqüentada per 23.000 estudiants, i amb una facultat de teologia que en compta 1.700, fou la seu, els dies 21-26 d'agost de 1977, del IX Congrés Internacional per a l'Estudi de l'Antic Testament. La IOSOT (= «International Organization for the Study of the Old Testament») tenia força motius per escollir aquest lloc, testimoni i llar de la vitalitat creadora alemanya en el domini dels estudis veterotestamentaris, a partir del segle XX; una vitalitat de la qual se n'ha beneficiat l'exegesi bíblica de totes les latituds i confessions.

La història de la facultat de teologia de Göttingen registra una sèrie de noms d'estudiosos que s'han lliurat amb tenacitat i rigor al treball científic en el terreny de l'A.T. En primer lloc cal esmentar J. Wellhausen, que, entre altres universitats, ensenyà a la de Göttingen, on es jubilà l'any 1913, cinc abans de la seva mort¹. El wellhausianisme, sistema crític aplicat principalment al Pentateuc, causà una revolució i una evolució en els estudis veterotestamentaris i amb reflexos en els neotestamentaris. L'altra gran figura és H. Gunkel (1862-1932),

1. Entre les seves obres més importants sobre l'A.T. cal assenyalar: *De gentibus et familiis judaeis*, Göttingen 1871; *Die Komposition des Hexateuchs und der historischer Bücher des AT*, Berlín 1889; *Geschichte Israels*, Berlín 1878; L'edició d'aquesta obra feta el 1882 porta el títol *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Aquest estudi fou considerat en el seu temps com la paraula més autoritzada i també més revolucionària sobre el tema. Tot coordinant els resultats de la crítica precedent, i amb estil pedagògic i persuasiu, el presentà i el promulgà. Des d'aleshores el seu nom va vinculat a aquest sistema de la crítica històrico-literària del Pentateuc.

al qual deu tant la crítica moderna². Entre tots els treballs d'oposició a la metodologia clàssica que havia dominat fins a l'acabament del s. XIX, la història de les formes de Gunkel fou el més notable. També les descobertes de Gunkel havien de tenir fecundes conseqüències en el terreny dels estudis neotestamentaris, perquè estudiosos com M. Dibelius, K.L. Schmidt, G. Bertram, però, sobretot, R. Bultmann aplicaren el mètode de la història de les formes al N.T. Un altre nom important en la història de la facultat de teologia de Göttingen és el de G. von Rad. Encara avui les aules d'aquesta universitat semblen retenir la veu i l'estil d'aquest científic i creient, en tantes coses discutit i discutible, però quasi sempre respectat. La seva coneguda *Theologie des Alten Testaments* constitueix una aportació poderosa a la *Formgeschichtliche Schule*³. Finalment cal esmentar el professor W. Zimmerli, president del congrés⁴. Aquest ciutadà suís ha exercit una llarga i estimada labor docent a Göttingen, on ha ocupat també durant sis anys el càrrec de rector de la universitat. Tant en la seva tasca docent com en els seus escrits, Zimmerli s'esforça per extreure de l'A.T. el missatge

2. L'aplicació del mètode de la història de les formes la féu Gunkel especialment en l'exegesi dels Salms, tal com apareix en la seva obra principal *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.

3. Els 214 títols que registra l'obra que se li dedicà en ocasió del seu 70 aniversari ajuden a fer-se una idea de la vastitud del treball de G. von Rad: *Probleme biblischer Theologie*. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971. I d'una manera encara més immediata els *Gesammelte Studien zum Alten Testament I-II*, München 1971. La seva *Theologie des Alten Testaments* ha estat i seguirà essent objecte d'elogis i de crítiques. No es pot negar a Von Rad el mèrit d'haver recíbit a extreure de manera magistral, amb el que podriem denominar mètode diacrònic de llegir la teologia veterotestamentària, el kerygma dels diferents llibres bíblics de l'A.T. Aquest mètode li ha permès igualment de mostrar, a través de la diversitat i continuïtat de les tradicions, la dinàmica de l'A.T., que segons ell, no esdevé palesa sinó a partir de l'objecte vers el qual tendeix i que és la vinguda del Crist. El mètode vonradia planteja, però, molts problemes. Resta sense solució satisfactòria el punt delicat de les relacions de la *Traditionsgeschichte* amb l'*Historie* i amb la *Heilsgeschichte*. És un mètode que fracciona l'A.T. i concedeix excessiva importància a l'expressió literària del kerygma, però negligeix els fets que en formen el contingut. Endemés, la distinció tan marcada entre tradicions històriques i tradicions profètiques és inadequada perquè, de fet, tota la religió d'Israel resideix en el profetisme.

4. En ocasió del seu 70 aniversari li ha estat dedicada una miscel·lània amb una significativa col·laboració d'autors i també amb alguna significativa absència, com la de G. Fohrer, les posicions ambigües del qual, des del punt de vista confessional, semblen incomodar bastants exegetes alemanys: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977. Les obres principals de Zimmerli: *Ezechiel*, I-II, Neukirchen 1955-1969; *Das Buch des Predigers Salomo*, Göttingen 1967; *Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments*, Göttingen 1963; *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1975; *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, München 1963; etc., etc. Encara que la seva exegesi tendeixi a ignorar el valor estètic-literari de la Bíblia, una consulta de la seva àmplia producció bibliogràfica ens descobreix l'interès de Zimmerli per la incidència actual de la producció bíblica.

religiós del qual aquest és portador. La seva producció, que entre articles i llibres coneix 316 títols, ens explica per què aquest home, no obstant l'edat i la temàtica aparentment àrida que li toca ensenyar, segueix fruint de l'estima dels joves. El curs passat, a les seves classes fora programa, impartides a les 8 del matí, hi havia una assistència d'uns 500 estudiants, delerosos d'escoltar un home que insisteix, com ho féu en la lliçó inaugural del congrés, en això: que la història és el lloc propi de la paraula de Déu.

La universitat de Göttingen, doncs, tenia els seus títols en el món de la investigació veterotestamentària per ser escollida com a seu d'un congrés de la importància com són els de la IOSOT.

2. Caràcter pluralista d'una institució

Fa uns setanta anys, el camp dels estudis veterotestamentaris era un camp de batalla: guerra entre protestants racionalistes i catòlics apologetes, guerra civil entre catòlics conservadors i catòlics liberals, desconfiança entre exegetes cristians i exegetes jueus. Avui l'A.T. és camp de treball i terreny d'encontre. El primer exponent és la mateixa IOSOT, el comitè directiu de la qual és format per protestants i catòlics. Protestants, jueus i catòlics participen igualment i de forma activa en les sessions dels congressos. La fisonomia interconfessional que domina en l'àmbit dels estudis veterotestamentaris apareix també en la publicació de la prestigiosa revista *Vetus Testamentum*, editada a Leiden. El seu cos de redacció, així com també el seu director, són renovats periòdicament segons uns criteris pluralistes. És així com de mica en mica dites com *catholica non leguntur* o bé *latina non leguntur* van perdent contingut, per bé que l'exegesi alemanya sigui encara molt endogàmica⁵. Generalment el criteri de valoració en el si de la IOSOT i de publicacions com *Vetus Testamentum* no és ja la confessionalitat o l'àrea cultural, sinó la seriositat científica. Aquest capteniment té els seus reflexos en autors en concret. Així, per exemple, l'any 1934, O. Eissfeldt publicava la seva valuosa introducció a l'A.T.⁶ El nombre d'autors catòlics

5. És possible que les tendències endogàmiques de l'exegesi alemanya obeeixin a diferents raons. La dificultat a sortir del propi grup, a maridar-se científicament amb gent que no pertany al clan ètnic, cultural i religiós propi no és fàcil de definir. Nogensmenys, i cal dir-ho en descàrrec del exegetes alemanys, no sempre els mètodes i les obres no-alemanyes han tingut prou consistència científica per a desvetllar l'interès i la curiositat dels estudiosos germànics.

6. Amb el seu mètode de «teologia confessional», Eissfeldt ha superat les limitacions del mètode descriptiu, però no ha resolt el problema de la dicotomia entre ciència i fe. Cf. O. EISSFELDT, *Israelitischjüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie*; *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 44 (1926) 1-12. És interessant la resposta de W. EICHRODT, el representant principal del que se'n podria dir el mètode del tall transversal en la manera d'estudiar la teologia de l'A.T.: *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung in der alttestamentliche Wissenschaft?*; *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 47 (1929) 83-91.

consultats és escàs; en canvi, l'any 1958, en la segona edició, hi apareixen bastants noms d'exegetes catòlics com J. Coppens, J. Ziegler, R. De Vaux, E. Vogt, etc. I fins i tot alguns exegetes ibèrics com A. Colunga, T. Ayuso, etc. S'ha de reconèixer, però, que aquests anys els exegetes catòlics ja fruïen de més llibertat i podien servir-se de la nova metodologia científica: són els avantatges que representava la publicació de la *Divino afflante Spiritu* de Pius XII, l'any 1943.

És evident que l'ús d'uns mateixos mètodes i instruments d'investigació no ha aprofitat únicament catòlics i protestants, sinó també jueus i cristians. El mètode històrico-crític, per exemple, ha significat el bandejament d'actituds i procediments excessivament subjectius i, per als exegetes creients, ha fet possible expressar la sobirania de la paraula de Déu. En el camp de l'arqueologia, es podrien recordar els noms dels professors jueus E.L. Sukenik i del seu fill Y. Yadin⁷; en els estudis ugarítics es destaquen els autors jueus C. Gordon i H.L. Ginsberg; en l'estudi comparatiu de les religions del Pròxim Orient hi ha la producció de J. Morgenstern i T.H. Gaster; la moderna ciència sobre els LXX compta amb especialistes jueus com P. Katz (que després canvià aquest nom amb el de P. Walters)⁸, H.M. Orlinsky; en el domini dels estudis sobre Qumrân, s'hi troben científics jueus com J. Licht, D. Flusser, J.L. Teicher, S. Talmon, C. Rabin, etc.; la lingüística i la crítica literària i textual compten amb noms jueus com el de M.H. Goshen-Gotsstein, que dirigeix el monumental projecte de la Universitat Hebrea de Jerusalem, encaminat a preparar un nou text hebreu de l'A.T.⁹

El caire interconfessional dels estudis veterotestamentaris dona sentit

7. Y. YADIN ha treballat també molt en la publicació dels textos de Qumrân: *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962; *The Temple Scroll*, Jerusalem 1977. Cf. F. RAURELL, *Qumrân y su ambiente: Estudios Franciscanos*, 78 (1977) 265-313, principalment les pàgines 275-279 i 284-288.

8. La seva obra principal: *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge 1873.

9. El seu discurs, que pot ser considerat «programàtic», als participants en el VIII Congrés de la IOSOT a Edimburg el 23 d'agost de 1974, contenia observacions con aquesta: «The study of the Bible is a multi-storeyed edifice. This is true diachronically — over two millennia of successive layers of exegetic endeavour, only partly obsolete — as well as synchronically. While academics may regard their form of penetrating into the world of the Bible as superior, academic study cannot be divorced from the broad basis of "study" as an endeavour to comprehend the Divine word. Were it not for the conviction of hundreds of millions that the will and guidance of God can be ascertained through Bible study, there would be little room for academic study... In the particular context of our inquiry it is decisive, that for centuries Jews do not reappear on the scene of Bible studies... The modern study of the Bible, both in its philological and theological implications, grew as an integral part of the development of modern European thought. Jews and Judaism as such had no place in it» (*Christianity, Judaism and modern Bible study, Supplements to Vetus Testamentum* vol. XXVIII, Congress Volume Edimburgh 1974, 28/1975/ 70-71.77). Tanmateix en els congressos de la IOSOT cada vegada és més nombrós i qualificat el grup dels estudiosos jueus que hi participen.

i també eficàcia a una institució com és la «International Organization for the Study of the Old Testament»¹⁰.

3. *La IOSCS, una institució derivada i parallela*

Amb una metodologia, amb un estil, amb una finalitat i en un clima semblants als de la IOSOT treballa l'Organització Internacional per a l'Estudi dels LXX i Matèries Afins, la IOSCS (= «International Organization for Septuagint and Cognate Studies»)¹¹. Sol aprofitar les convocatòries trianuals de la IOSOT per a celebrar els seus congressos dos dies abans. Això és el que féu igualment enguany a Göttingen, sota la presidència de J. Wevers, i amb la participació d'estudiosos com R. Hanhart (*Zur Geschichte der Septuaginta-Forschung*), A. van der Kooij (*Some Examples of Fulfilment Interpretation in the Old Greek of Isaiah*), J. de Ward (*Translation Techniques Used by the Greek Translators of Amos*), E. Tov (*The Possibilities and Impossibilities of Reconstructing the «Vorlage» of the LXX*), etc., etc. El treball d'aquesta organització, encara que molt reduïda, constitueix un exemple de seriositat i tenacitat científiques.

4. *Revaloració dels continguts religiosos de l'A.T.*

Portats per un amagat sentit maniqueu o per una preocupació fortament apologetica, molts exegetes s'han sentit frenats a l'hora d'haver d'extreure els continguts religiosos de l'A.T. La mateixa IOSOT testimonia la tendència a privilegiar els aspectes de crítica textual, crítica literària, crítica històrica en relació a la crítica teològica. A voltes els exegetes semblen ignorar que si no fos per la convicció de centenars de milions d'homes que creuen en el valor normatiu de la Bíblia, ben poc espai restaria per a l'estudi acadèmic.

Aquests últims quaranta anys l'interès per l'estudi científic de l'A.T. ha estat paradoxalment esperonat per circumstàncies extra-acadèmiques. Les dictadures capitalistes d'Espanya, Portugal, Latino-Amèrica, etc., han significat un reapropament al missatge dels profetes; la lectura i la recitació dels Salms ha ajudat a reinterpretar la fe de moltes comunitats cristianes; les preguntes apressants sobre el sentit del dolor i de la mort, sobre la «inconsistència» de les coses, etc., ha portat a una lectura aten-

10. A Göttingen aquest caire fou més evident que en altres congressos de la IOSOT.

11. També la IOSCS presenta una fisonomia pluralista. Al costat d'exegetes cristians com J.W. Wevers (actual president), J. Ziegler, Barthélemy, R. Hanhart, I. Soisalon-Soinien, etc., etc., hi ha una sèrie d'estudiosos jueus com H.M. Orlinsky, E. Tov, I.L. Seeligmann, S. Daniel, etc., etc. Solen participar-hi activament estudiosos espanyols com J.R. Busto, A. Sáenz, N. Fernández, etc. i el català F. Raurell.

ta de llibres com Job, Qohélet. Els exegetes alemanys, sempre tan escrupolosos a presentar-se *wissenschaftlich*, durant la dictadura nacional-socialista d'A. Hitler hagueren de fer un dolorós esforç de reflexió sobre el lloc que ocupa l'A.T. en l'economia de la fe. El filòsof místic austríac M. Buber, escapat d'Alemanya a causa de la persecució nazista, és exponent viu de l'esforç d'actualització dels continguts religiosos de l'A.T. El seu pensament, que gira a l'entorn de la fe i de les relacions humanes, considera com a fonament d'ambdues la relació dialògica «Jo-Tu». Aquesta seva filosofia la basa en la Bíblia, i concretament en l'A.T.; creu que el «Jo-Tu» dialògic de la Bíblia no pot ser destruït o invalidat per la crítica filosòfica. En la seva obra *Der Glaube der Propheten* es pot mesurar la importància que concedeix a la fe veterotestamentària en ordre a il·luminar l'home d'avui¹².

En les obres d'exegetes com G. von Rad, A. Weiser, W. Zimmerli, C. Westermann, H. Cazelles, P. Grelot, J. Coppens, R.E. Murphy, P.R. Ackroyd, M. Achard, A. Penna, L. Alonso-Schökel, A. González, etc., etc., es nota la voluntat de fer emergir els valors religiosos de l'A.T. a l'esfera de la vida de l'home d'avui. D'una manera o altra, també en aquests congressos es troben homes que se senten sacsejats, encara que no ho vulguin acceptar explícitament, per posicions frontereres a l'anomenada exegesi teològica¹³.

5. *Les grans línies del congrés*

No crec que es pugui dir que el IX Congrés de la IOSOT hagi ofert noves línies ni en el camp metodològic ni en el camp de crítica teològica. D'entre els 21 treballs llegits com a *Hauptvorträge* n'hi havia 4 de crítica textual, 4 de crítica literària, 1 de crítica històrica, 2 d'arqueologia, 10 de crítica teològica. En les comunicacions dominaren els temes de crítica literària. Tanmateix, tant pel nombre com per la qualitat, la crítica més aviat teològica indicà una certa direcció del congrés. En

12. L'autor del *Ich und Du*, la seva principal obra, de l'any 1922, tingué una gran influència en la revaloració de l'A.T. durant l'època del nacional-socialisme. Cf. H.J. KRAUS, *Glaube und Politik bei M. Buber*. Festschrift T.C. Vriezen, Wageningen 1966, pp. 181-192.

13. Aquesta exegesi ha comptat entre els seus representants a K. Barth (per bé que ell volia ser tingut com un exegeta «pneumàtic»). Sosté que la Bíblia ha de ser llegida, entesa i interpretada «històricament», segons el moment en què es troba el lector, tot exigint, però, d'aquest que el que en treu sigui basat en l'Esclatúra, per tant, en la revelació de Déu. El testimoniatge de la revelació de Déu, testimoniatge guardat en la Bíblia, no significa simplement un «drama que es desenvolupa davant nostre», sinó que el que succeeix en la Bíblia és com proclamació de la llei divina, un sacsejament de la nostra consciència. Aquesta exegesi considera que la Bíblia és paraula de Déu a l'Església i per a l'Església. És en l'Església i amb l'Església que el creient descobreix el sentit de la Bíblia. Evidentment, aquesta exegesi pressuposa l'explicació històrico-crítica. Cf. A. BEA, «*Religionswissenschaftliche*» oder «*theologische*» Exegese?: *Biblica* 40 (1959) 322-341.

aquesta línia cal fer esment dels treballs de N. Lohfink, W. Zimmerli i H.W. Wolff.

Es pot dir que els cinc principals mètodes d'estudi de la teologia de l'A.T. foren presents en el congrés de Göttingen. Ben representat fou el *mètode descriptiu*: el teòleg bíblic ha de descriure el «què significà el text, no el què significa», segons expressió d'un dels seus fautors: «what the text meant, not what it means»¹⁴. Entre els participants en el gran simpòsium no podien mancar els seguidors del *mètode confessional*, diametralment oposat al mètode precedent. Aquest mètode es basa en bona part en l'aguda distinció metodològica entre *Religionsgeschichte*, considerada com a disciplina totalment «neutral» (creient i no creient poden treballar en perfecta harmonia) i teologia de l'A.T. La incòmoda dicotomia entre ciència i fe es percep sempre que hom llegeix o escolta els seguidors d'aquest sistema¹⁵. En canvi, amb menys seguidors, també hi hagué espai per al *mètode del tall transversal* («*the cross section method*», l'anomenen els anglesos): tot historiador s'ha de prendre seriosament que en tota recerca històrica digna d'aquest nom hi ha un element subjectiu. Per tant, l'exegeta-teòleg serà sempre guiat en el seu treball per un principi de selecció, que certament és una feina subjectiva, i l'objectiu que dona perspectiva al seu treball és igualment subjectiu. El teòleg de l'A.T. ha de ser guiat per un principi de selecció i de congelialitat. La gran tasca sistemàtica és practicar un tall transversal al llarg del procés històric; solament així es pot entendre el domini de la fe veterotestamentària en la seva unitat estructural¹⁶. El quart mètode, el mè-

14. Cf. K. STENDAHL, *Biblical Theology Contemporary: Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville 1962, I, 419. Entre els principals seguidors d'aquest mètode es poden assenyar E. Jacob, G.E. Wright, P. Werberg-Möller, P.S. Watson, etc. Tanmateix, la separació radical que estableix entre «el què significà» i «el què significa» és mancada de neutralitat. Si realment s'hagués de mantenir aquesta separació amb tanta radicalitat la teologia bíblica quedaria restringida a un primer capítol de la teologia històrica.

15. Una clara exposició d'aquest mètode la trobem en el treball del seu iniciador O. EISSFELDT, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 47 (1929) 83-91. Entre els més destacats seguidors d'aquest mètode hi ha C. Vriegen, segons el qual la teologia de l'A.T. és una «Christian theological science» (cf. *A Christian Theology of the OT*, London 1964, p. 7: «A Theology of the Old Testament is written with the express presupposition... that the Old Testament is nothing less than the Christian Scripture»), afirmació que certament ha d'ofendre els teòlegs jueus. Segueix igualment aquest mètode R. De Vaux: «On peut prendre l'Ancien Testament comme le document de la foi d'Israël, reconnaître la distance qui sépare l'histoire "vraie" de l'histoire "crue"... Cela est légitime aussi, mais cela encore n'est pas de la théologie... Or la théologie est la science de la foi (el subratllat és nostre), non seulement par son objet matériel mais par son objet formel, par la lumière sous laquelle elle travaille» (*Bible et Orient*, Paris 1967, p. 66). Aquest mètode, com ja hem indicat abans, és dominat per un positivisme històric sobressentit i per una inadmissible, perquè artificial, distinció entre fe i coneixement. La teologia de l'A.T. necessita mantenir la seva independència enfront de dominis confessionals.

16. L'autor més representatiu d'aquest mètode és W. Eichrodt, l'obra

tode diacrònic compta amb els seus entusiastes, alguns d'ells presents a Göttingen. La matèria de la teologia de l'A.T. és, abans que tot, un món de testimonis, i no el món d'una fe ordenada sistemàticament. Aquest mètode planteja el punt delicat de les relacions de la *Traditionsgeschichte* amb la *Historie* i amb la *Heilsgeschichte*, tal com ja hem indicat abans en parlar de G. von Rad, el seu iniciador¹⁷. I, finalment, cal esmentar el darrer mètode, sense massa seguidors i que tenia el seu iniciador, B.S. Childs, present a Göttingen: *mètode de citació emprat pel N.T.* («*the NT quotation method*»). És el mètode més recent d'aproximació metodològica a la teologia de l'A.T. Proposa una forma de teologia bíblica que s'imposa com a primera tasca la reflexió teològica de la Bíblia en el context del cànon. Fer teologia bíblica a l'interior del cànon implica reconèixer la qualitat normativa de la tradició bíblica. Es pressuposa una analogia de fe entre ambdós Testaments. Un dels problemes que comporta aquest mètode és el de definir la natura i el grau de relació entre l'A.T. i el N.T. De fet, el pas subtil del N.T. a l'A.T. i viceversa no sempre és obvi ni «racional». Aquest pas es fa en una sola direcció. És un mètode que se serveix d'una clau externa per obrir l'A.T. Endemés, l'ús que el N.T. fa de l'A.T. és limitat. Així, per exemple, desconeix pràcticament la rica teologia sapiencial del conjunt veterotestamentari¹⁸.

monumental del qual representa una de les contribucions més poderoses d'aquest segle a la teologia de l'A.T. (*Theologie des Alten Testaments*, I-III, Leipzig 1933-1939). Eichrodt lluita contra el que ell anomena la «tirania de l'historicisme». La irrupció del regne de Déu en aquest món i la seva consolidació és el que uneix indivisiblement els dos reialmes de l'A.T. i del N.T. No solament hi ha un moviment que va de l'A.T. al N.T., sinó també un altre que va del N.T. a l'A.T. La pregunta que neix immediatament: pot ser sistematitzat d'aquesta manera el pensament de l'A.T.?

17. Les dificultats que presenta el *mètode diacrònic* ja les hem indicades abans. Darrera aquest mètode iniciat per G. von Rad s'oculta la convicció que l'A.T. no sistematitza ni desenvolupa un conjunt doctrinal, sinó que descriu l'obra salvífica de Déu a favor dels homes. La crítica que R. De Vaux fa del mètode vonradià és excessivament escolàstica: «Cette révélation se fait dans l'histoire et G. von Rad a insisté avec raison sur le caractère "historique" de la foi d'Israël: elle est fondée sur l'interprétation d'événements dans lesquels il a reconnu la main de son Dieu. Mais, pour que cette interprétation puisse commander la foi d'Israël et ma foi, il faut qu'elle soit vraie et qu'elle soit proposée par Dieu lui-même. Or, selon von Rad, elle n'est ni l'un ni l'autre. Cette "histoire sainte" n'est pas l'histoire vraie, elle est l'interprétation changeante et fautive — au regard de l'historien — que les hommes religieux d'Israël ont donnée des événements de l'histoire...; lorsqu'ensuite G. von Rad propose aux chrétiens de rechercher de la même manière une interprétation "charismatique" — donc encore individuelle et faillible — des moments et des objets de la foi d'Israël, il enlève à notre foi sa certitude, il la supprime en supprimant son fondement qui est la véracité de Dieu. Il y a là une grave insuffisance des notions de révélation et d'inspiration» (*Bible et Orient*, p. 66s.).

18. Cf. B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970. A les p. 91-122 presenta el seu mètode. Aquest autor exposà en el congrés el tema: *The Exegetical Significance of Canon for the Hebrew Bible*, en el qual intenta indicar les implicacions teològiques per a la interpretació de l'A.T. quan el cànon és pres seriosament.

No obstant i les descobertes de Tell-Mardikh-Ebla, els exegetes presents a Göttingen eren conscients que cal evitar les exageracions en què es cau cada vegada que l'arqueologia, la paleografia, etc., fan noves troballes. El mètode històric-crític frena bastant les temptacions de polèmiques com «*Bibel-Babel*», per bé que a propòsit de Qumrân s'hagin repetit en part¹⁹.

També es pot dir que el congressistes de Göttingen semblaven ja lluny, en general, del pressupòsit que dominà llarg temps en l'estudi de l'A.T.: «el sentit original del text»²⁰.

Es pot afirmar igualment que a Göttingen fou ignorat l'esforç d'alguns exegetes, principalment francesos, de portar l'anàlisi estructural en el camp dels estudis veterotestamentaris. En part, probablement, perquè la participació de l'àrea cultural francesa era limitada i en part perquè els exegetes alemanys fa temps que esguarden amb desconfiança la producció científica gàlica. Per a ser justos potser caldria recordar la tendència endogàmica de l'actual exegesi alemanya de què ja hem parlat abans.

6. Un congrés ben organitzat

El IX Congrés Internacional de la IOSOT, del qual fou president W. Zimmerli i secretari E. Noort, fou ben organitzat. Fou aquesta mateixa organització que permeté un agradable clima de convivència. Així, per exemple, la recepció del dia 22, a la tarda, oferta als congressistes pel govern de la Baixa Saxònia i per la ciutat de Göttingen a la *Rathaus*, fou una bona ocasió per a conèixer no solament les realitzacions, sinó també els problemes d'aquesta ciutat universitària.

En aquesta mateixa línia, cal inscriure l'excursió del dia 23 a Wolfenbüttel i a Braunschweig. La primera d'aquestes dues ciutats es convertí, durant algunes hores de la tarda, en seu del congrés. El professor de Göttingen R. Smend hi llegí la seva conferència: *Lessing und die Bibelwissenschaft*. De fet G.E. Lessing (1729-1781), fill d'un humil pastor protestant, fou encarregat durant els anys 1770-1781 de la cèlebre biblioteca ducal, que conté uns 450.000 volums, 4.000 incunables i uns 10.000 manuscrits, entre els quals es compten fragments de la versió gòtica d'Ul-fila. Fou aquí on escrigué en estil polèmic *Fragmente eines Ungenannten* i el drama ideològic *Nathan der Weise*. Tota la ciutat de Wolfenbüttel, amb les seves cases del s. XVII, amb el seu bellíssim palau ducal, amb les

19. Cf. F. RAURELL, *Qumrân y su ambiente*, principalment les p. 266-269.

20. Les raons d'una actitud tan estreta enfront de la història de la tradició eren en part arqueològiques i en part religioses. Per una banda, les descobertes en el camp de l'arqueologia alimentaven l'esperança de poder atènyer ben aviat el que realment succeí; per altra banda, flotava la idea protestant segons la qual molts abusos eclesials i molts errors teològics eren deguts a males interpretacions o a males versions dels textos originals de l'Esriptura. Cf. J.F.A. SAWYER, *The «Original Meaning of the Text»: Questions disputed de l'Ancien Testament*, editat per C. Brèkelmans, Louvain 1974, p. 63ss.

seves esglésies barroques i els seus jardins, és un joell, molt apte per a neutralitzar l'aridesa d'un congrés supercientífic.

El sopar dels congressistes a la ciutat de Braunschweig i el banquet de comiat a Göttingen, el dia 26 a la tarda, feren destacar encara més el positiu clima humà que dominà l'ambient del congrés, cosa que fou deguda, en bona part, a la personalitat del professor Zimmerli.

Una nota trista del congrés, una nota que sol repetir-se, és l'absència dels professors d'alguns països de l'Est, impeditos per llurs respectius governs. Entre aquests destaca per la seva intransigència l'Alemanya Oriental, que tampoc aquesta vegada no concedí el permís de sortida als especialistes invitats per la IOSOT.

ELS PRINCIPALS TEMES DEL CONGRÉS

W. ZIMMERLI: *Wahreit und Geschichte nach der Verkündigung der Schriftpropheten*. Després d'haver fet la salutació d'obertura com a president del congrés, Zimmerli passà a desenvolupar aquest tema. L'essència de la ciència és la recerca de la veritat. Darrera això s'amaga la urgència de l'encontre amb la realitat actual de la vida a través de la natura i de la història humana, els mitjans a través dels quals pot ésser discernida la «vida». A l'A.T., la saviesa (l'inici de la qual, segons Proverbis 1,7, és «el temor de Jahveh») proclama: «Perquè el qui em troba, troba la vida» (Prov 8,35).

La profecia clàssica apella a la veritat. És el que s'esdevé, en una dimensió ben pròpia, d'Amós al Déutero-Isaïas, Ageu i Zacarias, en el període més turbulent de la història de Síria-Palestina. Els profetes no van a l'encaç de la veritat fora d'aquesta història, sinó que s'adrecen directament a ella i lluiten en ella. Acusen aquells qui desfiguren els esdeveniments. Si per una banda és cert que el principal esforç de la paraula profètica està orientat a la història que ha de venir, per l'altra no ho és menys que els profetes no estan desinteressats dels esdeveniments passats. Des d'Oseas a Ezequiel, trobem esbossos característics de la història passada d'Israel. Però a diferència de la moderna historiografia científica procedent del període de l'«historicisme» el seu objectiu no és donar una figura «imparcial» d'aquesta història tal com s'esdevingué. Els profetes no estan moguts per la qüestió objectiva dels esdeveniments pretèrits, per bé que pretenen proclamar la veritat. La veritat s'esdevé en la història. Aquesta és una idea accentuada per Zimmerli: «Wahrheit geschiet in der Geschichte». La història no és veritat per si mateixa. Els profetes, especialment Isaïas (el més impressionant «profeta de la història»), són conscients del caràcter foraster i ocult dels «plans de Jahveh en la història» i de l'actuació de Jahveh». La història no és cap òrgan tancat en si mateix, que pugui revelar el secret de Jahveh. Segons la visió dels profetes, la història no pot ser dogmatitzada. La història és un instrument de Jahveh. Per mitjà del missatge profètic la història es-

devé el lloc inevitable en el qual Jahveh es troba amb Israel i Israel amb el seu senyor. Jahveh passa pel mig del seu poble en els esdeveniments de les seves catàstrofes històriques (Amós 5,16: «Per això, així parla Jahveh, el Déu dels exèrcits, el Senyor: A totes les places se sentiran plany i a tots els carrers diran: Oi, oi...»). Déu mateix actua com a destructor del seu poble per mitjà dels poders històrics que l'amenacen (Oseas 5,14: «Perquè jo sóc com un lleó per a Efraïm, com un lleó jove per a la casa de Judà. Sóc jo qui clavo l'urpa i me'n vaig, que m'ho emporto i no hi ha qui salvi»). La forma literària de la «paraula demostrativa» (*Erweiswort*), usada sovint per Ezequiel, vol destacar aquest fet: Jahveh mai no és l'«objecte» del qui analitza la història. Ell sempre resta el «subjecte» lliure a través de tots els esdeveniments històrics.

La «veritat» es troba en la història, però la història no és mai la veritat en si mateixa, de la mateixa manera com no ho pot ser cap fenomen de la naturalesa, fins i tot quan «proclama la glòria de Déu» (Salm 19,2). Les catàstrofes del 722 i del 587, així com la recuperació d'Israel després d'aquestes catàstrofes (tal com ho fa veure el Déutero-Isaïas) manifesten el Déu d'Israel a la llum del missatge profètic. Ell és qui, segons la revelació del seu nom a Èxode 3,4 «Jo sóc el qui sóc», és el Senyor lliure, i des d'aquesta llibertat promet la llibertat al seu poble. A través la revelació d'aquest Senyor, la història tal com l'anuncien i la descriuen els profetes clàssics, esdevé el lloc on es manifesta la «veritat» de Jahveh. Per bé que formulat d'una manera totalment diferent, la veritat no conté cap altra percepció que la de la saviesa, protegida en la seva radicalitat per Job i Qohélet: «El temor de Jahveh és l'inici de la saviesa.»

L'exposició de Zimmerli és un bell exponent de com, sense renunciar a una metodologia científica, es poder posar en relleu els valors religiosos de l'A.T.

*
* *

A. LEMAIRE: *L'épigraphie paleo-hébraïque et la Bible*. Les primeres descobertes d'inscripcions pàleo-hebraïques de l'època reial daten de 1870. Avui és possible establir un primer balanç de més d'un segle d'epigrafia pàleo-hebraïca: unes 1000 estampilles reials; uns 30 segells i estampilles privats; uns 300 pesos amb inscripcions; una mica més de 400 inscripcions de diferent llargària i importància desigual (inscripcions damunt la pedra, òstragues, inscripcions sobre vasos, papirus). Aquestes inscripcions han estat sovint publicades i utilitzades pels biblistes; tanmateix, la comparació entre la Bíblia i l'epigrafia pàleo-hebraïca ha d'ésser establerta amb discerniment i sentit crític: especialment cal evitar de caure en el *concordisme*. L'epigrafia i els biblistes han de respectar els mètodes científics diferents, propis de cadascun dels dominis.

Però també és cert que les inscripcions pàleo-hebraïques i la Bíblia provenen d'un mateix ambient, són escrites en la mateixa llengua i re-

flecteixen la història d'un mateix poble. Sovint, la comparació d'aquests dos *corpus* de textos permet de comprendre'ls millor. La Bíblia aporta molt a l'epigrafia pàleo-hebraica, però aquesta, pel seu cantó, també pot aclarir certs textos bíblics més o menys difícils. És possible ja donar força exemples concrets en els diferents dominis de la filologia, de l'onomàstica, de la crítica literària, de les institucions, de la història política i de la història religiosa, especialment a la llum de les últimes incripcions descobertes.

Per bé que l'exposició de Lemaire no aporti moltes novetats, presenta un caràcter informatiu interessant.

*
* * *

B. ALBREKTSON: *Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible*. Aquest professor de la universitat d'Upsala exposà un dels temes més ben treballats del congrés. L'estandardització del text consonàntic sovint és presentat com a resultat d'una conscient activitat crítico-textual, que hauria desembocat en la promulgació d'un text normatiu. Albrektson volgué discutir, en primer lloc, la validesa de l'evidència d'aquest punt de vista comú; en segon lloc, intentà indicar certes dificultats que comporta aquesta opinió i en tercer lloc, volgué suggerir un intent d'alternativa.

1) Ha estat sovint afirmat que els rabins eren influenciats pels mètodes de crítica textual dels gramàtics alexandrins. Tanmateix, els paral·lels queden restringits als procediments dels escribes, i els principis d'exegesi no semblen incloure una crítica textual pròpiament dita. L'exegesi literal practicada per l'escola d'Aqiba és vista com si impliqués un text rígidament fix. Però això no és necessàriament així i, de fet, alguns arguments rabínics d'aquest tipus es basen en lectures que se separen del text estàndard. La tradició sobre els tres manuscrits en el temple és considerada com una prova de la sentència comuna. Però molts factors incerts en la interpretació d'aquesta opinió redueixen considerablement el seu pretès valor evident. Les tradicions rabíniques sobre els «correctors del llibre» semblen establir l'existència d'un text normatiu, segons el qual eren acuradament mesurats els altres manuscrits. No hi ha cap prova decisiva a favor d'una *Vorlage* que hagués de representar un text estàndard oficialment presentat.

2) Molts trets del TM són difícilment explicables com a resultat de deliberats esforços recensionals. És difícil pensar que parts inferiors del TM hagin pogut ser preferides a d'altres. La idea que la uniformitat textual hagi estat un ideal per als rabins sembla anacrònica. L'únic esforç per trobar multiplicitat de sentits pot significar que per a ells era quelcom positiu la multiplicitat de lectures.

3) És interessant veure si la cristallització d'un text normatiu fou el resultat de coincidències històriques i d'un desenvolupament natural més

que no pas d'esforços deliberats. Abans de les revoltes, tenim un ampli panorama de grups religiosos, equipats amb pluralitat de textos-tipus. Després dels desastres, la diversitat religiosa és reemplaçada per la unitat, i simultàniament un sol tipus de text esdevé predominant. És temptador connectar aquests desenvolupaments paral·lels i explicar l'aparició d'un text estàndard com a resultat de factors sociològics, i no de natura textual. L'explicació del ponent ajuda a fer versemblants una sèrie de fets que no són explicables en la visió que se sol tenir d'aquest problema.

*
* * *

J.W. WEVERS: *Text History and Text Criticism of the Septuagint*. El ponent, professor de Toronto, és igualment president de la «International Organization for Septuagint and Cognate Studies». Així s'entén millor també el títol de la seva ponència.

Els estudiosos que s'han especialitzat en la recerca sobre els LXX estan generalment descontents de la manera amb què molts estudiosos del text hebreu usen, o millor dit «abusen», dels LXX. Els LXX són generalment citats com a recolzament d'una lectura preferida, com si el text grec alexandrí no tingués la seva història textual pròpia. Lectures que són clarament secundàries, i que fins i tot constitueixen errors en la tradició mateixa del text grec, és a dir, com a no tenint cap relació possible amb el text hebreu, són citades com si fossin lectures principals. Ara bé, el grec és citat sense consideració amb la seva història recensional. Però això significa ignorar que una lectura que resulta d'una revisió luciànica o hexaplàrica del text grec al tercer segle de la nostra era té una valor evidentment diferent que el del text original dels LXX. La primera lectura pot testimoniar sobre l'estat del text hebreu en temps d'Orígens o de Lucià; la segona lectura, la dels LXX, por ser molt important per a conèixer l'estat del text hebreu cinc-cents anys abans. Sovint es donen lectures dels LXX fora del seu context, o sense consideració per les exigències del grec mateix, o pitjor encara, com si els LXX fossin una sola peça més que no pas un mosaic de diferents estils de versió i producte de molts traductors. Wevers fa notar com mentre preparava l'edició del Deuteronomi per a la «Göttingen-Septuaginta», fou sorprès pel gran nombre d'errors elementals fets en la citació del text grec a les notes del fascicle del Deuteronomi de la «Biblia Hebraica Stuttgartensia».

La lamentació de Wevers és compartida per tots els estudiosos dels LXX. D'aquí la necessitat, sense voler ofendre ningú, d'establir un mínim de criteriologia per a la crítica del text hebreu.

*
* * *

R.P. GORDON: *The Targumists as Eschatologists*. Aquest professor de Neilston, Escòcia, presentà un tema interessant sobre el treball interpretatiu dels targumistes. Els targums començaren a prendre fisonomia a l'època tardana del període intertestamental, i des de bon començament mostraren un interès molt viu per l'escatologia. La dimensió escatològica apareix al llarg de tot el desenvolupament targúmic: 1) *Ortodòxia doctrinal*. Ús de la «Converse-Translation» en la versió de textos problemàtics. Per exemple, «atribució alternativa» com en el Tg Job 14,11s., etc. 2) *Resurrecció dels morts*. Subjectes de la resurrecció: els justos (Tg Salm 68,22); tot Israel (P Tg Nombres 11,26); resurrecció general Tg Isaïas 38,16). 3) *La resurrecció i el país d'Israel*. Israel considerat com el país de la vida eterna. Com es dona la resurrecció dels jueus que han mort fora d'Israel? El Tg Càntic 8,5 presenta la idea dels canals subterranis que treuen l'aigua de la muntanya de les Oliveres (vegeu el text reuchlinià de Tg Zacarias 14,4). Es pot dir que el concepte grec de la metempsicosi es troba en el fons del Tg Càntic 8,5 i en referències semblants? És interessant la consulta del quadre n. 21 de Dura Europos. 4) *Recompensa i retribució*. Ús de l'arrel *raz* en el Tg Isaïas 24,16 i en els paral·lels de la literatura apocalíptica. 5) *Messias*. La seva tasca principal és alliberar Israel de l'opressió estrangera. Gog i el Messias d'Efraïm. El Messias no és agent de resurrecció. Es pregunten per la duració de l'era messiànica. 6) *Gehenna i la segona mort*. Perspectives per als gentils (Tg Jeremias 51,39.57) i per als israelites rebels (Tg Isaïas 22,14; 65,6). És possible que entre els ciutadans denunciats en Tg Isaïas 65,6 hi hagi gent de Tiberíades. Segons Tg Isaïas 66,24 la duració de la gehenna és limitada. 7) *Factors sectaris*. Diàleg entre Caïn i Abel en P Tg Gènesi 4,8. Refutació de sentències saducees o epicúrees? Queda el problema de saber si es basen en una referència bíblica o bé són influenciades per les estructures retòriques del grec. El ponent estudià igualment el significat de Tg Malaquias 3,6 i P. Tg Ezequiel 37,11.

*

* * *

M. GREENBERG: *The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text. A Sampling from Ezechiel*. El ponent, distingit professor jueu de la universitat de Jerusalem, resultà una de les grans figures del congrés, no obstant ser un home encara jove.

Les versions antigues han estat des de temps fonts per a la història de la interpretació; han subministrat un bon servei a l'exegesi filològica, i encara resta molt que es podria explotar. La crítica moderna ha utilitzat aquestes versions en vistes a altres objectius: intentar atènyer el text original, ja sigui quan el text hebreu apareix fora d'ordre, ja sigui quan hi ha una lectura alternativa que crea dubtes en el text hebreu. I això últim és el que crítica Greenberg.

Quan l'hebreu és intel·ligible, però té una contrapart de versió que

difereix d'ell, aleshores apareix la tendència dels crítics de voler decidir entre les dues o més lectures quina és l'original. Generalment la decisió es pren, cas per cas, segons els arguments propis, per bé que sigui considerada la fisonomia general de la versió. Aquesta manera de procedir provoca algunes qüestions. El conferenciant en diu, d'aquesta manera de treballar, «rush to judgement».

1) Es pot prendre una tal decisió abans d'haver consultat l'ample context per veure si una determinada divergència forma part d'una sèrie de divergències que, preses conjuntament, remunten a una diferència entre les versions en llur missatge total?

2) Si això hagués de provar que les diferències individuals remunten a missatges alternatius, cadascun d'ells coherent, en aquest cas quins criteris tenim que ens facultin jutjar sobre el text original?

3) Quina és la base per a determinar el «text original»? No és evident que, llevat del Pentateuc, per a les altres obres no existia un text estàndard abans de la versió grega? Quan el grec difereix de l'hebreu en una mesura que sembla indicar una *Vorlage* diferent, quina raó hi ha per suposar que una llacuna cronològica separa les varians, més que no pas per pensar que es trata d'una diferent línia de transmissió o d'una diferència en el text model?

A la llum del que precedeix, Greenberg proposa que en aquells casos en què un determinat passatge és intel·ligible en hebreu, però que apareix una divergència que reflecteix una alternativa de *Vorlage* en les versions, aquests casos siguien tractats com a divergents transmissions paral·leles de l'hebreu. La tasca principal és interpretar la unitat literària implicada en cada versió com a entitat independent, tot cercant el seu missatge total i determinant el seu efecte en cada una de les divergències del context. En ordre a portar a terme aquest treball, les diferències de les versions són molt útils perquè fan veure la possible existència d'eixos crucials de significat. El crític ha de preguntar quins són els efectes de significat de cada divergència; això només ho pot fer si refrena la seva tendència a decidir precipitadament entre lectures alternatives fins que n'hagi examinat curosament el significat del context més ampli en què es troben les lectures. En els exemples presentats per Greenberg d'Ezequiel 2 i 3 l'hebreu és il·lustrat per la recerca en les diferències entre ell i el grec i la versió siríaca 2,3.8 i 3,1.

*

* *

I.L. SEELIGMANN: *Die Auffassungen von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung*. Seeligmann, professor jueu a Jerusalem, és una figura venerable dels estudis bíblics; la ciència bíblica li deu molt. No obstant la seva edat i la seva quasi total ceguesa, la seva conferència fou una aportació positiva, seguida amb interès.

Es tracta d'un tema que, en part o en la seva totalitat, ha estat sovint objecte de l'atenció dels estudiosos aquests últims anys. Ens trobem davant d'una recerca complicada per la convergència de punts de vista fenomenològics, crítico-literaris, sociològics i religioso-històrics.

El ponent solament pogué tocar una petita part de les concepcions sobre la profecia. El profeta és l'home (missatger) de Déu, quelcom que pot ser dit no solament d'aquells qui realitzen miracles, sinó també d'aquells qui ensenyen la torah. Abans que tot, és un portador de la paraula de Déu, tant si es tracta d'un urgent decret autoritari, com d'una predicció del futur, com d'una exhortació ètica. Tot simplificant una mica, es poden distingir dos estadis a l'interior de la historiografia de l'A.T.: un de narratiu i un altre de reflexiu «teològic». Els escrits històrics del Deuteronomista i del Cronista pertanyen a l'estadi reflexiu-teològic. Mentre les Cròniques poden ser considerades com el treball d'un sol autor, la historiografia deuteronomística és el producte d'una escola que s'estén al llarg de diferents generacions i els escrits històrics de la qual són en part detectables.

Com a tret característic de la historiografia deuteronomística es podria indicar l'accentuat caràcter dinàstic de Reis. Els profetes que apareixen aquí (la majoria del regne del Nord) presten atenció continuada al rei. Apareixen principalment en la unció dels reis, en les revolucions o en les empreses militars. En cada cas, llurs paraules i fets són expressió d'un decret diví. Sota tot això hi ha una concepció que forma un principi descriptiu per a l'àmplia estratificació de la història deuteronomística: tot el que s'esdevé, si no està preordenat, almenys sí que està predit per la paraula de Déu. Com a resultat, quelcom de l'antic viu en aquestes profecies (es tracta principalment de profecies de condemna). Aquest moment fatal és augmentat pel fet que, en aquestes profecies (i això cal destacar-ho), el raonament sòcio-ètic de la clàssica profecia literària no ha deixat rastre: les ofenses religioses i culturals constitueixen sempre la justificació apropiada del desastre que ha de venir.

Per a l'autor de Cròniques, els fets del rei no són únicament ni tan sols principalment descrits en els anals reials; han estat representats principalment pels profetes. Per mitjà d'aquesta ficció, els profetes conserven per a ell el significat d'escriptors i de transmissors d'història. Amb aquesta finalitat, principalment en els sermons, la seva obra conté una sèrie d'anotacions o d'interpretacions de paraules tretes de la profecia clàssica literària. Com en Reis, els profetes apareixen en els esdeveniments militars i polítics, però al mateix temps (d'acord amb la democratització que té lloc en Cròniques), no centren llur atenció només en el rei, sinó que, més aviat com en els profetes clàssics, presten atenció particular al poble. En els discursos reials es percep el ressò del pensament profètic. Jeremias apareix a l'acabament de Cròniques com el conseller del rei Sadaquias.

Seeligmann creu que no es pot dubtar que la profecia de Jeremias ha sofert una redacció deuteronomística i/o una revisió. Partint de la base que manca qualsevulla menció de Jeremias en Reis, s'ha de pre-

guntar si aquesta disposició no constitueix potser l'últim producte de l'escrit històric deuteronomístic que posem actualment (deixant de banda certs fragments de 2 Reis 17,13). Sigui el que sigui, trobem la usual concepció de les sovint repetides cites per a retornar i l'expressió final de la teodicea deuteronomística sobre la desaparició de l'estat, la ciutat, el temple i la dinastia. Per tant, hom podria caracteritzar la redacció d'aquest llibre com una línia de connexió entre l'escrit històric del Deuteronomista i el del Cronista.

*
* * *

N. LOHFINK: *Die Priesterschrift und die Geschichte*. La ponència d'aquest professor de Frankfurt presuposa el possible aïllament d'una narrativa històrica sacerdotal preservada quasi completament, a l'interior del material P de l'Hexateuc. Aquesta narrativa històrica sacerdotal és denominada Pg («Priesterliche Geschichte»). Les últimes frases d'aquesta narrativa s'estenen fins al llibre de Josuè. Per bé que no continguin cap referència sobre conquestes territorials, versets com Josuè 5,10-12 i 18,1 probablement pertanyen a la seva estructura. La narrativa no és simplement una sèrie de suplementes al material més antic del Pentateuc, suplementes diferents entre si, sinó que és més aviat un sistema continuat de representació, originalment compost com una obra independent. L'autor conegué no solament les «antigues» fonts del Pentateuc (per bé que hagin de ser recordades), sinó també bona part del material més recentment escrit del corpus profètic. Probablement escrigué a començament del retorn d'Israel de l'exili de Babilònia. Lohfink no s'ocupà al llarg de la seva dissertació del problema de si podem o no podem atènyer alguna mena d'informació de Pg sobre l'actual curs de la història. En qualsevol esdeveniment, Pg no pot oferir més informació del que fan les seves fonts, que han estas preservades quasi íntegrament. Lohfink estudia principalment la intenció de Pg i es pregunta si vol ser una presentació històrica. Aquesta intenció solament podria ser presentada si poguéssim fer ús de fonts segures. La manera amb què Pg manipula lliurement les seves fonts indica que no té cap intenció de ser materialment fidel al passat. Diferents i suggestives referències a la situació dels lectors demostren una intenció kerigmàtica. El lector és indirectament invitat a actuar d'una manera particular, i així a reconèixer que la terra de Canaan és un do de Jahveh a Israel i, quan visqui lluny del seu país, a creure en la força miraculosa de Jahveh, que el pot retornar a la pàtria. El material narratiu és transposat a un temps anterior, de manera que acopla mites en els quals és pre-narrat a l'home, d'una vegada per sempre, com es comporta degudament i indegudament, i com Déu apareix associat estretament amb l'home fins que no ateny el seu objectiu.

Lohfink es pregunta si Pg implica una certa filosofia de la història. Es tracta d'una qüestió força aguda, essent així que durant l'exili la

història havia esdevingut dinàmica, s'havia iniciat la direcció profètica vers un futur més gran. L'anàlisi de la disposició dels elements en Gènesi 1,28 mostra que Pg no comptava amb una major acció divina en el futur o amb una definitiva conducció de la història cap a la seva fi. Podem indagar encara més per mitjà de la comparació amb l'èpica d'Atrahasis, que probablement conegué Pg. Però Pg compta amb un món estable, divinament fixat una vegada per sempre. Déu conserva aquest món en el seu ordre. Quan el món és desarreglat per alguna acció humana, Déu el posa novament en ordre. Als ulls de jueus i cristians, Pg ocupa una posició estratègicament important en el cànon bíblic final. Per aquesta raó cal preguntar-se seriosament si és justificat o no, en les presentacions de la teologia bíblica, assignar aquesta funció clau a la *Heilsgeschichte*, com ha estat fet fins al present.

*

* *

H. LUBSCZYK: *Elohim beim Jahwisten*. En la narració de 1-2 Samuel podem distingir un relat primitiu que empra «aron ha'elohim» i descriu no solament el judici contra la casa d'Elí, sinó també la pèrdua de l'arca i el seu trasllat a Jerusalem. Una interpretació posterior que parla de l'arca de Jahveh sembla pressuposar el culte de l'arca a Jerusalem.

El problema que es planteja no és solament saber si en el Pentateuc hi ha paral·lels narratius visibles per mitjà de l'ús d'Elohim i de Jahveh, com passa en Gènesi 1-11 (P i J), sinó també saber si es poden trobar fonts elohistes que hagin estat assumides i reinterpretades pel jahvista. Anant una mica més enllà, encara ens podem preguntar si aquestes fonts poden haver sortit o no d'aquella part de la tradició, en la qual és presa l'arca amb el títol d'«arca d'Elohim». Aquestes qüestions poden ser respostes afirmativament pel que fa a les històries de Jacob i de Josep. Per altra banda, en Gènesi 1-11, el jahvista empra «Jahveh» d'una manera quasi exclusiva, mentre en els relats d'Abraham només és usat «Jahveh». La llegenda del santuari sobre l'arca pot ser reconeguda com la base literària d'E, discernible a l'interior dels relats sobre l'èxode i el Sinaí. La interpretació jahvista d'aquesta font, per altre cantó, emfasitza el que fa referència al país com l'intent de l'èxode. Ampliacions jahvistiques posteriors pressuposen un culte de Jahveh ja desenvolupat a Jerusalem i corresponen a la interpretació que sobre l'arca de Jahveh dóna 1-2 Samuel.

*

* *

R. SMEND: *Lessing und die Bibelwissenschaft*. El ponent de la universitat de Göttingen presentà el seu tema a la «Trinitatiskirche», de

Wolfenbüttel, en un marc suggestiu i molt adequat. El *genius loci* de Wolfenbüttel és una figura que té el seu relleu i el seu significat per a la crítica bíblica. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), el «classicista de sensibilitat poètica, el patriarca de tota poesia intel·ligent i viva» (Thomas Mann), fou l'encarregat de la cèlebre biblioteca de Wolfenbüttel des de 1770 fins a la seva mort el 1781; fou aquí on desencadenà la seva *Fragmentenstreit*, una època que marcà la història de la crítica bíblica. La seva creació literària exercí un notable influx en el «Sturm und Drang», en el qual aquest moviment representa la rebel·lió juvenil i revolucionària contra la rigidesa de l'«Aufklärung» i el culte al geni creador. Durant els anys 1774-1778 aparegueren una sèrie de fragments de l'*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (enterament publicat per primera vegada el 1972): «Apologia o defensa a favor dels raonables adoradors de Déu», obra de l'orientalista H.S. Reimarus (1694-1768), sense esmentar l'autor. Entre els fragments publicats hi havia els següents: *Durchgang der Israeliten durchs rote Meer* («Pas del mar Roig pels israelites»); *Dass die Bücher A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren* («Que els llibres de l'A.T. no han estat escrits per a revelar una religió»); *Über die Auferstehungsgeschichte* («Sobre la història de la resurrecció»); *Vom dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* («Sobre la intenció de Jesús i dels seus deixebles»). De les discussions que se'n seguiren, la controvèrsia entre Lessing i el pastor protestant J.M. Goeze (*Anti-Goeze* I-XI; *Lessings Schwächen* I-III) es convertí en una controvèrsia popular. Figures representatives de la universitat es trobaren de sobte enfrontades; la més important d'aquestes personalitats fou la de J.S. Cemler. Però la posició de Lessing no era de cap de les maneres idèntica a la de Reimarus. De fet, la posició d'aquest últim, tal com ha demostrat H. Graf Reventlow, es basava àmpliament en el deïsm anglès. Com a «amant de la teologia i no com a teòleg» («Liebhaber der Theologie und nicht Theolog»), Lessing mantenia una relació viva i imparcial amb la Bíblia, i prestà algunes contribucions independents a la seva crítica. La més coneguda d'aquestes aportacions esdevingué la hipòtesi, que posteriorment fou divulgada per J.G. Eichorn, segons la qual l'evangeli més antic fou escrit en hebreu o en arameu (*Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*, 1778, obra pòstuma). Entre el material no publicat i que fou descobert a la seva mort hi havia uns fragments nascuts de la seva preocupació per una sèrie de detalls de l'A.T. i que intitulava *Hilkias*: tracta del problema del cànon de l'A.T., i pren com a punt de partença el llibre del Deuteronomi, trobat durant el regnat del rei Josias. Una reflexió històrica sobre la religió bíblica fou especialment estimulada per *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777-1780) («L'educació del gènere humà»). Després que el duc de Braunschweig prohibí el 1778 que seguís apareixent la sèrie *Anti-Goeze*, Lessing escrigué el seu darrer drama, *Nathan der Weise*, un llegat a la ciència que es preocupa de la Bíblia i que és seguit per figures representatives de diferents religions i confessions.

*

* *

P.R. ACKROYD: *Isaiah I-XII. Presentation of a Prophet*. Aquest tema, presentat pel conegut professor de Londres, encara que sovint tractat pels especialistes, reserva sempre les seves sorpreses. Els 12 primers capítols d'Isaïas, que formen una unitat clarament identificable, es distingeixen dels capítols següents i de les altres unitats identificables del llibre d'Isaïas. La discussió del llibre, del seu estat i de la seva funció, una etapa essencial de l'exegesi, ha de reconèixer l'estat i la funció de les parts components separables. El ponent estudia només aquesta secció, clarament associada d'una manera directa amb la persona del profeta Isaïas, que hi és esmentat, per bé que subministri el mínim d'informació sobre ell. El profeta com a predicador és presentat en 1,1 i subratllat en el c. 12 com a colofó. La seva posició en un moment determinat de la història és clarificada en les seqüències de 6,1-9,6. La situació i la funció dels cc. 1-12 com a conjunt poden ser detectades a partir de l'anàlisi i de l'exegesi detallada de cada una de les seccions.

El profeta és presentat, especialment en el c. 6, com el portantveu autoritzat; el seu missatge, associat amb un moment particular d'una intervenció divina directa, representa la continuació de la tasca avalada per Déu de fer sentir la seva paraula. L'autoritat atribuïda al portantveu originari proporciona la base per a entendre aquest text com una paraula autoritzada. Els cc. 1-12, en el seu estat actual, faciliten la intel·lecció del desenvolupament de conceptes com els de cànon i d'autoritat.

*

* *

H.W. WOLFF: *Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?* El ponent és un dels estudiosos alemanys de l'A.T. que es mostra més sensible als valors religiosos veterotestamentaris. Com a professor de Heidelberg, s'ha convertit en un dels científics bíblics la nombrosa i seriosa producció del qual és seguida amb més interès. També en el congrés de Göttingen sabé satisfer la curiositat dels oients.

La confidència del profeta Miqueas pren un to accentuat en 3,8. Aquí es confronta amb els profetes que ha acusat prèviament (v. 5-7: «Així parla Jahveh contra els profetes que enganyen el meu poble; que si tenen quelcom per a mossegar amb les dents, criden: pau ... Els vidents quedaran avergonyits, els endevinaires confosos, i tots es taparan la boca perquè Déu no respondrà»). La confrontació sona: «Però, quant a mi, jo estic ple de força, de justícia i d'autoritat per a reprovar a Jacob la seva prevericació i a Israel, el seu pecat». Von Rad, tot referint-se a aquestes paraules, parla de «vigorosa autoglorificació». Mentre els altres profetes clàssics es refereixen enèrgicament a Jahveh (Amós

3,8; 7,14s; Oseas 1,2ss; 3,1ss; Isaïas 6,5.8.11; Jeremias 1,5ss; 23,9), aquí Miqueas parla quasi en la forma de fanfarró, parla únicament de si mateix (vegeu Jeremias 6,11). Per al glossador, que introduí en el v. 8 l'expressió «l'esperit de Jahveh», el silenci respecte de Jahveh era insuportable. Com es pot explicar aquesta «autoconfidència» de Miqueas? Miqueas no es refereix ni a una missió especial ni al seu caràcter individual, sinó principalment a un ofici. A l'interior d'aquest ofici Miqueas sembla voler competir menys amb els profetes, als quals es refereix en els v. 5-7, que amb els «cabdills» i «governants» de 3,1.9, que se suposa que han d'administrar igualment la «mishpat» amb ell. Per a Miqueas cal suposar que l'ofici és el d'un «zaqen de Moreset», i que explica els fets següents: 1) La seva presència a Jerusalem com a moresita (3, 9-12). Es pot comparar amb 1Reis 8,1; 2Reis 23,1; Jer 26,17. 2) Els «ancians del país» (Judà) coneixen Miqueas cent anys més tard durant el judici de Jeremias com a moresita i el poden citar. 3) 3,8b coneix Miqueas únicament com a demandant, no en la seva funció de proclamar el judici diví. A diferència de l'extarordinària amenaça de càstig (compareu 2,3-5; 3,5-7), aquesta tasca no demana una nova paraula de part de Jahveh. En lloc d'això, invita únicament a l'observança de la justícia tradicional. 4) No tan sols en 3,8, sinó també en altres indrets de la profecia miqueana, Jahveh desapareix de la vista. L'expressió «així parla el Senyor» només es troba dues vegades (2,3; 3,5; ha estat afegit a la 3,12 per la cita que fa de Jeremias 26,18). Jahveh és present en altres indrets únicament en les afirmacions antigues de Miqueas, en aquells llocs on els acusats es refereixen a ell (2,7; 3,4), com en el «jo» de Jahveh a l'interior de la predicació del missatger en 2,3 (no en 3,5-7) i en 1,6 (sense la fórmula del missatger). És totalment característic de Miqueas que el sufix en 'amm (poble-meu) mai no es refereix a Jahveh, a diferència del que passa en Amós, en Oseas i en Isaïas, i sí, en canvi, als profetes (1,9; 2,8.9; 3,3.5; 2,4 és secundari). Per tant, el llenguatge de Miqueas està més aviat determinat pel dels ancians, aquells qui han de treballar a favor dels drets de «llur poble». En la seva actitud d'opositor al culte oficial de Jerusalem, Miqueas es troba en certa manera estretament lligat amb el sistema de parlar de l'escola sapiencial. 5) El llenguatge del clan és igualment evident en la inclusió de la lamentació dels plorans de la pàtria de Miqueas (1,8; compareu amb 1,10-16), i del l'«ail» de 2,1ss. 6) Pel que fa referència a l'estil i al camp lexical de «fanfarroneria» de 3,8 i de la seva continuació semblant en 3,9-11, el ponent no troba un paral·lel més apropat que l'autoglorificació de la saviesa personificada de Proverbis 8. Aquí s'hauria de comparar el «jo» emfàtic dels v. 12.14ss, la coexistència de la «mishpat» i de la «gevurah» en v. 12.20, les exhortacions a escoltar en el v. 6, l'oposició de la rectitud i de la perversitat en 8,8s, de l'or i del coneixement en 8,10 (compareu amb Miqueas 3,9a.b). 7) Finalment trobem el destacat «jo» del profeta en 3,1a, que constitueix un parèntesi literari que permet reconèixer Miqueas com l'autor de la tradició literària per les seves mateixes paraules.

Per tant, sota molts aspectes, Miqueas es presenta a si mateix com un dels deixebles del clan dels ancians que, com a demandant de culpabilitat, s'aixeca enèrgicament a favor dels membres sofrents del seu clan. Per tant, en virtut de l'amenaça contra els acusats que ateny el seu punt més elevat en la destrucció de Jerusalem (3,12), Miqueas demostra ser un profeta l'ofici del qual és ben lluny del del «zaqen», del de l'ancià.

*
* *
*

S. TALMON: *The «Comparative Method» in Biblical Interpretation: Principles and Problems*. L'aproximació comparativa en la investigació bíblica ha rebut continuats estímuls a partir de la tercera dècada del present segle. Aquests ímpetus derivaven de l'èmfasi posat en els estudis comparatius en el domini de la lingüística, de l'antropologia, de la sociologia, de la teologia i de la història de les idees, com també de l'anàlisi metodològica i de la interpretació de la imponent quantitat de material provinent de les cultures de l'Antic Pròxim Orient.

És evident que el mètode comparatiu ha ajudat els estudiosos a aprofundir llurs coneixements en el camp dels fenòmens lingüístics, literaris, conceptuals i socials, fenòmens que compartia l'Israel bíblic a causa del seu veïnatge. Això equilibrà una actitud isolacionística de certs sectors bíblics, principalment profètics, i col·locà l'antic pensament jueu dintre l'esfera de les societats de l'Antic Pròxim Orient, en mig de les quals vivia Israel.

Aquest esforç científic atenyé el seu cim amb l'escola «pattern of culture». Però aquesta escola no caigué mai en la temptació de negar l'originalitat dels valors bíblics, negació que havia caracteritzat la recerca de certs investigadors de la segona meitat del segle dinou.

En cada fase del seu desenvolupament el mètode comparatiu eixamplà el seu objectiu en ordre a analitzar els fenòmens bíblics enfront d'una gran varietat de contraparts, algunes de les quals havien estat identificades en cultures històricament i geogràfica llunyanes de l'antic Israel, tal com la Grècia clàssica i la societat àraba pre-islàmica. Tanmateix, tot anant a l'encalç de les descobertes de l'important material escrit en les regions del nord-est de Palestina (Síria, Anatòlia, Mesopotàmia), com per exemple Ugarit, Nuzi i Mari, la recerca s'anà concentrant de mica en mica en la comparació de la literatura i dels conceptes bíblics amb cultures que queien dins l'horitzó de l'antic Israel.

L'estreta circumscripció del camp d'investigació, tant des d'un punt de vista lingüístic com històric i geogràfic, hauria d'haver encoratjat i facilitat la formulació de principis per a servir de línies directives en la recerca comparativa. Nogensmenys, s'ha de dir que aquest no fou el cas. No obstant i l'impressionant volum d'estudis recollits al llarg de dècades, els estudiosos s'han quedat en una línia purament empírica i més aviat atomística. Tot cercant i presentant paral·lels entre la litera-

tura bíblica i altres literatures, han negligit confrontar i verificar llurs propis resultats enfront del rerafons cultural d'on procedien llurs descobertes. No és sorprenent que una aproximació no sistemàtica com aquesta en ordre a desxifrar semblances, preses separadament una de l'altra, com també l'atenció insuficient prestada al que és particular i peculiar de les cultures comparades donà peu a la sospita que els estudiosos de la Bíblia patien de «parahelomania».

Sense caure en l'extrem de voler abandonar absolutament el mètode comparatiu i restar en un purisme radical, amb tot, cal delimitar els objectius i traçar una definició sistemàtica de les tècniques que han d'ésser emprades d'una manera profitosa i legítima en la comparació del material bíblic amb l'extra-bíblic. És una feina urgent.

Els estudis bíblics comparatius s'han de basar en criteris objectius. La formulació d'un mètode de recerca comparativa, precisament a causa de l'amplitud del camp i dels assumptes a què s'aplica, demana una comprensió sindòptica i interdisciplinària i exigeix la participació d'experts en les distintes àrees de la recerca, com pot ser la lingüística, la literatura, la sociologia, la teologia i la història de les idees. Un esforç comprensiu de semblant naturalesa és quelcom urgent.

L'exposició de S. Talmon provocà vives reaccions; entre els objectants més incisius hi hagué J. Barr, que acusà el conferenciant de parcialitat i d'incórrer en els mateixos defectes que denunciava.

CONCLUSIÓ

Per raons d'espai, no ens podem allargar més, per bé que encara resten alguns noms a assenyalar que tingueren una aportació positiva: G. Wallis, M. Sekine, B.S. Childs.

No és fàcil traçar un balanç d'un macrocongrés com fou el IX de la IOSOT celebrat a Göttingen. Les grans línies metodològiques i les orientacions teològiques ja han estat llargament exposades a la introducció d'aquesta ressenya crítica.

La gran decepció del congrés de Göttingen fou la no compareixença del professor de Roma G. Pettinato, que havia anunciat la seva participació amb un títol molt esperat: *Die biblischen Patriarchen im Lichte des Ausgrabungen von Tell Mardikh-Ebla*. La manca de seriositat, car ni tan sols excusà la seva absència, originà una enèrgica protesta entre els congressistes. Resultà incòmode saber que rivalitats personals entre el grup italià, ingerència d'interessos polítics entre jueus i àrabs haurien fet impossible l'exposició d'un dels temes que havien despertat més interès. De bell nou aparegué la conveniència que el material de descobertes tan importants sigui confiat a un equip internacional, tal com es féu amb el material de Qumrân.

El IX Congrés de la IOSOT demostrà la joventut del Vell Testament

i als cristians els diu que el seu estudi constitueix un bon camí per entrar més preparats a l'estudi del Nou Testament.

Frederic Raurell

Barcelona, 20 novembre 1977