

## CRISI DE LA HISTORIOGRAFIA BÍBLICA

Frederic RAURELL

El llibre d'èxit editorial d'I. Finkelstein i N.A. Silberman<sup>1</sup> posa de nou en qüestió la historicitat de la Bíblia en nom de l'arqueologia. Anys enrere, exege-  
si bíblica i arqueologia mantenien una bona relació. A nivell d'una obra per al  
gran públic, n'és exponent el llibre de W. Keller, que volia demostrar la veritat  
de la Bíblia a partir de les descobertes arqueològiques.<sup>2</sup> Però avui els planteja-

---

1. I. FINKELSTEIN – N.A. SILBERMAN, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Sacred Texts*, New York, 2001.

2. W. KELLER, *Und die Bibel hatte doch Recht*, Düsseldorf, 1956. L'autor volia demostrar que les descobertes arqueològiques en lloc de qüestionar el que diu la Bíblia en confirmen l'autenticitat i la fiabilitat. Fou amb aquesta finalitat que en 1865 nasqué el *Palestine Exploration Fund*, volgut per la reina Victòria per a verificar que la història bíblica és una història real, i així rebatre la incredulitat. L'obra de Keller en menys de deu anys fou traduïda a una trentena de llengües. A Itàlia la primera versió fou ja feta en 1956 (*La Bibbia aveva ragione*, Milano, 1956) i en 1964 coneixia ja la dotzena edició, sempre amb un elogiós pròleg del biblista i historiador Giuseppe Ricciotti, que es mostra plenament d'acord amb la línia de Keller: «Da un secolo studiosi americani, inglesi, francesi e tedeschi scavano nell'Oriente Anteriore, in Mesopotamia, Palestina ed Egitto. Le grandi nazioni hanno fondato istituti e scuole speciali per queste opere di scavo: nel 1869 fu creato il Palestine Exploration Fund; nel 1892 l'École Biblique dei Domenicani di Saint-Étienne; seguirono nel 1898 la Deutsche Orientgesellschaft, nel 1900 le American Schools of Oriental Research e nel 1901 il Deutsche Evangelische Institut für Altertumskunde. In Palestina vengono riportati alla luce luoghi e città spesso menzionati nella Bibbia. Il loro aspetto e la loro ubicazione sono esattamente quelli descritti dalla Bibbia. Nelle antichissime iscrizioni e costruzioni sempre più frequenti sono gli incontri con personalità dell'Antico e del Nuovo Testamento. I rilievi di quell'epoca rivelano le immagini di popoli che conoscevano soltanto per nome. [...] Dal mondo del Nuovo Testamento risorsero le imponenti costruzioni del re Erode; nel cuore dell'antica Gerusalemme si trovò il pavimento elevato di pietra, il "litostroto", menzionato dall'evangelista Giovanni, sul quale Gesù stette dinanzi a Pilato; gli assiriologi decifrarono su tavole astronomiche babilonesi gli esatti dati d'osservazione della "stella di Betlemme". Queste scoperte, così sorprendenti nella loro profusione, segnano una svolta nello studio della Bibbia. Avvenimenti già considerati in gran parte "pie leggende" assurgono a dignità storica. Molto spesso i risultati

ments no són els mateixos, fins al punt que les relacions entre el text i la història, entre l'exegesi bíblica i l'arqueologia ja no són d'harmonia, sinó més aviat de divorci. Apropiant-se de les dades de l'arqueologia i apel·lant a la documentació de l'Antic Orient els historiadors posen en dubte una sèrie de fets narrats pels textos bíblics: patriarques, èxode d'Egipte, Moisès, conquesta de Canaan sota Josuè, el regne unit sota David i Salomó. Però, al mateix temps, els estudis literaris i la reflexió filosòfica han permès una millor comprensió del que passa quan hom escriu història.

## I. EL DEBAT SOBRE EL NAIXEMENT D'ISRAEL

La crítica bíblica ha entrat en un nou període. Cada vegada apareix més forta la consciència entre els especialistes de la necessitat d'un diàleg obert entre les disciplines «autònomes» com són l'arqueologia, la història i l'exegesi. La bibliografia augmenta,<sup>3</sup> cada vegada són més freqüents els congressos dedicats a aquesta matèria.<sup>4</sup>

Des dels seus començaments, l'arqueologia palestinenca<sup>5</sup> ha volgut donar a les seves descobertes una dimensió històrica i, per tal d'atènyer aquest objec-

---

delle esplorazioni concordano fin nei particolari con le relazioni bibliche. Non soltanto “confermano”, ma anche illuminano le situazioni storiche che sono alla basedell' Antico Testamento e dei Vangeli. Risaltano così le vicende e le sorti del popolo d'Israele, ia nel colorito dell'epoca, in uno scenario vivo e pittoresco, sia nei contrasti e nei conflitti politici, culturali ed economici degli stati e dei grandi regni del paese dei due fiumi e del Nilo, alla cui influenza gli abitanti della stretta regione intermedia, la Palestina, non poterono mai sottrarsi interamente per oltre due millenni» (pp. XIV-XV).

3. Per a seguir sintèticament el decurs del debat sobre aquest tema és útil el recull de trenta-tres estudiosos fet per V.P. LONG, *Israel's Past in Present Research. Essays on Ancient Historiography*, Winona Lake, 1999. La fisonomia del debat actual apareix igualment en l'obra d'Y. AMIT, *History and Ideology. Introduction to Historiography in the Hebrew Bible*, Sheffield, 1999.

4. Només per citar els més pròxims, a Barcelona se celebrà els dies 2-6 de juliol del 2005 el congrés organitzat per la ISDCL (International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature) amb el tema: «How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History». Ponents: N. Calduch, M. Witte, A. Passaro, P.C. Beentjes, J. Asurmendi, R. Egger, J. Vermeylen, A. Di Lella, J. Corley, M. Gilbert, M. Navarro, H. Lichtenberg, S. Reif, O. Kaiser, O. Wischmeyer, C. Termini, A. Borrell, F. Raurell. Pel seu cantó, l'ACFEB (Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible) celebrà els dies 29 d'agost – 2 de setembre de 2005 el seu 21è Congrés intítulat: «Comment la Bible saisit-elle l'Histoire?». Ponents: M.F. Baslez, A.M. Pelletier, J. Briend, F. Brossier, J.-M. Carrière, J.D. Macchi, Th. Römer, J.L. Ska, C. Theobald.

5. Els termes «Palestina» i «palestinenc» no revesteixen un sentit polític, sinó el sentit vague i convencional que prengueren des de les primeres publicacions arqueològiques dels segles XIX i XX, on la paraula «palestina» designa les regions de Cisjordània en què tenen lloc la majoria dels esdeveniments bíblics.

tiu, ha fet recurs a la Bíblia com a document històric. Ara bé, el que semblava el més natural al començament de les recerques arqueològiques és constantment qüestionat en els últims dos decennis.<sup>6</sup>

Les obres clàssiques d'exegesi dels tres primers quarts del segle xx consideren el text bíblic com un testimoni de l'expressió de la fe d'Israel i de les comunitats cristianes i, ensems, com una font fiable que dona accés als diferents contextos històrics en els quals Israel, i després les primeres comunitats cristianes, confessaren la seva fe. Aquest pressupòsit epistemològic ha mogut diferents autors a proposar intents de «reconstrucció històrica» en els quals la recerca referent a la història literària de la composició del text té com a corollari la presentació de les circumstàncies històriques en les quals nasqué el text bíblic.<sup>7</sup> La majoria de les versions modernes del segle xx (incloent-hi les catalanes) consideren el text bíblic en ell mateix com una font històrica fiable, sense que sigui sempre necessari el recurs a fonts exteriors. Fins i tot les primeres edicions de la *Bible de Jérusalem* posen a l'acabament de l'obra uns mapes geogràfico-històrics, dividits segons un «temps de l'èxode» i un «temps de Josuè». D'aquesta manera donen autoritat historiogràfica al text canònic de l'Hexateuc.<sup>8</sup>

En els darrers trenta anys s'ha anat desenvolupant una reflexió referent a l'estat i a la interpretació del text bíblic fent emergir una complexitat que fins aleshores havia estat poc tinguda en compte.<sup>9</sup> Posar per escrit un conjunt

---

6. Cf. W.G. DEVER, *Who were the early Israelites and where did they come from?*, Cambridge, 2003; S. BLOCH-SMITH, «Israelite Ethnicity and Iron I: Archaeology Preserves what Is Remembered and what Is Forgotten in Israel's History», *Journal of Biblical Literature* 122 (2003) 401-425.

7. Un clar exemple d'aquest tipus d'aproximació és l'obra de G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, München, 1957-1960. Aquesta obra no s'accontenta de proposar una hipòtesi de composició referent al Pentateuc o als Profetes, sinó que també vol fer accessible el projecte literari i teològic dels diferents autors d'aquest conjunt literari, en llur context històric peculiar. Cf. F. RAURELL, *Teologia bíblica. A l'encalç d'una difícil identitat*, Barcelona, 1989, pp. 26-32.61-67: l'exegesi pretén atènyer aquí el moment històric de l'elaboració dels diferents textos bíblics, com també la personalitat i les intencions dels seus autors. A propòsit de l'escriptor jahvista, l'existència i l'activitat literària del qual Von Rad situa al començament de la monarquia a Judà, diu l'exegeta alemany: «Tot el que sabem de l'antiguitat israelítica ho devem al treball de conservació i d'elaboració del jahvista [...] La capacitat de dominar amplexos conjunts històrics i d'anar més enllà de l'estadi purament episòdic ha de ser considerat un dels progressos més rics en conseqüències que hagi tingut lloc en la comprensió de l'existència humana» (*Theologie des Alten Testaments* I, p. 51).

8. Conjunt format pels sis primers llibres de la Bíblia: el Pentateuc i el llibre de Josuè.

9. En el camp de la reflexió sobre el text ha jugat un rol determinant el pensament de Paul Ricoeur, que en la seva obra, avui clàssica, *Temps et récit* I (Paris, 1982), posa en evidència la distància existent entre la «història» i el text mateix. Cf. F. RAURELL, «P. Ricoeur, el llenguatge mític i poètic de la Bíblia», *Catalunya Franciscana* 26 (1988) 3-6.

d'esdeveniments històrics representa ja de per si un acte d'interpretació, fins a tal punt que es fa pràcticament impossible d'establir una estricta correspondència entre la seqüència narrativa que constitueix el text i una seqüència determinada d'esdeveniments. La distinció de Ricoeur entre *temps du récit* i *temps de l'auteur* porta a considerar en una perspectiva nova les diferents historiografies ajuntades pel cànon de la Bíblia: en la mesura en què els seus autors disposaren segons llurs pròpies perspectives el material literari (les tradicions orals o escrites que hereten), la crítica històrica haurà de distingir clarament el *temps de l'auteur* del *temps du récit*, i a vegades l'historiador haurà d'admetre que és impossible de reconstruir, a partir d'un text determinat, esdeveniments històrics referents a personatges o a una època que serveixen únicament de marc i d'il·lustració d'un relat que reflecteix la problemàtica i els interessos d'una època diferent, molt més tardana.

A Occident, la Bíblia ha estat considerada com un dels més rars i més antics documents històrics transmesos des de temps immemorials. Sota aquest aspecte se li reconeixia la qualitat de testimoni privilegiat d'èpoques molt llunyanes, un privilegi que no semblava que li pogués ser discutit. Sigui que es tracti dels començaments del món, sigui dels primers passos de la tècnica i de l'art, del poblament de la terra i dels inicis d'una història universal, totes les representacions donades per la Bíblia s'imposaven per elles mateixes i exigien la mateixa fiabilitat.<sup>10</sup>

Pel que fa als orígens històrics d'Israel, les posicions que prenen els historiadors de l'antic Israel són molt variades. Alguns autors, fent recurs al mètode històrico-crític sobre punts particulars, segueixen la trama de la seqüència bíblica: patriarques, èxode, conquesta de Canaan, instal·lació, jutges, regne davídico-salomònic, cisma, regnes separats, etc., de la qual semblen acceptar la fiabilitat històrica. Aquesta era la posició de l'anomenada «escola americana»,

---

10. El 15 d'abril de 1993, la Pontifícia Comissió Bíblica publicava un document amb el títol *La interpretació de la Bíblia en l'Església*, presentació de Frederic Raurell, Barcelona: Claret, 1994. En el paràgraf 4 podem llegir: «Abans, la interpretació jueva o cristiana de la Bíblia no tenia una consciència clara de les condicions històriques concretes i diferents en les quals enfonsà les arrels la paraula de Déu. En tenia una consciència global i llunyana. La confrontació de l'exegesi tradicional amb una aproximació científica, que, a la primeria, prescindia volgudament de la fe, i, a voltes, s'hi oposava, certament fou dolorosa; tanmateix, poc després es manifestà positiva: una vegada que el mètode fou alliberat dels prejudicis extrínsecs, portà a una comprensió més exacta de la veritat de la Sagrada Escriptura (cf. *Dei Verbum*, 12)». Aquest text resumeix en poques línies més d'un segle de dificultats, el resultat de les quals, segons la Comissió Bíblica, s'ha manifestat positiu.

al capdavant de la qual hi hagué W.F. Albright,<sup>11</sup> que ha tingut un seguidor destacat en la persona de J. Bright.<sup>12</sup>

Un plantejament ben diferent, per no dir oposat, és el que trobem en l'obra de M. Noth.<sup>13</sup> Prescindeix de l'esquema historiogràfic fonamental. No s'hi troba cap desenvolupament substancial sobre els patriarques, l'èxode i la conquesta, temes que Noth considera confessions desenvolupades i coordinades (no inventades) en una època tardana, sense cap utilitat per a l'elaboració d'una història científica d'Israel. L'obra de Noth s'obre amb un capítol que té com a títol «L'origen de les tribus d'Israel». Comença a partir de la lliga tribal (per tant, a partir dels darrers segles del segon mil·lenni aC), per ell definida, encara que inadequadament, «amfictionia», imaginant-se-la com les lligues tribals antigues hel·lènico-itàliques. L'obra resta un clàssic, que encara té la seva influència.<sup>14</sup>

---

11. William Foxwell Albright (\* a Coquimbo, Xile, el 24 de maig de 1891; † a Baltimore el 19 de setembre de 1971). En 1921 és nomenat director de les «American Schools of Oriental Research». De 1933 a 1936 fou director de la «Jerusalem School». Durant aquest període portà a terme bona part de les excavacions a Tell Beit Mirsim, al sud de Palestina. Obres importants seves són: *The Excavations of Tell Beit Mirsim*, New York, 1943; *From the Stone-Age to Christianity*, Baltimore, <sup>1</sup>1940 (<sup>2</sup>1957); *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942; *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York, 1949; *Yahweh and the Gods of Canaan*, New York, 1968. Amb una curiosa concepció filosòfico-teològica —malgrat no ser ni historiadore ni filòsof ni teòleg—, Albright veu la història d'Israel com l'exemple típic de l'evolució de la humanitat vers el monoteisme procedint segons l'esquema hegelian de la tesi-antítesi-síntesi. Les tesis de l'autor apareixen resumides en *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York, 1949 (<sup>3</sup>1963). Cf. G.E. WRIGHT (ed.), *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City, 1961. Es tracta d'un conjunt de treballs en honor d'Albright; H. GOEDICKE (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, 1971.

12. J. BRIGHT, *A History of Israel*, Philadelphia – London, 1959 (<sup>3</sup>1981). Es tracta d'una obra de plantejament conservador nascuda de l'escola de W.F. Albright. L'esmentada obra de Bright atribueix als textos bíblics fiabilitat històrica, un notable valor historiogràfic i això no per motius religiosos (religiosament Bright no és cap carca, cap fonamentalista), sinó perquè considera que les afirmacions dels llibres bíblics són degudament confirmades pels textos extrabíblics i per les excavacions de l'antic Pròxim Orient. Bright està sempre al corrent dels treballs arqueològics i exegetics. Mai no força els textos bíblics. Així afirma, en parlar de la conquesta de Palestina: «When we come to the narratives of the conquest, we have considerable external evidence at our disposal. But it must be said that this evidence, impressive though it is, is at many points ambiguous, even confusing, and it is not always easy to correlate it with the biblical narrative» (p. 129).

13. M. NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1950 (<sup>2</sup>1954).

14. Martin Noth (1902-1968), deixeble d'Albrecht Alt i professor d'AT a Königsberg (avui Kaliningrad) i a Bonn. La seva tesi doctoral fou sobre l'amfictionia: *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930. El seu profund coneixement de Palestina i de la seva història es reflecteix bé en *Die Welt des Alten Testaments* (Berlin, <sup>4</sup>1962). Revisà repetidament, fins poc abans de la seva mort, el seu concepte d'amfictionia. Les tesis de Noth han tingut important influència sobre M. LIVERANI, *Introduzione alla storia dell'Asia Anteriore antica*, Roma, 1963 (dispenses universitàries); menys influència en el M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma – Bari, 2003 (<sup>3</sup>2004). Sobre el projecte de Noth, interromput per la seva mort pre-

Una certa influència de Noth es nota en les obres, per exemple de J. Hayes i J.M. Miller.<sup>15</sup>

Un intent d'introduir un mètode eclèctic el trobem en l'obra històrica de R. de Vaux.<sup>16</sup> L'obra procedeix amb un gran rigor, fins i tot en qüestió de detalls, però en la seva concepció global causa una impressió de malestar. De Vaux no sembla decidit a distanciar-se de l'esquema historiogràfic lineal que es desplega des del Gènesi als Jutges. Unint una documentació exhaustiva per a aquell temps i un debat constant amb els seus col·legues, R. de Vaux examina críticament cadascuna de les dades bíbliques i de tant en tant conclou sobre el caràcter no històric de tal o de tal altre episodi.<sup>17</sup> El lector, d'aquesta manera, és invitat a avaluar críticament el contingut de cada perícopa sense plantejar mai la pregunta suscitada pel conjunt de la representació, mentre que per a cadascun dels esdeveniments, De Vaux té cura d'establir la història de la tradició. Però aquest és el principal límit de l'obra: per un cantó, De Vaux s'esforça per mostrar d'una manera força convincent que es tracta d'una història manipulada, però, en canvi, l'autor fa la impressió d'haver tractat el conjunt com si no hagués estat objecte d'aquesta manipulació.<sup>18</sup>

Pren també una posició eclèctica H. Cazelles en la seva *Histoire politique d'Israël*.<sup>19</sup> En una primera part consagrada a la vida de les tribus, agrupa totes les qüestions referents als orígens d'Israel. Els patriarques i l'èxode són col·lo-

---

matura, de presentar una visió actualitzada del seu concepte d'amfictionia, vegeu O. BÄCHLI, «Nachtrag zum Thema Amphiktionie», *Theologische Zeitschrift* 28 (1972) 356. Però ja aleshores la seva hipòtesi era posada en qüestió per la majoria dels crítics.

15. J.H. HAYES – J.M. MILLER (eds.), *Israelite and Judaeen History*, Philadelphia – London, 1977. Presenta un complet i actualitzat quadre de l'*status quaestionis*. Els mateixos autors ofereixen una introducció metodològica moderna en *A History of Ancient Israel and Judah*, London, 1986, pp. 54-63, 74-79.

16. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971; II, Paris, 1973. Havia estat projectada com una obra monumental en tres volums. A la seva mort, no pas molt vell (1901-1971), només havia acabat el primer volum; el segon fou publicat servint-se del text iniciat per l'autor i dels seus apunts. El vol. I representà en aquell moment l'estudi més complet fins aleshores sobre el problema dels patriarques, de l'èxode i de la conquesta; en el vol. II inicia el període dels jutges, però incomplet.

17. Podem citar com a exemple el relat de Nm 21,33-35, que refereix la victòria d'Israel contra Og, rei de Basan: «Després se'n tornaren i pujaren camí de Basan. Og rei de Basan, els sortí a l'encontre amb tot el seu poble per atacar-los a Edraí. Jahvè va dir a Moisès: "No li tinguis por, que te l'he posat a les mans, a ell, tot el seu poble i el seu país. El tractaràs tal com has tractat Sehon, rei dels amorreus, que habitava a Hesebon. I el van derrotar a ell, els seus fills i tot el seu poble, fins a no deixar-li un fugitiu. I van conquerir el seu territori."» I De Vaux comenta: «Cet'Og n'est pas un personnage historique» (*Histoire Ancienne d'Israël*, I, 524).

18. Vegeu, per exemple, en el vol. I, la presentació, pp. 7-10, i la introducció, pp. 151-154.

19. H. CAZELLES, *Histoire politique d'Israël*, Paris, 1982. L'obra no ha estat objecte de gaire atenció per part dels crítics en aquesta matèria.

cats en el marc de la vida tribal. Amb tot, si per un cantó l'autor explota amb prudència les dades per restituir alguns bocins d'elements històrics, no qüestiona mai el marc de la representació i fins i tot nega la possibilitat de llegir les genealogies patriarcal com «des parentés fictives de clans distincts».<sup>20</sup> És cert que Cazelles té presents clarament els elements ètnics d'Israel,<sup>21</sup> però no diu res sobre l'heterogeneïtat de les síntesis forjades per Israel en ordre a explicar els seus orígens. És millor el tractament que Cazelles reserva al tema de la sortida d'Egipte; cerca de precisar la diversitat i els límits de les tradicions que, a l'origen, solament són portades per alguns clans, esdevinguts més tard israelites. És un esforç per superar la forma kerigmàtica i atènyer, abans de la composició final, els elements anteriors i irreductibles, que constitueixen precisament la base del relat. Malgrat la minúcia i l'atomització de les antigues tradicions, la recerca de Cazelles desemboca en certs «resultats en matèria d'historicitat».

Una altra obra que mereix atenció és la de J.A. Soggin, la coneguda *Storia d'Israele*, que ha estat en els ambients acadèmics italians un constant punt de referència.<sup>22</sup> El seu mètode ajuda a capgirar el que en un passat no gaire llunyà (almenys a Itàlia), partia de la «historicitat de la Bíblia», cercant després de documentar-la des de fora amb les dades obtingudes de les recerques històriques i arqueològiques, un mètode que encara troba seguidors entre no especialistes i pastoralistes. Soggin es mou en la línia de la que podria ser anomenada «escola de Roma», amb noms, a més del seu, com M. Liverani<sup>23</sup> i G. Garbini.<sup>24</sup> Es pot dir que Soggin segueix la mateixa idea que Cazelles, tot i fer constar que no l'ha utilitzat.<sup>25</sup> De fet, la primera part agrupa una sèrie de punts preli-

---

20. *Histoire politique d'Israël*, 81.

21. *Ibid.*, 79-80.

22. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia, 1984. Ja en aquesta primera edició, Soggin intenta col·locar la història d'Israel en aquella història coneguda i cognoscible del temps de la Bíblia, a través de la documentació històrica, epigràfica i arqueològica, a més dels textos bíblics, coneguts per mitjà de la lectura crític-exegètica. Però Soggin revisa algunes de les seves posicions en la segona edició de la mateixa obra. Aquest canvi es reflecteix en el mateix subtítol de l'obra: *Storia d'Israele. Introduzione alla storia di Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà*, Brescia, 2002. Des del subtítol, doncs, es fa referència a la història dels dos regnes dividits. El regne unit davídico-salomònic no és considerat un fet històric, sinó una invenció posterior.

23. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, la seva obra més madura, i que ha obtingut força acceptació en els ambients acadèmics.

24. G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia, 1986, que pot ser considerat el primer que a Itàlia anticipa les posicions «minimalistes». Soggin, Garbini i Liverani són professors a la universitat La Sapienza de Roma. El minimalisme de l'«escola de Roma», basat quasi exclusivament en proves extra-bíbliques, crea malestar en els ambients tradicionals perquè veuen que genera una contínua sospita envers l'Antic Testament i també envers el Nou Testament, almenys en el pla «històric».

25. J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele* (2002): «Non abbiamo utilizzato per il presente lavoro H. Cazelles, *Histoire politique d'Israël*» (p. 67).

minars: context històric, metodologia, bibliografia, fonts. Tot seguit, l'autor tracta directament la fundació de l'estat israelita amb David i Salomó.<sup>26</sup> La segona part, amb el títol *Le tradizioni sulle origini del popolo*, comprèn la presentació dels patriarques, el sojorn a Egipte i l'èxode, la conquesta de Canaan i els jutges. Les dues darreres parts segueixen el desenvolupament cronològic de la història, des dels dos regnes dividits a l'època romana. El lligam proposat entre les dues primeres parts vol fer notar la diferència d'estatut que s'ha de reconèixer, per un cantó, al discurs tingut per la Bíblia sobre la fundació de l'Estat monàrquic i, per l'altre, al discurs tingut per la Bíblia sobre els orígens d'Israel. En tot cas, aquesta opció no recolza sobre conceptes suficientment precisos.

Es podrien esmentar ara una sèrie d'autors catalogables com a escèptics radicals. Només n'esmento alguns. Entre aquests hi ha N.P. Lemche.<sup>27</sup> En les seves obres, en general, Lemche no explica clarament l'aparició dels Estats en els segles XI-X, i refusa massa ràpidament la historiografia israelita i desconsidera certes dades arqueològiques. Aquests aspectes no han estat corregits en obres posteriors.<sup>28</sup> En la seva tercera obra tracta sobre els cananeus i el seu país.<sup>29</sup> És una obra que s'ha de col·locar en la línia de l'escepticisme radical representat per J. van Seters.<sup>30</sup> Considera que la data més antiga que cal assignar als orígens d'Israel, no més antiga que l'exili, no deixa cap espai a les eventuals tradicions anteriors que desemboquen en la constitució del patrimoni definitivament posat en forma en aquesta època. La conclusió radical de Lemche es presenta com un autèntic manifest crític segons el qual no es pot cercar res de pre-exílic en el Pentateuc i en els llibres històrics, i que subsisteix un

---

26. Ja la primera edició rebé una crítica fora de lloc per aquest punt: «Un altro aspetto problematico dell'opera di Soggin è la polarizzazione iniziale sul periodo storico "davidico-salomonico" in questo nella linea di una certa tradizione cristiana e oggi israeliana tanto da considerarlo come il punto di appoggio archimedeo della storia d'Israele» (recensió de Gian Luigi Boschi en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 22 [1986] 149).

27. Totes les seves obres manifesten una nova metodologia i una visió radical en els seus plantejaments: *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, 1985; *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield, 1988. En aquestes dues obres estudia els orígens d'Israel en una societat pre-estatal. Això obliga l'autor a examinar els diferents models proposats per explicar l'origen d'Israel a Canaan per A. Alt, M. Noth, W.F. Albright, G.E. Mendenhall, N.K. Gottwald, C.H.J. de Geus. El punt dèbil de la tesi de Lemche és la poc clara distinció dels objectes estudiats, que implica interferències entre conceptes imprecisos.

28. És el que es nota en N.P. LEMCHE, *The Israelites in History and Tradition*, Louisville KY, 1998.

29. N.P. LEMCHE, *The Canaanites and their Land*, Sheffield, 1991. Toca el tema de la realitat històrica de Canaan i dels cananeus segons la representació que en fa la Bíblia, com també entra en el tema de la diferenciació religiosa dels israelites en l'ambient semític-occidental.

30. J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven – London, 1983, una obra pionera en l'ala del revisionisme radical.



malentès fonamental entre els escriptors bíblics i els historiadors moderns sobre la noció de veritat lligada a un escrit.<sup>31</sup>

Els treballs de Lemche i d'altres que participen de les seves idees susciten un gran debat, en què intervenen noms com R. Albertz,<sup>32</sup> R.N. Whybray,<sup>33</sup> P.R. Davies,<sup>34</sup> N. Na'aman,<sup>35</sup> etc.

Estudis recents malden per mostrar que fins i tot és possible estudiar la reflexió, el discurs portat a terme per Israel sobre els seus propis orígens i el seu passat llunyà. És el que pretén l'obra col·lectiva *Israël construit son histoire*,<sup>36</sup> que es fixa principalment en la història deuteronomística, de *Josué a Reis*. Els autors creuen poder mostrar així que entre les més antigues tradicions i les representacions finals apareixen nivells intermedis irreductibles els uns amb els altres i que constitueixen altres versions realment independents que semblen excloure's mútuament. Si és cert que l'existència de versions o representacions fins i tot contradictòries, sobre els orígens d'Israel, afecta en primer lloc la teologia no ho és menys que afecta també la història o la protohistòria. Aquestes disciplines han de donar compte de la diversificació del discurs. De fet, és

---

31. Lemche encara es mostra més contundent en escrits posteriors, com: «Is It Still Possible to Write a History of Ancient Israel?», *Journal for the Study of the Old Testament* 8 (1994) 163-188; *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, 1998, on significativament comença l'obra amb el títol: «Inventing the Past», que ha tingut la seva influència en l'obra de M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, una obra dividida en dues grans parts, que porten els títols «Una storia normale» i «Una storia inventata», amb tots els matisos que Liverani sap donar als seus treballs.

32. R. ALBERTZ, «An End to the Confusion? Why the Old Testament Cannot Be a Hellenistic Book?», en L.L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, Sheffield, 2001, pp. 30-46. Albertz suggereix a Lemche que per a ser convincent hauria de presentar una detallada reconstrucció de la formació de l'Antic Testament.

33. R.N. WHYBRAY, «What Do We Know about Ancient Israel?», *The Expository Times* 108 (1996) 71-74. No accepta que l'Antic Testament pugui ser considerat com a inútil, per a servir de font d'informació per a la història d'Israel. No veu convincent la tesi d'aquells que creuen possible escriure una història d'Israel usant antigues dades epigràfiques, servint-se de l'arqueologia o emprant l'antropologia comparada. Whybray fa notar que no hi ha suficients dades epigràfiques per dir-nos molt sobre la història d'Israel i que l'arqueologia i l'antropologia són massa subjectives en la interpretació de les dades. L'Antic Testament, malgrat el seu caràcter teològic conté dades històricament fiables. Només els mètodes tradicionals crítics poden reconstruir la història d'Israel.

34. L'article de Whybray fou contestat amb duresa per P.R. DAVIES, «Ancient Israel and History: A Response to N. », *The Expository Times* 108 (1998) 211-212: l'Antic Testament no pot ser tingut com un text fiable per a guiar l'estudi de la història de l'Israel preexílic. Davies refusa l'acusació d'iconoclasta en afirmar que l'Antic Testament inventa la història.

35. N. NA'AMAN, «Historiography, the Fashioning of the Collective Memory and the Establishment of Historical Consciousness in Israel in the Late Monarchical Period», *Zion* 60 (1995) 449-472. Parteix de la base del gran abisme entre la primitiva història d'Israel narrada per la Bíblia i l'autèntic naixement d'Israel a la realitat històrica.

36. AA.VV., *Israël construit son histoire*, Genève, 1996. Malgrat el seu caràcter moderat, es mostra sensible a la problemàtica actual tant des del punt de vista arqueològic i històric com de la crítica literària dels textos.

important comprendre les raons per les quals el lector no obté una resposta única quan pregunta a la Bíblia pel seu llunyà passat d'Israel.<sup>37</sup>

En una línia semblant és mou l'obra *Bible et histoire: Écriture, interprétation et action dans le temps*.<sup>38</sup> La relació entre Bíblia i història és tractada des de quatre punts de vista: la història de la Bíblia, història en la Bíblia, la Bíblia com a història i la Bíblia en la història moderna. Una certa originalitat es veu, per exemple, en l'estudi d'A. Wénin.<sup>39</sup> Fa notar, per exemple, que la narració de Gn 2-3 sovint és classificada com a «mite», mentre que la història deuteronomística (Dt) és definida com un «escrit històric». Wénin observa que en ambdós casos les qualificacions han de ser matisades. I així intenta mostrar, per exemple, en la seva globalitat, paraules clau, petits detalls de la narració i el paral·lelisme entre Adam (Gènesi) i el rei (Deuteronomi), com un que sempre és temptat, mostren més elements en comú del que generalment se sol reconèixer.

## II. LA «INVENCIO» DEL PASSAT D'ISRAEL<sup>40</sup>

Des de l'últim decenni es planteja clarament la qüestió del valor de la documentació de la Bíblia per a l'elaboració d'una història d'Israel.

Els anomenats —amb un terme no gaire encertat— «minimalistes» fan plantejaments que, si més no, criden força l'atenció com el treball de J.M. Miller.<sup>41</sup>

37. És aquest to matisat i matisant de la producció francòfona que la fa un xic «albrightea-na». Probablement no tindria cap escrúpol a classificar-la com a tal T.L. THOMPSON, «Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship», *Journal of Biblical Literature* 114 (1995) 683-698.

38. C. FOCANT – P. GIBERT – M. GILBERT – P. SAUVAGE – A. WÉNIN, *Bible et histoire: Écriture, interprétation et action dans le temps*, Bruxelles, 2000. L'obra té un caràcter prevalentment divulgatiu, però amb una certa originalitat en la manera d'aproximar els diferents aspectes, d'una manera entenedora i fins i tot mengívola.

39. A. WÉNIN, «Le mythique et l'histoire dans le premier Testament», en M. HERMANS – P. SAUVAGE (eds.), *Bible et Histoire: Écriture, interprétation et action*, Namur: Presses Universitaires, 2001, pp. 13-56.

40. El terme «invenció» cada vegada té més entrada en el treball dels qui s'ocupen d'aquesta matèria. Un dels estudiosos que l'empra més sovint és N.P. Lemche. Així, per exemple, en *The Israelites in History and Tradition*, Louisville KY, 1998. En la introducció hi trobem el títol «Inventing the Past» (p. 6). També és significatiu el títol de l'obra J.W. VAN HENTEN – A. HOUTEPEN (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition: Papers Read at a Noster Conference in Soetesberg, January 4-6, 1999*, Assen, 2001. Aquest terme «invenció», com veurem més endavant, constitueix un element clau de l'obra de Liverani sobre la història d'Israel.

41. J.M. MILLER, «Is it possible to Write a History of Israel without Relying on the Hebrew Bible?», en D.V. EDELMAN (ed.), *The Fabric of History*, Sheffield, 1991, pp. 93-102. Per a seguir sintèticament el curs del debat historiogràfic i fer-se càrrec dels modestos resultats atesos, n'hi ha prou amb llegir els trenta-tres estudis recollits per V.P. LONG (ed.), *Israel's Past in Present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography*, Winona Lake, 1999. D'aquests nom-

També es mou en aquesta perspectiva l'obra de G.W. Ahlström.<sup>42</sup> Més que el contingut pròpiament dit, resulta suggestiu el títol: l'autor ha volgut compondre una història de l'antiga Palestina i no una història de l'antic Israel. Una primera part presenta els desenvolupaments clàssics sobre el país, l'època prehistòrica, els tres períodes de l'edat de bronze i un capítol especial consagrat al segle XII aC. Tot seguit s'ocupa de l'acceleració de diferents poblacions en territori palestí i després té un capítol de ressonància típicament bíblica amb el títol «Judges». Així hom pot constatar que l'autor es col·loca del cantó dels historiadors per als quals una història no és accessible sinó a partir de les dades contingudes en el llibre bíblic dels Judges, cosa que és també una posició clàssica.

Encara que no hagi estat el primer a usar-la, com ja hem vist, l'expressió «invenció del passat» entra plenament en l'estructuració de l'última obra de M. Liverani, *Oltre la Bibbia*.<sup>43</sup> Liverani, professor a la Universitat La Sapienza de Roma és un agnòstic respectuós de les lectures creients i religioses de la Bíblia, però fa observar que aquestes no poden construir una veritable història d'Israel.<sup>44</sup> Amb aquesta obra el professor entra amb decisió i coratge digne d'admi-

---

brosos treballs no se'n treu una orientació precisa, malgrat les llargues disquisicions sobre la història i la historiografia de l'antic Israel o sobre la possibilitat o no de conèixer el teixit real del temps. Hom queda més orientat llegint obres com: Y. AMIT, *History and Ideology. Introduction to Historiography in the Hebrew Bible*, Sheffield, 1999, malgrat certs apriorismes; P. McNUTT, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Louisville KY – London, 1999, amb una docta exposició «diacrònica».

42. G.W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield, 1993. Es tracta d'una obra tinguda força en compte per estudis recents. Cf. Ph. GUILLAUME, «From a Post-monarchical to the Pre-monarchical Period of the Judges», *Biblische Notizen* 113 (2002) 12-17; F.L. DOWNING, «Rewriting the History of Israel: A Review Essay», *Perspectives in Religious Studies* 31 (2004) 325-341. L'autor fa un repàs d'aquelles obres que han ajudat els estudiosos i el gran públic en general «to rethink the history of Israel»; A.D. MARCUS, *The View from Nebo: How Archaeology Is Rewriting the Bible and Reshaping the Middle East*, Boston, 2000; FINKELSTEIN – SILBERMAN, *The Bible Unearthed*; W.G. DEVER, *What Did the Biblical Writers Know and When Did they Know It?*, Grand Rapids, 2001. L'autor conclou que aquests llibres reflecteixen un canvi de paradigma en el qual l'arqueologia ja no és la criada de la teologia bíblica, sinó aliada de l'antropologia.

43. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*. L'autor sap que d'històries d'Israel n'hi ha moltes, massa, però justifica per què ha escrit aquesta obra de XV+510 pp.: «Ancora una storia dell'antico Israele? Non ce ne sono già abbastanza? E che senso ha una storia d'Israele scritta da un autore che non è neppure un *Alttestamentler* di professione, ma uno storico dell'Antico Oriente? È vero, di storie dell'antico Israele ce ne sono, magari troppe, ma tutte si assomigliano tra loro perché tutte inevitabilmente assomigliano alla storia contenuta nel testo biblico. Ne assumano la linea narrativa, ne fanno propria la trama, anche quando debbono constatarne criticamente l'inattendibilità storica» (p. VIII).

44. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*: «La storia antica d'Israele è sempre stata concepita come una sorta di parafrasi del racconto biblico. Dapprima il peso teologico della parola "rivelata" ha reso difficile l'accettazione di una critica razionalista, che solo faticosamente è riuscita a guadagnare spazio ad un approccio laico» (p. VIII).

ració en el gran debat que s'ha anat desenvolupant en els tres últims decennis sobre les dificultats i, encara més, sobre la possibilitat d'escriure una història d'Israel. Sent la necessitat d'historicitzar el concepte d'«Israel».<sup>45</sup> La discussió sobre aquest tema s'ha anat fent cada vegada més rígida a l'entorn de les dues posicions extremes, que, no gaire encertadament, solen ser definides com les posicions dels «maximalistes» i dels «minimalistes».<sup>46</sup> El cert és que a l'interior dels dos fronts no s'ha atès aquell mínim de consens que permeti prosseguir amb una mica de seguretat i serenitat en la recerca: si l'horitzó dels minimalistes, que voldrien davallar a l'època hel·lenística per a indicar el començament de la història d'Israel, no resulta clar per la manca d'evidents recolzaments comparatius,<sup>47</sup> per altre cantó, flota certa nostàlgia «maximalista» fins i tot quan aparentment hom es vol demostrar obert a solucions actuals.<sup>48</sup> Sense deixar-se condicionar pel remorós debat, que sovint es transforma en insidiosa i molesta hipoteca, Liverani escull una «tercera via» que li permet inserir el text bíblic en la panoràmica fiable de la història de l'antic Pròxim Orient, i més en concret en la de l'àrea siro-palestinenca del Bronze Tardà i, sobretot, del Ferro I i II fins quasi al llinar de l'edat hel·lenística.<sup>49</sup>

L'obra de Liverani divideix la història d'Israel en dues fases diferents. La primera fase és la *història normal* o més aviat banal d'un parell de regnes de l'àrea palestinenca, no molt diferent de la història de tants altres regnes que segueixen un desenvolupament anàleg i que després acabaren anorreats per la

---

45. Aquest és un aspecte quasi mai suficientment percebut per altres autors, i per citar-ne només alguns, M.W. CHABALAS, «Recent Trends in the Study of Israelite History», *Journal of the Evangelical Theological Society* 38 (1995) 161-169. J. BLENKINSOPP, «Memory, Tradition and the Construction of the Past in Ancient Israel», *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 76-82. Però encara és més estranya l'absència d'aquest punt en I.W. PROVAN, «Ideologies, Literary and Critical Reflections on Recent Writings on the History of Israel», *Journal of Biblical Literature* 114 (1995) 585-606.

46. Aquesta classificació no fa justícia a una àmplia gamma de matisos que s'ha de tenir present. Així, per exemple, l' eminent exegeta i científic James Barr no pot ser catalogat dins del mateix grup d'Enzo Cortese. Un vocabulari més flexible parla de «revisionistes», «conservadors», «desconstructivistes», «tradicionals», etc.

47. És el que emergeix de les diferents posicions en un debat metodològic dedicat a l'argument: GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic?*

48. Aquest punt apareix en el recull de vuit col·laboracions publicat per V. LONG – D.W. BAKER – G.J. WENHAM (eds.), *Windows into Old Testament History. Evidence, Argument and the Crisis of «Biblical Israel»*, Grand Rapids, 2002.

49. Des de la primera Liverani anuncia amb claredat l'objectiu que es proposa: «Nell'opera qui progettata s'intende tentare —almeno a livello di sommario abbozzo— una riscrittura della storia d'Israele che prenda atto dei risultati della critica testuale e letteraria, degli apporti dell'archeologia e dell'epigrafia, e che non abbia paura né di discostarsi dal filo conduttore biblico né viceversa di restare in un ambito prettamente storico. Il tentativo, nella sua ovvietà, è peraltro nuovo ed è anche segnato da tremende difficoltà e da implicazioni assai serie» (p. VIII).

conquesta dels imperis d'Assíria i Babilònia amb les seves devastacions, deportacions i processos de desculturalització. Aquesta primera fase de la *història normal* no té cap interès particular ni conseqüències futures.<sup>50</sup>

Però en un cas tingué lloc un esdeveniment particular, preparat pel projecte d'un rei de Judà, Josies de donar vida a un regne unit Judà-Israel, en els decennis entre la caiguda d'Assíria i l'afirmar-se de Babilònia. Josies vol donar contingut religiós al seu pla (monolatria jahvística, un sol temple, llei «mosaica») i dóna fisonomia al seu pla en el terreny historiogràfic: neix la *història inventada*. En aquesta segona fase Liverani intenta explicar la forma presa per la historiografia bíblica en funció de contextos tardans, com l'opressió babilònica, l'imperi persa i el segon Temple. Sis capítols presenten la *invenció*: els Patriarques, l'Èxode, la Conquesta, els Judges, el regne davídic unificat, el temple salomònic i la Torah. L'interès d'aquesta segona part, necessàriament concisa a causa de les dimensions de l'obra, rau en la manera amb què l'autor exposa el concepte que ell es fa d'aquests *invents*. El terme podria ser barroerament pejoratiu i anticientífic.<sup>51</sup> Però aquest no és el cas aquí, encara que potser altres termes haurien estat preferibles. Amb tot, en tot cas, s'ha de notar que per a Liverani aquestes «invencions» poden ser enteses com a objectes històrics fàcilment localitzables en contextos precisos.<sup>52</sup> A partir d'aquí el problema plante-

---

50. De fet, les històries paral·leles dels últims regnes anàlegs —de Karkemish a Damasc, de Tir a Gaza— no tenen res a dir sinó a l'especialista. El fet és que no tenim les «Bíblies» de Karkemish o de Damasc, de Tir o de Gaza; llurs tradicions s'han extingit sota l'avançada imperial.

51. Ja hem vist abans, que el terme és emprat anteriorment a Liverani per altres estudiosos com Lemche, *The Israelites*, on el títol dels preàmbuls és «Inventing the Past». Lemche reconstrueix l'Israel bíblic i l'Israel històric com dues coses diferents; dos anys abans apareixia l'obra de K.W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London – New York, 1996. Gian Luigi Prato és molt crític d'aquesta divisió de Liverani: «La vivisezione della fonte biblica è dunque l'aspetto più discutibile in tutta questa ricostruzione storica e di fronte a un'operazione del genere, così pericolosa e delicata, c'è davvero da meravigliarsi che là dove un testo, debitamente filtrato, compare come documentazione della storia normale e poi ritorna nella fase di "invenzione" per recuperare gli altri elementi scartati dall'operazione di filtraggio, le due parti così ottenute per una sorta di scissione stereoscopica vengano alla fine a combaciare così perfettamente, a distanza di secoli e impegnando così a fondo la memoria storica dell'ambiente che ha trasmesso e redatto quel testo, da costituire un esempio eccezionale di composizione letteraria storiografica. Ma questa spontanea ammirazione induce anche, inevitabilmente, a dubitare della genuinità dell'analisi che soggiace all'intera operazione, e finisce col farla ritenere in buona parte artificiosa. E infatti si tratta di una storia che, paradossalmente, riesce a essere più persuasiva per il suo contesto ambientale e meno per quello che dovrebbe essere il suo contenuto specifico, ossia l'elemento "israelitico"» (Recensió en *Rivista Biblica Italiana* 52 [2004] 466).

52. És significativa l'explicació de Liverani: «Quanto la storia vera ma *normale* era stata priva di un interesse che non fosse prettamente locale, tanto la storia *inventata* ed eccezionale divenne la base per la fondazione di una nazione (Israele) e di una religione (giudaismo e cristianesimo) che avrebbero influenzato l'intero corso della storia successiva su scala mondiale»

jat per la Bíblia a les disciplines històriques ja no afecta solament la relació dels textos amb els esdeveniments, sinó també, i encara més, la història d'aquella història construïda per la Bíblia, el que certs teòlegs anomenarien tradició.

L'obra de Liverani ve a ser una invitació a no deixar de «fer història». Fins i tot admetent que la història, tota la història —no sols la d'Israel— sigui historiografia, acceptant que al relat reconstructor no correspongui després una «cosa vera», un fet realment esdevingut, doncs bé, admetent tot això Liverani creu que resta per a la nostra generació el deure de donar forma «ai nostri costrutti ideologici, di scrivere la nostra storia di Israele». I això és el que ha fet ell amb la seva obra *Oltre la Bibbia*, enfront d'un debat amb posicions extremes, amb les tesis tradicionals, per un cantó, que impedeixen d'escriure una veritable història d'Israel, i amb les radicals pretensions desconstructivistes, per l'altre, que afirmen que la ideologia historiogràfica del nostre temps és precisament la de negar la història.<sup>53</sup>

Actualment el debat sobre quan fer començar la història d'Israel s'ha centrat sobre la historicitat de la monarquia unida —no pot davallar més en el temps, atesa la innegable historicitat de la fase dels dos regnes dividits. Deixant de banda certes gradacions que es poden presentar entre un Saule prevalentment mític,<sup>54</sup> un David marcadament fundador<sup>55</sup> i un Salomó molt més històric,<sup>56</sup> la qüestió queda més ben plantejada globalment sobre l'existència o no d'un Israel políticament unificat en el segle x aC.

---

(p. IX). «Quanto maggiore fu la distanza temporale tra una vicenda e la sua rielaborazione storica tanto maggiore sarà la necessità di indagare e individuare gli eventuali canali di collegamento [...] In alcuni casi resta possibile attuare un collegamento, riuscire a leggere —come in un palinsesto— la vicenda antica sotto quella *inventata* e l'ideologia originaria sotto quella del rielaboratore. Quest'operazione difficile ma necessaria fa parte del mestiere dello storico» (p. 405).

53. El *desconstruccionisme* (anglès *Deconstruction*; alemany *Destruktion Abbau*; francès *Déconstruction*) és un terme que indica dues nocions en bona part heterogènies, unides per un vincle de simple filiació històrica: 1) un dels caràcters originaris de la filosofia de J. Derrida; 2) l'altre, presa d'alguns aspectes, aplicat a la crítica literària, especialment en el món anglo-americà (*Deconstructive criticism*). Quant al primer aspecte, té el seu origen en el projecte de M. Heidegger d'un *Abbau* (desmantellament) o *Destruktion* de la metafísica, entesa per ell com la filosofia platònica i cristiana. Pel que fa al segon aspecte, o sigui de la crítica literària, el *Deconstructive Criticism* es caracteritza com una hermenèutica mancada de control metòdic. J. Habermas és molt crític amb les actituds desconstructivistes. Cf. *Der philosophische Discurs der Moderne*, Frankfurt, 1986, esp. pp. 21-37.

54. D. EDELMAN, «Saul ben Kish in History and Tradition», en V. FRITZ – Ph.R. DAVIES (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield, 1996, pp. 142-159.

55. Cf. N. NA'AMAN, «Sources and Composition in the History of David», en FRITZ – DAVIES (eds.), *The Origins*, 170-186.

56. Cf. B. HALPERN, «The Construction of the Davidic State: An Exercise of Historiography», en FRITZ – DAVIES (eds.), *The Origins*, 44-75. Fa notar com 2Re 8 es pot basar sobre inscripcions reals contemporànies.

### III. LA HISTÒRIA D'ISRAEL A PARTIR DE L'ARQUEOLOGIA

Pot ser que aquest sigui un títol que ajudi a entrar més fàcilment en l'objectiu principal i en el contingut de la ja esmentada monografia al començament, d'I. Finkelstein i N.A. Silberman,<sup>57</sup> que ha estat objecte d'atenció per part del gran públic i del turisme periodístic, però que no ha trobat encara gaire ressò en els ambients científics malgrat la categoria dels autors.

A nivell del ressò periodístic, a aquesta obra li ha tocat la sort de tants llibres que s'ocupen de temes referents a la Bíblia i que els periodistes divulguen amb poca competència, però sí amb ganes de crear perplexitat i fins i tot escàndol. És el cas, per exemple, d'un article publicat pel periodista Pius Pujades al diari *El Punt*, el 18 de desembre del 2004, a la p. 15, amb el títol: «La Bíblia, història d'Egipte». L'autor pretén resumir el contingut d'una obra escrita per Messod i Roger Sabbah. D'aquest llibre n'ignora el títol complet, el lloc i l'any d'edició. El lector no sap si la llengua original de l'obra és el català o una altra llengua. Diu simplement: *Els secrets de l'èxode*,<sup>58</sup> que van publicar, ja deu fer un parell d'anys els germans Messod i Roger, dos estudiosos jueus, interessats per la teoria de Freud<sup>59</sup> segons la qual Moisès era un egipci i no pas un hebreu.

Des de la primeria, el lector s'adona del gran nombre d'imprecisions per encetar un tema amb un títol tan cridaner com «La Bíblia, història d'Egipte» i a més de cridaner fals, perquè el text al qual es refereix l'obra és el llibre de l'Èxode i la Bíblia entre Antic i Nou Testament és una biblioteca de setanta-dos llibres. La Bíblia, doncs, no es pot identificar amb un sol llibre, fins i tot en el cas que la hipòtesi de Freud i dels germans Sabbah fos versemblant.

En l'article de l'esmentat periodista hi ha afirmacions com les que segueixen:

---

57. *The Bible Unearthed*.

58. En realitat, la fitxa completa de l'obra a la qual es refereix el periodista Pius Pujades és: M. SABBABH – R. SABBABH, *Les secrets de l'Exode: l'origine égyptienne des hebreux*, Paris: Éd. Godefroy, 2000, 556 pp. Probablement el periodista no s'ha llegit el llibre, sinó algun diari, com *Le Monde*, que el 24 d'agost de 2004 a la p. 16 portava un article, firmat per Ferdinand Debuis, amb el títol «Origine égyptienne des hebreux?»

59. Sigmund Freud (1856-1939), als seus vuitanta-dos anys, escriví el seu últim llibre amb el títol *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Wien, 1939. Pràcticament l'obra no fou coneguda pel gran públic fins que no fou traduïda a l'anglès: *Moses and Monotheism*, New York, 1955. Freud, que era jueu, però que no coneixia ni l'hebreu, ni gaire la Bíblia, ni gens la història de l'Israel antic, intenta explicar l'origen i les característiques essencials del poble jueu. Segons la seva reconstrucció sense cap base ni bíblica ni extrabíblica, Moisès era un egipci que havia ensenyat la religió monoteïsta als fills d'Israel i que per això aquests el mataren. El llibre fou refusat en els ambients científics, jueus i no jueus. Cf. E.A. GROLLMAN, *Judaism and Sigmund Freud's World*, New York, 1965, pp. 42-59.

He buscat en el Deuteronomi les dotze malediccions de Moisès [...] <sup>60</sup> Dotze contundents malediccions, seguides sempre del crit del poble submís: «Amén», millor dit «Amen» [...] Hi ha el fet impensable que els seguidors del déu Aton, el déu únic, amb els seus sacerdots, la cort del faraó Akhenaton, els habitants de la seva capital Akhet-Aton, el poble sencer desapareguessin de l'imperi quan Egipte abandona el monoteisme i retorna a la fe dels antics déus [...] La Bíblia explica la terrible convulsió que va viure el més gran imperi de la història quan fracassa l'intent d'imposar una nova religió i cal retornar a l'antic règim, després d'un penós període de desastres, desordre o fam, que s'han simbolitzat en les set plagues. Abraham és el mateix Akhenaton: tots dos abandonen el politeisme dels seus pares i fan un pacte amb el nou déu únic, creador de tot el que hi ha a l'univers; Sara és Nefertiti; Josep és el general i faraó Aï, que havia estat preceptor i mà dreta de Tutankamon; Moisès i Aaron són els generals Ramessu (més tard Ramsès I) i Horemhed. Josuè és Seti I [...] La Bíblia inicialment narra la gran crisi produïda per la instauració del culte a Aton...

A través d'un resum-caricatura un llibre de 556 pàgines (el dels germans Sabbah) arriba al gran públic en mitja plana de diari.

Quelcom semblant ha passat amb una obra més rigorosa escrita per dos eminents arqueòlegs i historiadors jueus. És d'aquesta obra de Finkelstein i Silberman de la que ara ens volem ocupar.

### 1. *Un debat que s'arrossega de temps*

L'enorme amuntegament de dades que han lliurat les excavacions arqueològiques dels últims cinquanta anys més que ajudar a clarificar les hipòtesis sobre la història d'Israel, sembla haver complicat més les coses. Un dels grans problemes suscitats ha estat el de la dificultat per diferenciar materials «israelites» de materials «cananeus» en les restes del Bronze Recent i l'inici del Ferro. Les descobertes són moltes, però és molt difícil trobar indicis que puguin ser testimoni clar que existeixin uns «israelites» distints dels anteriors habitants de Palestina.<sup>61</sup>

Ni l'obra de B. Halpern ni l'estudi filològic-sociològic d'O. Loretz amb l'intent de reconstruir la història d'aquesta època<sup>62</sup> ni la monografia de J.A.

60. Pujades no cita cap capítol en concret, però es refereix, si se l'ha llegit, a Dt 27,14-26, on després de la renovació de l'aliança, es proclamen les dotze malediccions contra aquells que transgredeixin les clàusules de l'aliança.

61. El debat sobre l'aparició d'Israel a Canaan ha estat obert durant molts anys, i ara s'ha de dir novament que continua obert. Cada vegada la solució del problema s'ha fet més complexa per a la construcció del gènere literari de les històries d'Israel. En aquest context Baruch Halpern publicà en 1983 la seva obra sobre l'origen d'Israel a Canaan: *The Emergence of Israel in Canaan*, Chicago, 1983. Després d'analitzar una àmplia documentació i valorar les hipòtesis anteriors, conclou que Israel emergí des de l'interior mateix de Canaan, pel seu propi dinamisme. No hi ha una conquesta, ni una ocupació ni una instal·lació.

62. O. LORETZ, *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums ibri von Appellativum «habiru»*, Berlin, 1984.



Soggin sobre la història d'Israel,<sup>63</sup> concedeixen una gran atenció a la crítica literària (atès que les narracions dels llibres bíblics són molt tardanes respecte als fets narrats) és molt poc el que poden aportar per a presentar una veritable història d'Israel. En la primera edició de 1984, Soggin sosté que només es pot escriure una veritable història a partir de la monarquia, amb les figures de David i Salomó. Però, com ja hem vist, en la segona edició fa començar la història a partir dels regnes dividits d'Israel (nord) i de Judà (sud).<sup>64</sup> Una vegada Soggin ha explicat els començaments de la història d'Israel, dins l'època monàrquica, entra a explicar com es va formant la «proto-història»<sup>65</sup> (els patriarques, l'èxode, la conquesta, els jutges). I només després d'aquest parèntesi retorna al fil de la història. En el tractament de la «història patriarcal» el canvi de perspectiva ha estat considerable respecte al que es deia en les dècades anteriors: ratifica que no és possible datar històricament els relats patriarcal i apunta que l'itinerari d'Abraham reflecteix més la ruta de retorn de l'exili que no pas una veritable emigració del patriarca.<sup>66</sup>

---

63. SOGGIN, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia, 1984 —en el 2002, també a Brèscia publicava la segona edició, amb alguna modificació que ja significativament s'anunciava en el títol: *Storia d'Israele. Introduzione alla storia d'Israele e di Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà*, és a dir, ja des del títol es fa referència a la història dels dos regnes dividits. Així, doncs, el regne unit de David i Salomó és considerat com a no pertanyent a la història. Malgrat el respecte científic amb què Soggin valora l'obra de R. DE VAUX, *L'histoire ancienne d'Israel I*, no admet el que sosté aquest: el període patriarcal no és qüestionable, les narracions de Josep i de Moisès reflecteixen situacions històriques il·luminables amb fonts extrabíbliques i situables en èpoques determinades de la història d'Egipte, la monarquia del primer període en què està unit tot Israel, l'època dels Jutges pertanyen a la prehistòria d'Israel.

64. Tot i que Soggin coneix la història d'Israel de H. Herrmann (*Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München, 1973), no li serveix per fer front als nous problemes que planteja la historiografia bíblica. Tanmateix, considera important el que aquest autor, deixeble d'A. Alt i amb notables influències de M. Noth, aporta a la protohistòria d'Israel a partir d'una confrontació crítica entre els relats bíblics, els documents antics extrabíblics especialment egipcis (dels quals Herrmann demostra ser un bon coneixedor) i les dades arqueològiques. Amb tot, per als innovadors Herrmann és un retardatari. Val la pena recordar aquí com la «Territorialgeschichte» d'A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, Leipzig, 1925, malgrat la metodologia i els escassos coneixements del temps, obrí una perspectiva fructuosa.

65. L'antiga distinció entre «història» i «prehistòria» pràcticament ha desaparegut, ja sigui perquè els quadres reconstructius de les cultures prehistòriques tendeixen a resultats pròpiament històrics, ja sigui, viceversa, perquè els quadres reconstructius de les cultures històriques inclouen sectors de base no textual. Ara bé, gran part del treball arqueològic que s'ha anat portant a terme els últims decennis a Palestina, principalment respecte de la fase crucial del passatge de l'Edat de Bronze a l'Edat del Ferro —fase crucial perquè conté en si mateixa la qüestió de l'origen d'Israel— és un treball portat a terme segons una metodologia protohistòrica: ja no orientada com abans a cercar confirmacions o desmentiments d'un corpus textual de referència, sinó orientada a reconstruir la situació per línies internes.

66. Probablement un dels últims a defensar-ne la historicitat ha estat Th.L. THOMPSON, *Historicity of the Patriarchal Narratives*, Berlin, 1974. En la seva argumentació hom s'adona de com havia estat de forta la influència de Bright, el qual, en la tercera edició de la seva *History of*

En una línia anàloga es pot situar l'obra de J.M. Miller i J.H. Hayes.<sup>67</sup> Com Soggin, veuen la necessitat de començar la història d'Israel amb la monarquia unida, governada per David i Salomó, d'on arrenquen les tradicions bíbliques. Consideren com a prehistòria no sols l'època patriarcal, sinó també el temps dels jutges. Ara bé, mentre Soggin considera llegendari el que narra el llibre dels *Jutges*, Miller i Hayes creuen que reflecteix una «tradició autèntica» sobre els orígens d'Israel.

Les relacions entre l'anomenada «arqueologia bíblica» i la crítica literàrio-exegètica actualment no són fàcils. Els intents per interpretar les restes arqueològiques utilitzant els textos bíblics s'han anat trobant amb constants problemes, no sols de l'«època patriarcal» i de l'«època dels Jutges», sinó també de l'origen de la monarquia. Endemés, l'orientació que prenen els estudis recents de crítica literària pel que fa a la composició de força llibres bíblics (situant la composició definitiva a l'època persa) fa que això no sigui estrany. Si aquests llibres han estat escrits molt després dels esdeveniments narrats, és comprensible que s'hagin projectat en la seva redacció alguns noms (com el mateix d'«Israel» o d'institucions), un poder polític centrat a Jerusalem i que s'estén a gran part de Palestina, un Temple, un sacerdoti unificat, etc., tot projectat en èpoques pretèrites.

Degut a aquest estat de coses, i per a delimitar amb la major objectivitat possible els fets històrics, s'ha fet notar, des d'un punt de vista metodològic, la conveniència de prescindir dels relats bíblics en la interpretació de les descobertes arqueològiques i servir-se només de les restes epigràfiques contemporà-

---

*Israel* (Philadelphia – London, 1981), encara sosté: «*The Patriarchs as Figures of History: The evidence so far adduced gives us every right to affirm that the patriarchal narratives are firmly based in history. But must we stop there? Must we regard the patriarchs as but the reflection of impersonal clan movements? Not at all! Although we cannot undertake to reconstruct the lives of Abraham, Isaac and Jacob, were actual historical individuals*» (BRIGHT, *A History of Israel*, 92). Un any després de la ja esmentada monografia de Thompson, apareixia el rigorós estudi de J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, 1975: «The usual reasons adduced for accepting authentic traditions about Abraham, handed down orally from the second millenium, are infounded. In fact one can see very little oral tradition behind the literary texts dealing with Abraham and his relations to the world around him are unacceptable. He should be dated in the late Neo-babylonian period, as the product of the creative invention of a Yahwist, thus dated much later than he is customarily dated» (p. 27). Al mateix temps que Bright, publicava G.E. WRIGHT, *Biblical Archaeology*, Philadelphia, 1957, en una línia anàloga. Amb aquestes obres alguns estudiosos creien que es podia afirmar amb relativa tranquil·litat que l'anomenada «arqueologia bíblica» proporcionava elements suficients per a poder establir el període en què s'inicien les tradicions patriarcalcs a començaments del segon mil·lenni aC, i afirmar la substancial autenticitat de Josep i de Moisès a la llum dels coneixements adquirits sobre l'antic Egipte gràcies a fonts extrabíbliques, i per a poder considerar creïble a grans trets una conquesta unificada de les grans ciutats de Palestina. M. Noth criticà durament aquestes interpretacions de la història. Cf. M. NOTH, «Hat die Bibel doch recht?», en Id. (ed.) *Bibel und Geschichte. Festschrift für G. Dehn*, Neukirchen, 1957, pp. 14.19, 23.

67. MILLER – HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*.

nies de les altres restes trobades en les excavacions. Pot semblar paradoxal, però després de tants progressos tècnico-científics, per a una «història d'Israel» no és gens fàcil.

Un cas força clar és el de Jericó. Des de fa més d'un segle s'han anat succeint diferents excavacions a Palestina. La més important és la de Jericó per la seva durada, la varietat de directors i l'interès suscitat entre els exegetes. La història de Jericó resulta admirablement il·luminada per una sèrie de construccions i assentaments que cobreixen un període de més de vuit mil anys, però que deixen en l'obscuritat precisament aquells mil anys que afecten a la narració bíblica. S'havia esperat que les excavacions de Tell-el-Sultan,<sup>68</sup> un quilòmetre i mig al nord-oest de Jericó, haurien resolt les incerteses deixades pel text bíblic pel que fa a la data i al mode d'ocupació de Palestina a través del Jordà per part dels jueus fugitius d'Egipte. En canvi, les descobertes han causat nous dilemes sobre Jericó que fins ara no havien emergit del text bíblic.

A Tell-el-Sultan, s'han trobat molts atuells de 1700 aC; per tant, del temps d'Abraham com se solia dir abans i també atuells de segles immediatament anteriors a l'era cristiana. Cap altre lloc en tota la planura ha mostrat contenir un nombre tan elevat d'atuells tan a prop de l'època de Josuè. Ara bé, de l'època de Josuè no hi ha res.<sup>69</sup> Les excavacions dirigides per miss K. Kenyon portaren a la conclusió que no s'ha trobat res que pugui ser relacionat amb la narració bíblica del període entre el 1500 i el 800 aC.<sup>70</sup>

Cada vegada s'ha anat accentuant la crítica a la metodologia emprada quasi tot al llarg del segle xx per a la reconstrucció de la història d'Israel.<sup>71</sup> Però fou el danès Niels Peter Lemche el més aferrissat defensor d'aquesta «nova metodologia».<sup>72</sup> En principi Lemche no s'ocupa del problema de l'origen d'Israel,

---

68. Aquest és el nom que els àrabs i l'arqueologia han donat a l'antiga Jericó. La metròpoli anomenada Jericó existeix encara avui dia en la fèrtil planura que ofereix natural accés a Cisjordània a qui prové de Moab. El seu nom prové de l'hebreu i significa «(déu) lluna», encara que el terme àrab actual *Ariha* significaria ciutat «ventosa».

69. Cf. L'excel·lent treball de R. NORTH, «Problemi cruciali della storia biblica archeologica», en C.M. MARTINI – L. PACOMIO (eds.), *I libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Torino, 1975, pp. 366-494, tot i que tendeix a les tesis d'Albright, de Bright i de Wright.

70. L'absència d'atuells de l'època bíblica no resta compensada per l'abundància d'objectes de l'era precedent o següent. S'ha de mantenir el principi que està a la base de l'arqueologia i de la geografia científica: cap lloc no pot ser associat amb un nom bíblic si no conté atuells de l'era en qüestió.

71. És una crítica que ja s'entreu en l'obra de THOMPSON, *Historicity of the Patriarchal Narratives*, l'última obra científica que sosté la historicitat de les narracions dels patriarques.

72. LEMCHE, *Early Israel: Anthropological Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, 1985. Pocs anys després publicava en danès un llibre que en la versió anglesa li ha servit per a presentar-se com a capdavanter de la «nova metodologia»: *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, Sheffield, 1988. Lemche s'ha radicalitzat en els seves posicions minimalistes, i així escriu: «Is It Still Possible to Write a History of Ancient Israel?», *Jour-*

sinó simplement es proposa oferir elements històrics basats en l'anàlisi de les descobertes arqueològiques per tal de poder dibuixar el marc de la vida real en l'antiga Palestina. En el disseny que presenta de l'antiga societat palestinenca no apareix cap distinció entre allò que és «cananeu» i allò que és israelita, del que se seguiria, segons Lemche, que la naturalesa d'Israel en els seus orígens no la fixen els trets ètnics, sinó religiosos. D'aquesta manera es fa evident que no s'han de barrejar les històries bíbliques i la religió d'Israel amb la història de Palestina.

En canvi, vol donar una resposta al problema de l'origen d'Israel, Gösta W. Ahlström en la seva coneguda monografia sobre el tema.<sup>73</sup> Segons aquest autor, en l'estela de Merenptah el terme «Israel» designa el conjunt muntanyós de Samaria, a l'entorn de Siquem. Es tracta, per tant, d'un terme geogràfic. Originàriament, la majoria dels israelites serien cananeus. A ells s'haurien d'afegir altres pobles semites no israelites com Aser, Dan, Gabaon, Gad i Neftalí, que anaren assentant-se a Palestina fins a integrar-se en la unitat anomenada Israel, independentment de la seva religió específica. El fons de la seva religiositat continuà essent cananeu, amb un panteó presidit per El com a déu principal. El jahvisme arribaria posteriorment procedent principalment d'Edom.

Aquest moment de la investigació venia a representar una mena de *The Historical Quest for «Ancient Israel»*. No simplement es plantejava el problema de com reconstruir críticament la història transmesa per la tradició bíblica, sinó també el d'explicar com ha sorgit en el poble israelita que ens ha llegat aquesta tradició.<sup>74</sup> Aquest problema és escomès per Robert B. Coote i Keith W. Whitelam<sup>75</sup> en una monografia conjunta en la qual presenten una anàlisi sociològica de les poblacions del nord de Palestina, a partir de les dades que lliura l'arqueologia. La tesi d'aquests dos estudiosos és que Israel sorgí com un desenvolupament intern del món agrícola, sense haver de pensar en l'arribada de noves poblacions ni en una revolució. El creixement de l'agricultura exigia un desenvolupament comercial i una estabilitat política; ambdues coses foren lliurades per la monarquia. Es pot dir que l'aparició de la monarquia israelita és un esde-

---

*nal for the Study of the Old Testament* 8 (1994) 163-188. Una resposta frontal ve de R. ALBERTZ, «An End to the Confusion? Why the Old Testament Cannot Be a Hellenistic Book?», en GRABE (ed.), *Did Moses Speak Attic?*, 30-46. Albertz lamenta que el revisionisme de Lemche siguin proclames sense contingut.

73. G.W. AHLSTRÖM, *Who Were the Israelites?*, Winona Lake, 1986; aquesta breu monografia fou seguida d'una altra més extensa, però que no canvia substancialment l'orientació: *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic to Alexander's Conquest*, Sheffield, 1993.

74. El recurs a la metodologia sociològica ja se l'havia plantejat LEMCHE, *Early Israel*.

75. R.B. COOTE – K.W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, 1987. Posteriorment noves puntualitzacions sobre el tema i sobre el significat del terme «Israel» en l'estela del faraó de Merneptah les presentà K.W. WHITELAM, «The Identity of Early "Israel": The Realignment and Transformation of Late Bronze-Iron Age Palestine», *Journal for the Study of the Old Testament* 63 (1994) 57-87.

veniment quasi accidental en l'època del Ferro I, quan tingué lloc un enfebliment de les potències que havien dominat Palestina al llarg de diferents segles. És aleshores que neix la monarquia per emplenar el buit de poder que s'havia creat a la zona. Quant a altres temes, Coote i Whitelam afirmen amb contundència que l'origen de la tradició d'Abraham s'ha de cercar a Mesopotàmia i l'origen de l'Israel bíblic a l'exili.

## 2. Creixent protagonisme de l'arqueologia

La desfilada d'autors amb les seves respectives obres per a reconstruir la història de l'antic Israel, ens fa adonar del protagonisme que ha anat adquirint paulatinament l'arqueologia. En arribar aquí he volgut fixar l'atenció en la ja esmentada obra al començament d'aquest treball *The Bible Unearthed* preparada conjuntament per Finkelstein i Silberman.<sup>76</sup> Ja anteriorment Finkelstein havia lliurat diferents treballs sobre la instal·lació israelita a Palestina,<sup>77</sup> amb una enorme riquesa de dades noves.

El llibre de Finkelstein i Silberman s'ha d'inserir en aquest marc que fins aquí he anat dibuixant. L'obra pretén donar respostes a tot lector, especialista o no que es vulgui informar d'una manera seriosa i responsable sobre les narracions bíbliques en aquest moment actual de les recerques històrico-arqueològiques.<sup>78</sup>

Els autors comparteixen la tesi avui força comuna entre arqueòlegs i historiadors: la història dels patriarques, l'èxode i Moisès, la conquesta de Canaan sota Josuè, l'imperi unit davídico-salomònic són llegendes arcaiques inventades per a recollir les rivalitats i les esperances del rei Josies i dels seus escribes, vers els anys 640-609 aC.

El llibre és de fàcil lectura com una novel·la. La tesi central de Finkelstein i Silberman és que l'arqueologia obliga a revisar i a reestructurar els resultats de l'exegesi des de diferents angles. Existeix una distància notable entre els textos escrits i els esdeveniments als quals aquests es refereixen: «L'arqueologia —afirmen els autors— presenta un nombre suficient de proves que recol-

76. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *The Bible Unearthed*.

77. Entre aquestes obres val la pena esmentar I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, 1988.

78. La versió francesa és més pobra que el títol original anglès: *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, 2002. El títol italià no correspon ni al títol original anglès ni a la intenció dels autors ni al contingut de l'obra: *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Roma, 2002. La traducció castellana és força fidel a l'original: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, 2003. Un desencertat pròleg de Gonzalo Puente Ojea no recull ni el contingut ni la intenció dels autors i aplica al seu treball una ideologia marxista que certament ells no manifesten en cap moment.

zen la tesi segons la qual el nucli històric central del Pentateuc i de la història deuteronomista fou compost en les seves grans línies, al llarg del segle VII aC [...] Demostrarem que, en l'essencial, el Pentateuc fou una creació de la monarquia tardana, destinada a propagar la ideologia i les necessitats del regne de Judà, que, per això mateix, està estretament lligat a la història deuteronomista. Som de la mateixa opinió dels especialistes que afirmen que la història deuteronomista fou compilada, en gran part, sota el regne de Josies, per tal de servir de fonament ideològic a ambicions polítiques i a reformes religioses peculiars.»<sup>79</sup> En aquell període de «renaixença» nacional, deguda sobretot al sobtat i ràpid afebliment de la potència assíria, es féu sentir la necessitat de legitimar la posició de força del regne de Judà a Israel.

Es pot dir que cada capítol del llibre recolza aquesta tesi d'una manera senzilla, però també raonada. Ara bé, l'obra demana matisar les grans afirmacions a base de distingir entre els resultats de l'arqueologia i l'estudi literari del text.

#### a) *Les dades de l'arqueologia*

En el Bronze II (1400-1200), els habitants del país, normalment anomenats cananeus, només ocupaven un ampli terreny fortificat a Manassès, l'indret de Siquem, que estava en poder de la família del príncep Labaia. A Efraïm pròpiament dit, només hi restaven cinc places fortificades de certa importància, dues de les quals són Betel i Silo. En tota la regió de la muntanya de Samaria hi havia una vintena de petites localitats no fortificades.

Ara bé, el fet de relleu és el passatge ràpid d'aquestes poques instal·lacions ben repartides a una floridura de dues-centes cinquanta-quatre noves instal·lacions a l'entorn del 1200. En un arc relativament curt de temps (un centenar d'anys) es registren onze localitats en la regió muntanyosa de Manassès i cent quaranta-tres en la regió muntanyosa d'Efraïm.<sup>80</sup>

Aquest capítol és dels més interessants i innovadors d'aquesta obra de Finkelstein i Silberman. Segons ells, doncs, els primers israelites eren autòctons dels indrets muntanyosos i reeixiren a imposar-se gradualment quan la cultura de les ciutats cananees s'enderrocà per la manca del recolzament egipci durant l'època del Ferro I (1150-900 aC). S'ha de dir, per tant, que el final de la cultu-

79. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *The Unearthed Bible*, 25s.

80. Cf. A. ZERTAL – I. FINKELSTEIN, «Samaria» en *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. IV, Jerusalem, 1993, pp. 1312-1313. La xifra de dues-centes cinquanta-quatre noves implantacions en la Palestina central les dona el mateix I. FINKELSTEIN, «The Emergence of Israel: A Phase in the Cyclic History of Canaan in the Third and Second Millennia BCE», en I. FINKELSTEIN – N. NA'AMAN, *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem – Washington, 1994, pp. 163 i 171.

ra cananea fou la causa i no la conseqüència de l'aparició de l'Israel antic.<sup>81</sup> La teoria es basa en una acurada anàlisi de tots els assentaments dels llocs muntanyosos, en un període que va del 3500 al 586 aC. Els habitants d'aquests assentaments tenien un element en comú: no menjaven carn de porc. És possible que es tracti de la «més antiga pràctica cultural del poble d'Israel testimonijada arqueològicament».<sup>82</sup>

Per a Finkelstein i Silberman el llibre dels *Jutges* s'ha de llegir en una perspectiva totalment diferent. Segons ells, les tribus que van ser sotmeses a nacions estrangeres foren tribus septentrionals. Segons Jg 1,23-35, aquestes tribus no conqueriren totes les ciutats cananees de llur territori, cosa que, en canvi, féu la tribu de Judà (Jg 1,1-21). Judà havia seguit les ordres de Jahvè i per això no fou oprimida pels estrangers. En això s'endevina com la ideologia subjacent d'aquests textos és clarament de naturalesa meridional. La infidelitat del Nord que apareix per primera vegada en el llibre dels *Jutges* serà més endavant la causa de la seva destrucció final en el 722 aC (cf. 1Re 17). La salvació d'Israel com a totalitat ètnico-religiosa no ve del Nord, sinó del regne de Judà, l'única tribu autènticament fidel a Jahvè; i monàrquicament la salvació ve gràcies a la dinastia de David, i en particular gràcies al rei Josies.

La tesi de l'arribada massiva de nous ocupants no contradiu el fet que una part important d'aquesta població pogués ja ser implantada en la part muntanyosa de Transjordània i en les franges desèrtiques de la Palestina central, en fàcil simbiosi amb els cananeus de les ciutats-estat. Els cananeus proporcionaven els cereals, mentre que els pastors proporcionaven els productes làctics i la vianda.<sup>83</sup>

Encara que amb alguna reserva i amb força matisos, aquesta tesi és acceptada per la majoria d'arqueòlegs.<sup>84</sup>

## b) *Relat de la conquesta de Canaan*

Els dotze primers capítols del llibre de Josuè són llegendaris. Difícilment es pot imaginar que la terra de Canaan, sota un rígid control egipci durant el segle XIII aC, pogués ser conquerit per un poble vingut del desert. La representació de les dotze tribus d'Israel reunides sota la direcció de Josuè, que ocupa la quasi totalitat del país de Canaan en el curs d'una campanya contínua i ràpida, reduint al no-res, i pràcticament sense lliurar batalla, les poblacions cana-

81. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *The Unearthed Bible*, 130.

82. *Ibíd.*, 132.

83. Ja anteriorment aquesta descripció-explicació havia estat donada pel mateix FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 336-348.

84. Entre aquests es pot esmentar l'israelià A. MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible: 1000-586 BCE*, New York, 1990, pp. 328-367.

nees, és una imatge mitològica que s'ha d'abandonar definitivament. L'arqueologia demostra que les ciutats d'una certa importància com Jericó, Ai, les ciutats de la Sefelà (Libna, Lakish, Eglon) i del sud de Judà (Hebron i Debir) i les valls del nord (Hazor i Megiddo), contràriament al que afirma Js 1-12, tots aquests llocs no mostren cap ocupació israelítica a finals del Bronze o al començament del Ferro I (vers el 1200 aC). No és sinó en temps de la monarquia unitària que tingué lloc l'expansió israelita vers el sud del país, per un cantó, i vers les valls galilees, per l'altre. En canvi, és la deshabitada regió muntanyosa de Samaria (la muntanya d'Efraïm) que veu l'arribada de nous ocupants pacífics sobre indrets rocosos i boscosos que mai abans havien estat ocupats.

Hom pot estar en part d'acord amb l'anàlisi de Finkelstein i Silberman: el llibre de Josuè ha estat revestit pels escribes de Josies. Endemés, el rei Josies porta el mateix nom que Josuè (ambdós noms amb l'arrel *Yasha'* = «salvar») i no és res estrany que s'hagi interessat pel seu il·lustre avantpassat. També s'ha d'admetre que les fronteres de la tribu de Judà en Js 15,21-62 corresponen exactament a les del regne de Judà sota Josies. Això és cert, però també s'ha d'admetre que el llibre de Josuè conté parts antigues que estan relacionades amb l'Israel del Nord dels orígens i que registren els territoris d'Efraïm i de Manassès (Js 16 i 17) i també algunes tribus de Galilea (Js 19,10-48) o de Transjordània (Js 22). Tots aquests territoris estaven ocupats pels assiris des del 722 aC. Es fa una mica difícil imaginar Josies fent un segle més tard el cadastre detallat dels territoris ocupats!<sup>85</sup> Però sí que és evident, com ja hem dit, que Josies es considerava com el ver Josuè, amb força suficient per reunificar tota la regió gràcies a la seva fidelitat a la llei de Jahvè, d'una manera semblant al seu eminent predecessor. L'oposició a la barreja amb els pobles estrangers és també un element comú entre els dos personatges.

### c) *Els cicles dels patriarques*

L'obra de Finkelstein-Silberman està destinada primàriament al gran públic. És evident que el primer capítol («A l'encalç dels Patriarques») deixarà perplex, desorientat el lector: no es pot dir res dels patriarques com a figures històriques. Certament que els relats poden basar-se sobre antigues tradicions locals, però en la seva forma actual no passen de ser una «piadosa prehistòria»,<sup>86</sup> presenten una «visió romàntica» del passat. Abraham, originari del sud (Hebron), és l'element unificant que permet al regne de Judà, en temps de

85. Cf. J.M. VAN CANGH, «Les livres de Josué et de Juges confrontés à l'archéologie», *Nouvelle Revue Théologique* 28 (1997) 161-188.

86. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 28-42.



Josies, de valorar la seva superioritat sobre les altres regions i de donar una base «històrica» a les seves reivindicacions territorials.

El cicle de Jacob (Gn 25,19–36,43 i Os 12) és el més antic dels cicles patriarcal i garanteix més la historicitat.<sup>87</sup>

Segons Finkelstein i Silberman, els relats dels patriarques no són sinó una expressió dels somnis de Judà del segle VII aC.<sup>88</sup> Ara bé, aquesta afirmació sembla més producte d'una constant aproximació psicològico-etiològica, que no pas producte d'una lectura realment basada en els textos.

És útil repassar el que ja tothom coneix. Vers el 720 desapareix el regne del nord sota la invasió de Salmanassar V (726-722) i de Sargon II (721-705). Durant el segle VII només resta el petit regne de Judà, reduït pràcticament a Jerusalem i a les seves rodalies. Com explicar aleshores, en temps de Josies, un segle després, la creació de la gesta literària de Jacob, que entaula negociacions clàniques amb Laban (Gn 24,29-51), l'arameu, per a poder obtenir dues dones i la terra a l'entorn de la muntanya de Samaria? Aquest territori havia estat annexionat des de feia més d'un segle pels assiris i era ocupat per colons d'altres països trasplantats pels mateixos assiris.<sup>89</sup> Si és així, com explicar les tradicions antigues trameses per aquests textos, sinó per la instal·lació del grup dels fills de Jacob a la muntanya d'Efraïm en un període molt anterior a la menció explícita del profeta Osees (vers el 750 aC) que presenta aquest gest de Jacob com una història antiga ben coneguda pels seus oients?<sup>90</sup> És difícil sense caure en un evident anacronisme pretendre que els enemics amenaçadors del segle VII (en aquest cas els assiris) tinguin alguna cosa a veure amb els grups primitius dels segles XIII-XII aC confrontats amb els cananeus i amb un assentament difícil a la muntanya d'Efraïm, una topografia certament ingrata.

Els autors de *The Bible Unearthed* fan notar la insistència dels relats patriarcal de no casar-se amb dones que no siguin del mateix clan, d'evitar tota aliança matrimonial amb els pobles estrangers,<sup>91</sup> cosa que correspondria bé a la

87. Cf. A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris, 1975; Id., «Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions vintcinq ans plus tard», en A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, 2001, pp. 213-241.

88. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 49. En la p. 51 de la versió castellana es diu: «A finales del siglo VIII y, sin duda alguna, en el siglo VII aC, Judá era el centro de lo que quedaba de la nación israelita. A la luz de esta idea, la versión J de las narraciones de los patriarcas se ha de considerar, ante todo, un intento de volver a definir la unidad del pueblo de Israel, más que un informe exacto de las vidas de personajes históricos que habían vivido más de mil años antes» (*La Biblia desenterrada*).

89. 2Re 17,24: «El rei d'Assíria féu venir gent de Babilònia, de Cut, d'Avà, d'Hemat i de Sefarvaim, i els féu habitar a les poblacions de Samaria, en lloc dels israelites; es van possessonar de Samaria i habitaren a les seves poblacions.»

90. Os 12.

91. Gn 24,3-4: «Et vull fer jurar per Jahvè, el Déu del cel i de la terra, que no triarà una dona per al meu fill d'entre les noies dels cananeus enmig dels quals habito, sinó que anirà a la

situació en temps de Josies. És cert que ja en el segle VII aC i segles següents els responsables religiosos de Judà volen mantenir la puresa de la religió i de la raça ordenant els matrimonis intro-israelites. Però és curiós constatar que els patriarques Isaac i Jacob han pres muller en el país dels arameus, a Haran, en l'Alta-Mesopotàmia.<sup>92</sup> El patriarca Jacob és identificat amb Israel en ocasió del combat amb Déu.<sup>93</sup> Hom es pot preguntar si és que Jacob no era simplement un arameu. És el que afirma el petit credo històric del *Deuteronomi*.<sup>94</sup> El parentiu entre jueus i arameus és clarament afirmat; i quan Jacob es casa amb Lia i Raquel, filles de Laban, el redactor no parla de matrimoni mixt, sinó d'una aliança entre dos clans.<sup>95</sup>

Quan Finkelstein i Silberman atribueixen la composició dels relats patriarcalcs al segle VII aC cometen una certa omisió en no considerar suficientment que aquests relats, precisament perquè són antics contenen una forma de politeisme comú a tots els pobles de l'època. Són textos que parlen de culte retut en llocs alts, a l'aire lliure i sota els arbres sagrats, amb l'erecció d'esteles i unció amb oli.<sup>96</sup> Pel que fa al cicle de Jacob, llegim la construcció d'un altar a Siquem: «Va erigir un altar que va anomenar “El, Déu d'Israel”...»<sup>97</sup> És evident que aquí El, cap del panteó cananeu, és adoptat com el Déu d'Israel. Un acte particularment important era la renúncia a tot el que pertanyia a déus estrangers: simplement coses materials, petites figures de déus que es guardaven amagades a casa.<sup>98</sup>

En el segle VII aC veiem com són destruïts tots els símbols religiosos que veneraven els patriarques. I la cosa curiosa és que Finkelstein i Silberman pen-

---

meva terra, a la meva parentela i triaràs una dona per al meu fill Isaac»; Gn 28,6-9: «Esaú s'adonà que Isaac havia beneït Jacob i l'havia enviat a Fadan-Aram per triar-s'hi dona, i que en beneir-lo li havia donat aquesta ordre: “No et casis amb cap de les noies de Canaan” i que Jacob havia obeït el seu pare i la seva mare i se n'havia anat a Fadan-Aram. Esaú va comprendre aleshores que les noies de Canaan eren mal vistes del seu pare Isaac. Així, se n'anà a trobar Ismael i, a més de les dones que tenia, es casà amb Mahelet, filla d'Ismael, el fill d'Abraham, i germana de Nabaiot.»

92. Gn 27,43; 28,10; 29,4. Laban, l'arameu, recorda a Jacob que té amb ell un estret lligam familiar: «Cert, ets dels meus ossos i de la meua carn» (Gn 29,14).

93. Gn 32,29: «El teu nom ja no és Jacob, sinó Israel.»

94. Dt 26,5: «El meu pare era un arameu errant.»

95. Aquesta aliança resta segellada per l'erecció d'una estela i per un jurament solemne (Gn 31,53). La forma verbal «judiquin» és en plural, quasi indicant que els déus d'Abraham i el de Nahor eren dos déus diferents: «Que el Déu d'Abraham i el Déu de Nahor judiquin entre nosaltres.»

96. Dt 12,2-3: «Destruïu a fons tots els llocs on els pobles que desposseïreu donen culte als seus déus, a les muntanyes, als turons i sota els grans arbres. Destruïu els seus altars, demoliu les esteles, cremeu els troncs sagrats, i trossegeu les imatges dels seus déus. Feu desaparèixer el seu nom d'aquests llocs.»

97. Gn 33,20.

98. Gn 35,4: «Ells donaren a Jacob tots els déus estrangers que tenien i les arracades que duïen a les orelles i Jacob els col·locà sota l'alzina que hi ha prop de Siquem.» Cf. Dt 27,15.

sen que és precisament en aquest moment que els escribes de Josies creen els relats patriarcals. Segons els primers redactors que ja hi veien una anticipació del culte de Jahvè i un pas vers la monolatria aquest culte retut al Déu dels pares o al Déu El era desconsiderat.

Al temps del passatge del Bronze Recent al Ferro I (vers el 1200 aC) els patriarques reten un culte al déu dels avantpassats.<sup>99</sup> Els redactors més recents del *Gènesi* intenten velar el nom del déu dels avantpassats, perquè la revelació dels seus noms podria comportar problemes als lectors suposadament monòlatres i potser fins i tot «monoteistes». De fet, els cultes dels déus dels pares tenen caràcter politeista en l'antic Pròxim Orient de finals de l'any 2000.

Tanmateix, hi ha dos passatges en els quals els relats patriarcals desvelen el nom del déu de l'avantpassat. Per a Isaac, el nom del déu serà *Pahad* («Terror»)<sup>100</sup> i és invocat pel seu fill, Jacob. En canvi, el seu déu serà el «Fort», el «Tauró» (*'Abîr*), i és invocat pel seu fill Josep.<sup>101</sup> Per a Jacob, que després del seu combat amb Déu rep el nom de «Israel», l'apel·latiu del seu déu és «el pastor» (*rô'eh*) o «la pedra» (*'eben*) i és invocat sota aquests dos noms pel seu fill Josep,<sup>102</sup> en les benediccions finals i profètiques de Jacob. Deixar que els textos palesin així que la religió dels patriarques manifesti una forma de politeisme originari no pot haver estat inventat per la tradició literària deuteronomista tan pròxima a les reformes de tipus monoteista dels reis Ezequies i Josies. Els textos del cicle de Jacob són, almenys en part, textos antics que s'han escapat de la reforma dràstica dels reis centralitzadors del culte a Jerusalem. Però Finkelstein i Silberman no paren esment en aquest fet.

#### d) *L'èxode i la figura de Moisès*

Pel que fa a aquests dos punts el judici de Finkelstein i Silberman també és negatiu: l'arqueologia i la història no han reeixit a descobrir les petges de Moisès. El resultat dels seus treballs és clar: l'èxode no ha existit, almenys en el moment i de la manera com el descriu la Bíblia. El conflicte entre Israel i Egipte, segons la descripció que en fa la Bíblia, s'ha de col·locar més aviat a l'època de Josies, quan sorgí un conflicte seriós entre Judà i la dinastia Saite,

99. Si el que diem té una base, la cronologia habitual dels patriarques s'hauria de fer davallar uns sis-cents anys. Les traduccions modernes de la Bíblia col·loquen Abraham entre 1850 o 1800 aC. Per altra banda, la investigació moderna concedeix més fiabilitat històrica al cicle de Jacob.

100. Gn 31,53: «Que el Déu d'Abraham i el Déu de Nahor judiquin entre nosaltres. Aleshores Jacob va jurar pel Terror del seu pare Isaac.»

101. Gn 49,24<sup>b</sup>: «Per la força del brau (*'Abîr*) de Jacob.»

102. Gn 49,24<sup>c</sup>: «Pel nom del Pastor d'Israel i pel nom de la Pedra.»

especialment amb els faraons Psammètic I (664-610 aC) i Neco (610-595 aC). Fou Neco qui matà Josies en la batalla de Megiddo l'any 609. És a dir, en el conflicte entre Moisès i el faraó s'ha de llegir el conflicte entre el jove Josies i el faraó Neco.<sup>103</sup>

Ara bé, tant Finkelstein-Silberman com Teixidor prescindeixen totalment d'Os 12,14.<sup>104</sup> En aquest text hi ha una clara al·lusió a Moisès i a l'èxode, al·lusió datable a l'entorn del 750 aC.

Però és evident que no es pot confondre *tradició literària* i *tradició històrica*. Un relat de l'èxode pot ser ben recent, per bé que referint-se a un esdeveniment més antic. Aquest és un punt que exigeix anàlisi i reflexió davant la contundència minimalista de cert arqueologisme.

El període tradicional que fins fa uns quaranta anys s'atribuïa a l'èxode girava a l'entorn de 1250-1200, una data que fins no fa gaire no era considerada inversemblant. Per què? És que correspon a les dades del text bíblic sobre l'èxode? La ciutat de Pi-Ramsès («la casa de Ramsès»),<sup>105</sup> no gaire lluny d'Avaris, servia de capital per al faraó. Migdol designa les fortaleses construïdes pels egipcis durant el Nou Imperi per a vigilar la frontera oriental del delta, que obria la ruta a les tribus nòmades.<sup>106</sup>

També és d'aquesta època (1207 aC) l'estela de Merneptah, fill de Ramsès II, que descriu la victòria del faraó contra Líbia i Canaan, esmentant les ciutats d'Ashkelon, Gèzer, i Janoam. L'article determinat que precedeix el nom d'Israel en aquesta llista indica que es tracta d'un col·lectiu humà i no d'un toponímic. Endemés, l'ús del sufix pronominal de tercera persona masculina en singular referint-se a Israel demostra que els egipcis consideraven Israel com un poble i no com un territori.<sup>107</sup> És a dir, amb tota probabilitat, aquest col·lectiu és el poble conegut com a Israel. Com afirma Jean-Louis Ska, un faraó no

---

103. Aquesta és una tesi defensada també per J. TEIXIDOR, *Mon père, l'Araméen errant. Commentaire libre d'un texte biblique*, Paris, 1982 p. 219. La conclusió a què arriba: «Dans le passage du Deutéronome que j'ai appelé le credo historique, le deuxième élément, le séjour en Egypte, a été étudié ici d'après les documents épigraphiques et littéraires des VII<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles concernant les Judéens d'Egypte; c'est dans le milieu dont ils émanent qu'a pu naître l'écriture de l'Exode, qui est une épopée nationale et non pas un document historique» (p. 219). Les al·lusions que l'autor fa a Bright i a Wright són força dures.

104. Os 12,14: «Per mitjà d'un profeta, Jahvè féu pujar Israel d'Egipte...» Anomenant-lo simplement *nabî* Osees insisteix menys sobre la seva persona que sobre l'obra de Moisès.

105. Ex 1,11: «Aleshores li imposaren capatassos per fatigar-los amb tasques dures. Així va construir per al faraó les ciutats dipòsit de Pitom i Ramsès.» Com es pot veure, la segona ciutat esmentada per Ex 1,11 és Pitom (*Per-Itm*, la casa d'Atum, déu solar), que també es troba citada per un papir egipci del segle XIII. Aquest papir esmenta també *tjkw*, que correspon a l'hebreu *Sukkot* (Ex 12,37), en el delta oriental del Nil.

106. Ex 14,2: «Digues als israelites que se'n tornin i acampin enfront de Fi-ha-Hirot, entre Migdol i el mar, al davant de Baal-Sefon.»

107. Cf. J.-M. VAN CANGH, «Les origines d'Israël et de la foi monothéiste», *Nouvelle Revue Theologique* 22 (1991) 305-326, 457-487.

pot lluitar contra un fantasma, l'esment d'Israel significa que en aquell temps existia una entitat coneguda amb aquest nom.<sup>108</sup>

Són coneguts els gèneres literaris de la Bíblia quan toca temes per expressar els quals recorre al relat èpic. El descontrol en les xifres és prou conegut.<sup>109</sup> És així que s'ha de llegir la xifra exagerada de sis-cents mil homes sortits de Ramsès.<sup>110</sup> Ens trobem enfront del gènere literari èpic, que en totes les cultures empra formes magnificants. També exagera pel que fa a la duració de la permanença en el desert: quaranta anys, pràcticament el temps d'una generació.<sup>111</sup> D'aquests quaranta anys, trenta-vuit els passaren al Cadés-Barné.<sup>112</sup> Certament aquesta llarga parada resulta inversemblant perquè Cadés-Barné no mostra vestigis d'una època tan antiga. És més lògic pensar que la partença es féu des del delta per part d'un grup reduït, com els grups de beduïns, sense deixar petges de ceràmica o de construcció.

Pel que fa a Moisès, s'ha de tenir en compte l'etimologia del nom egipci, amb el significat de «fill de». Es tracta d'un terme que compareix en el nom de diferents faraons: *Tutmosis*, *Ramsès*, fills respectivament dels déus *Tot* i *Ra*. Un home que porta un nom egipci, però desconegut pels papirs, que s'escapa del delta amb un petit grup d'esclaus semites, personifica un origen gloriós per al fundador d'una religió i d'un poble. I això seria una creació literària dels escribes de Josies?

Els textos antics de l'*Èxode* descriuen un Moisès que pastura el ramat del sogre Jetró, sacerdot de Madian, on havia fugit després d'haver matat un capatàs egipci que maltractava els seus germans hebreus.<sup>113</sup> Es casà amb una filla de Jetró, Sèfora, una estrangera! És en aquest context madianita, a l'Horeb-Sinaí,<sup>114</sup> on rep la revelació del nom de Jahvè.<sup>115</sup>

108. J.-L. SKA, *Les enigme du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*, Bruxelles, 2001: «Il faut aussi admettre qu'un pharaon ne peut pas combattre des fantômes. S'il mentionne Israël par son nom dans cette liste, il devait exister à cette époque? [...] Peut-être que le nom "Israël" désigne seulement un clan ou une tribu qui a, par la suite, donné son nom à toute la nation. Il existe d'autres exemples de ce phénomène» (p. 78).

109. Ex 1,7: «Els israelites eren prolífics, pul-lulaven i es multiplicaven i arribaren a ser tan poderosos, que ompliren el país.» Deixant ara de banda l'estil augmentatiu, és un fet que les cultures natalistes veuen una demografia forta com un instrument de poder.

110. Ex 12,37: «Els israelites van marxar de Ramsès cap a Socot, en nombre d'uns sis-cents mil homes a peu, sense comptar la mainada.»

111. Ex 16,35: «Els israelites van menjar mannà quaranta anys, fins que arribaren en una terra habitada. Van menjar mannà fins que arribaren a la frontera del país de Canaan.»

112. Dt 2,14: «La marxa de Cadés-Barné fins a passar el torrent de Sared durà trenta-vuit anys, fins que s'extingí tota la generació d'homes de guerra que hi havia al campament, tal com Jahvè els havia jurat.»

113. Ex 2,11-21: «Veí un egipci que estava maltractant a un hebreu, un dels seus germans. Es girà al seu voltant i, veient que no hi havia ningú, matà l'egipci...» (vv. 11-12).

114. Ex 3,1: «Moisès pasturava el ramat del seu sogre Jetró, sacerdot de Madian. Tot conduint el ramat desert enllà, arribà a la muntanya de Déu, l'Horeb.»

115. Ex 3,14: «Llavors Déu digué a Moisès: "Jo sóc el qui sóc." I afegí: "Així parlaràs als israelites: 'Jo sóc' m'ha enviat a vosaltres."»

Més endavant es narra la professió de fe de Jetró, a qui Moisès havia contat tot el que Jahvè havia fet al faraó i als egipcis a causa dels israelites.<sup>116</sup> Jetró, el madianita, és el que ofereix un holocaust i víctimes a Déu, un sacerdot estranger oficiant principal d'una cerimònia en honor de Jahvè, i en la qual hi participa Aaron.<sup>117</sup> El Déu Jahvè és abans que tot el Déu de Jetró, el madianita, abans de ser el Déu de Moisès. Però, com imaginar-se els escribes de Josies inventant un text tan negatiu per a Moisès i per a la religió que ell representava?

S'ha de tenir en compte que la tradició de Moisès a l'Horeb era encara forta i viva en el segle IX aC, com ho demostra l'ús literari que se'n fa per al pelegrinatge d'Eliseu a l'Horeb-Sinaí.<sup>118</sup> El text de 1Re 19,1-18 fa referència a les gestes de Moisès en el desert: els quaranta dies i quaranta nits de caminar, el vent i el terratrèmol de Déu, amb la veu d'un silenci impalpable,<sup>119</sup> la localització de l'esdeveniment en un lloc prop del Sinaí, fora de les fronteres d'Israel i de Judà, en el país dels madianites.

És el grup de Moisès, el grup dels fills d'Israel, que d'alguna manera va imposar el nom propi de Jahvè al Déu d'Israel. El nom de Jahvè va supplantar progressivament el «déu del pare» i el déu El, que havia estat introduït pel grup dels fills de Jacob.

### e) Origen del poble d'Israel segons Osees 12

L'activitat d'Osees se situa en el període que va des del final del regne de Jeroboam II fins a prop de la caiguda del regne de Samaria. Comprèn, doncs, una mica més d'un quart de segle: 752-725. Així, doncs, es pot afirmar que vers el 750 aC el profeta Osees evoca un doble origen del poble d'Israel: un origen *patriarcal* i un origen *profètic*.

Pel que fa a l'origen *patriarcal*, Osees es refereix a Jacob d'una manera més aviat negativa: 12,4a la suplantació del seu germà Esaú («Jacob dins el ventre suplantà el seu germà»); el combat amb Déu en 12,4b («a la seva virilitat lluità amb Déu»); en 12,5a el seu combat amb l'àngel («sí, lluità amb l'àngel i el va vèncer»); en 12,5b l'encontre i la conversació amb Déu a Betel («A Betel el va trobar i va parlar amb ell»); la promesa del retorn a Betel en 12,7 («I tu, tornaràs amb el teu Déu»); en 12,9-10 l'enriquiment fraudulent de Jacob («I diu: "No he fet més que enriquir-me, he aconseguit una fortuna." Tots els seus guanys no contrabalanen les culpes que ha comès»); en 12,13 Jacob es fa ser-

116. Ex 18,1-12.

117. Ex 18,12: «Després Jetró, el sogre de Moisès oferí un holocaust i víctimes a Déu. Aaron i tots els ancians participaren en el banquet en companyia del sogre de Moisès a la presència de Déu.»

118. 1Re 19,1-18.

119. Aquí resulta útil la comparació de 1Re 19,12 amb Ex 33,21-23.

vent per una dona estrangera («Jacob fugí a Sede-Aram, serví per una dona, per una dona guardà bestiar»). És possible que Osees faci un ús lliure de tradicions sobre Jacob a per significar que l'Israel (Jacob) contemporani del profeta té un bon referent en Jacob.<sup>120</sup> Els pecats de Jacob són els pecats d'Efraïm.

Osees indica també un origen *profètic* del poble d'Israel: el de Moisès i el d'un grup d'esclaus vinguts d'Egipte. Es tracta d'un període harmoniós caracteritzat per la presència de profetes. Os 12,10-11: «El tornaré a fer habitar en tendes com quan ens trobarem al desert.<sup>121</sup> Jo que he parlat a profetes, que he multiplicat les visions, destruiré per mà de profetes.» Sobretot és la història de l'èxode d'Egipte sota la guia de Moisès: «Per mitjà d'un profeta, Jahvè féu pujar Israel d'Egipte, i per un profeta fou guardat» (Os 12,14).

En la visió d'Osees, el poble és emplaçat davant una decisió crucial: la identificació amb Jacob, amb els patriarques i, per tant, amb una certa forma de politeisme; o bé la identificació amb Moisès i amb el Déu únic, Jahvè. Com hem vist, Jacob apareix vinculat amb la trampa i amb els ídols (Os 12,8-9); Moisès és associat al sojorn en el desert i a l'encontre en el Sinai (Os 12,10) i, per tant, amb el Déu del matrimoni i de l'èxode (Os 12,14).

En Os 12 veiem com un profeta del Nord, de vers el 750 aC, s'oposa en bloc als orígens patriarcals que impliquen l'adoració del déu dels pares i del déu El, per un cantó, i s'inclina pels orígens profètics (Moisès, el profeta, identificat aquí amb el veritable Israel), que suggereixen l'opció pel Déu Jahvè, per l'altre.<sup>122</sup>

Osees en el capítol 12 es refereix a la història de Jacob i de Moisès com a una gesta literària completa, perfectament coneguda i integrada pels seus oients. Això significa que aquesta història és anterior al profeta i fa part de la memòria col·lectiva del poble. En aquest, doncs, no pot ser una creació literària del temps de Josies.

Aquestes i altres observacions que a nivell de crítica literària, pel que fa als textos bíblics, es poden fer a l'obra de Finkelstein i Silberman, no impedeixen que el lector hagi de reconèixer la preparació dels autors en el camp històrico-arqueològic. Com a jueu, Finkelstein hauria pogut caure en la temptació de fer una arqueologia al servei dels interessos polítics, però es manté imparcial. Hi ha un abisme entre el text bíblic i el de l'arqueologia i la història tal com avui ens són presentades.

Els nostres dos autors insisteixen a presentar els relats bíblics com una reconstrucció en gran part ideada en temps de Josies amb finalitats polítiques. Ara bé, Finkelstein i Silberman no poden ignorar que la societat del temps de

120. Cf. F. RAURELL, «Jacob no sintonitza amb Jahvè», en T. SOLÀ – F. RAURELL, *Oseas, teologia renovadora des d'una hermenèutica d'amor*, Barcelona, 2000, pp. 171-172.

121. A partir d'aquest nou sojorn en el desert, la història de la salvació empenirà una nova partença: serà marcada pel profetisme.

122. Cf. A. DE PURY, «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», en P. HAUBEDEBERT (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Paris, 1992, pp. 175-207.

Josies era una societat teocràtica i que, per tant, aquests relats no són simplement textos de propaganda política. Són textos que volen formar la consciència cultural religiosa. Seria una lectura reductiva i desnaturalitzadora reduir tot el conjunt literari de l'Antic Testament a simples obres de propaganda a favor de Josies.

En l'obra de Finkelstein-Silberman hi ha una certa tendència a unificar els relats bíblics. Les narracions patriarcals són ben diferents dels relats que s'ocupen de la successió de David i de Salomó. Retorna de bell nou la visió de la necessitat de tenir en compte els diferents gèneres literaris per a no procedir a homogeneïtzacions desnaturalitzadores. Així, per exemple, en l'Esclatua hi ha força «relats populars» que han de ser llegits segons les exigències literàries pròpies. No es pot deixar de banda la dimensió poètico-literària dels textos: ha de ser estudiada per entendre'ls; és tan important per interpretar-los com una rigorosa anàlisi històrica.

La impressió global que causa la lectura de l'obra de Finkelstein-Silberman és que si per un cantó ens trobem davant un rigorós treball històrico-arqueològic, el mateix no es pot dir de les seves tesis literàries.

Concedeixen desmesurada importància al regne de Josies pel que fa a la redacció de les tradicions d'Israel. La moderna exegesi va una mica més enllà atribuint la redacció final de bon nombre de textos a l'època persa. Això no és aplicat únicament per a explicar el Pentateuc, sinó també per a explicar l'anomenada «Història Deuteronomística» (Josuè – Primer i Segon llibre dels Reis). La història de Josies ha estat rellegida i reinterpretada per a poder-la fer entrar en el disseny de «restauració» postexílica. El llibre és interessant i pot ser de gran utilitat, sobretot en el terreny de les descobertes arqueològiques, un camp que Finkelstein i Silberman coneixen bé.

Tota la llarga desfilada d'arqueòlegs i historiadors, amb totes les seves tesis contraposades, demostra l'existència d'una profunda crisi en la historiografia bíblica.

Frederic RAURELL  
Cardenal Vives i Tutó, 16  
E – 08034 BARCELONA

## Summary

The truth of the Bible cannot be demonstrated from the archaeological data. Today, some exegesis scholars, archaeologists and historians of the ancient Near East question the historical veracity of the traditional sequence: Patriarchs, Exodus from Egypt, Moses, conquest of Canaan under Joshua, and the united Kingdom under David and Salomon. Today, and for the last twenty-five years, one also questions the classical



works of Biblical theology of the Old Testament, of the first three quarters of the twentieth century (by G. von Rad, P. van Imschoot, E. Jacob ...), which consider the Biblical text as a trustworthy source which gives access to the different historical contexts of Israel. A critical-historical approach has to set a clear separation between the clearly historical narratives and those clearly mythical, and set a date for the beginning of the History of Israel. The old methodology which assumed the historicity of the Bible and afterwards sought to document it from the outside with the results of the historical and archaeological investigations, has been abandoned today. The «re-historization» of the different genres of Biblical literature appears as an urgent need. Our task is to write history.