

«Va, jutgeu entre jo i la meva vinya». Text massorètic i Targum d'Is 5,1-7

Joan Ramon MARÍN I TORNER

Paraules clau: Judici, missió profètica, purificació, targum, cançó d'amor.
Keywords: Judgment, prophet's mission, purification, Targum, song of love.

INTRODUCCIÓ

El *Cant de la vinya* d'Isaïes (Is 5,1-7) emergeix d'entrada a ulls del lector com un breu text força clar. L'aparença de paràbola crítica amb l'actitud del poble sembla més que evident. Una vinya que no fa el fruit esperat per un amo que hi ha feinejat tot el que ha pogut; el desmantellament absolut de la vinya; una explicació-justificació segons la qual, sembla, el Senyor de l'univers esperava justícia i rectitud per part del poble, però hi ha trobat just el contrari.

Malgrat l'aparent senzillesa i nitidesa del missatge de la paràbola, algunes veus s'han mostrat sorpreses. Is 5,1-7 desconcerta el lector, que es va veient frustrat en la comprensió del text a mesura que avança. Cada vegada ha de tornar enrere i tornar a refer les seves expectatives. La paràbola no compleix les expectatives d'oferir un model interpretatiu sinó que s'obre a veus i versions alternatives sobre la relació entre Déu i Israel.¹

Però no hi ha problemes només en la dinàmica de la paràbola. També n'hi ha, i ben decisius, en el contingut. La paràbola es presenta com una cançó d'amor, però es posa al mateix nivell el llenguatge profà i el llenguatge poètic. No s'entén per què es responsabilitza la vinya del fracàs en

1. G. WILLIAMS, «Expectativas frustradas en Isaías 5:1-7: Una interpretación literaria», *Kairós* 33 (2003) 41-42.49-50; F. LANDY, «The Parable of the Vineyard (Isaiah 5:1-7) or What is a love song doing among the Profets?», *SR* 34 (2005) 148-149; N. J. TROMP, «Un démasquage graduel», en J. VERMEYLEN, *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (BETL 81), Leuven 1989, pp. 197-202, que pensa que hi ha una estratègia progressiva d'identificació dels diversos actors del text (l'estimat, la vinya, l'home de Judà).

J. R. MARÍN I TORNER, «Va, jutgeu entre jo i la meva vinya». Text massorètic i Targum d'Is 5,1-7, en *Relectures de l'Esclat a la llum del Concili Vaticà II (1)*. «La vinya» (ScrBib 14, Barcelona: ABCat – FTC – PAM 2014, pp. 45-88)

el fruit esquitit que en resulta, ni per què s'actua sense haver atès abans suggeriments que podrien resultar útils al pagès.²

Però el problema principal del text és la imatge de Déu que d'una manera espontània pot endur-se'n el lector. És que potser s'ha d'entendre que l'amor de Déu per al seu poble està abocat al fracàs més absolut?³ La dificultat no està en la imatge de la vinya,⁴ sinó en la del Déu que apareix en Is 5,1-7. La imatge es torna més difícil encara si s'entén que el Càntic al·ludeix a l'amor entre l'amic i la seva vinya, és a dir, entre l'estimat i l'estimada, en definitiva, entre el Senyor i el seu poble. La resposta del Senyor, amb una violència extrema, des de la perspectiva de gènere, no té cap mena de sentit. És una rèplica absolutament desafortunada contra l'actuació de la vinya. Tota la culpa de la falta de fruit es fa recaure en la part femenina, comportament que no té cap mena de justificació. Alguns han notat aquest perill i han emplaçat el nucli de la paràbola no en la reacció de qui se sent frustrat sinó en la inevitabilitat de la destrucció que la falta de correspondència a l'amor de Déu provoca.⁵

Al meu entendre, la qüestió fonamental sobre Is 5,1-7 pivota entorn al judici (v. 3). Examinar aquest verset com a punt de partida significa que no veig el judici com una conseqüència del que s'ha explicat anteriorment (o almenys del que es constata en el v. 2b: la vinya no ha produït el fruit esperat i, per tant, cal jutjar-la i donar-li una sentència). Veig el judici, per contra, com un recomençament de tot el que s'explica, en el sentit que s'ha de replantejar l'actuació passada i futura no tan sols de la vinya, sinó fonamentalment dels altres personatges implicats, directament i indirectament, ja presentats o solament intuïts. En aquest sentit, entenc que els personatges que apareixen en el judici, a saber, el cantor (se sent *amo* de la vinya), «el qui seu a Jerusalem» i «l'home de Judà» no són figures passives sinó actives; són protagonistes definits per la feina feta i a fer en la vinya. El judici obliga a un discerniment profund. Tot això ho argumentaré en el primer capítol. Un segon capítol aprofundirà aquest plantejament amb una anàlisi del v. 4 (i per extensió del v. 7b). Hi vull concretar en què es

2. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39* (The Anchor Yale Bible 19), New Haven-London 2000, p. 206.

3. D. LYS, «La Vigne et le Double Je. Exercice de style sur Esaïe V 1-7», *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. XXVI, p. 15.

4. Aquesta és la intenció de l'article: H. N. WALLACE, «Harvesting the Vineyard: the Development of Vineyard Imagery in the Hebrew Bible», en M. O'BRIAN – H. N. WALLACE (eds.), *Seeing Signals, Reading: the Art of Exegesis*, London 2004, pp. 117-129.

5. D. J. MILLER, *Characterisations of YHWH in the Song of the Vineyard: A Multitextural Interpretation of Isaiah 5:1-7* [en línia], <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/10146/thesis_miller_dj.pdf?sequence=1>, pp. 307-309, [Consulta: 21 febrer 2014].

basa el judici, i, per tant, a qui es judica realment. La vinya és una figura passiva; produir fruit no es pot entendre com una acció activa. La vinya no pot ser la responsable del que passa i passarà. Algú altre ho ha de ser! La responsabilitat, com ja he anat remarcant, es refereix al que ha passat i al que passarà en el futur en estreta relació. Des d'aquesta perspectiva examino els vv. 5-6, veient-hi un seguit d'accions sobre la vinya que corresponen realment al sentit detectat en el judici. Serà en el tercer capítol. Finalment, en el quart capítol, examinaré el v. 7a (i per extensió el v. 7b) per comprovar que realment s'ha retornat al començament. La feina sobre la vinya tot just ha començat (tant la descrita en el vv. 1-2, com la descrita en els vv. 5-6). La feina sobre la vinya resta quasi tota per fer. Una feina que solament es podrà dur a terme eficaçment quan actuï la justícia del Senyor.

L'article s'acaba amb una aproximació breu al Targum del *Cant de la vinya*.

1. EL SENTIT DEL JUDICI (v. 3)

En el v. 3 es commina «el qui seu a Jerusalem i l'home de Judà» a «jutjar entre jo i la meva vinya» (שִׁפְטוּ אֵלַי בֵּינִי וּבֵין בְּרַחְמֵי). Els comentaristes que defineixen Is 5,1-7 com a paràbola judicial entenen que aquí i en el vv. 4.5-6 hi hauria l'autoinculpació que tota paràbola exigeix.⁶ El model és la paràbola de 2Sa 12, concretament en el vv. 5-6:

David es va indignar moltíssim contra aquell home i digué a Natan: «Ho juro per la vida del Senyor: l'home que ha fet això mereix la mort! Pagarà l'ovella quatre vegades, perquè no li ha dolgut gens ni mica això que ha fet!»

La qualificació d'autoinculpació ve perquè en 2Sa 12 és David qui reacciona davant l'explicació del profeta Natan, i exigeix una sentència clara. Però no hi ha res d'això en Is 5,1-7. La qualificació d'autoinculpació en 2Sa 12 ve igualment per una altra raó: en 2Sa 12,7 el profeta revela la identitat de *l'home que ha fet això* i que mereix la sentència exigida per David. Diu el profeta al rei: «Aquest home ets tu». Normalment se sol entendre que Is 5,7a fa aquesta mateixa funció reveladora: «Perquè la vinya del Senyor de

6. W. SCHOTTRUFF, «Das Weinberglied Jesajas (Jes 5,1-7)», *ZAW* 82 (1970) 68-71; A. GRAFFY, «The Literary Genre of Isaiah 5,1-7», *Bib* 60 (1979) 408; G. A. YEE, «A Form-Critical Study of Isaiah 5:1-7 as a Song and a Juridical Parable», *CBQ* 43 (1981) 33, on cita U. SIMON, «The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of a Juridical Parable», *Bib* 48 (1967) 220-221 com qui ha fet l'estudi més exhaustiu sobre el tema; J. T. WILLIS, «The Genre of Isaiah 5:1-7», *JBL* 96 (1997) 361.

l'univers és la casa d'Israel, i l'home de Judà (és) la plantació de les seves delícies. Va esperar defensa, però vet aquí irritació; justícia, però vet aquí clam.»

Ara bé, Is 5,7 comença amb un «perquè» (כי). Exerceix, doncs, la mateixa funció que 2Sa 12,6b («perquè no li ha dolgut gens ni mica això que ha fet!»); és a dir, dóna el motiu de la sentència justificant l'acte sancionador. Dit d'una altra manera, Is 5,7 no funciona solament com a revelació de la identitat dels actors, sinó sobretot com a justificació de la proposta per superar el conflicte existent.⁷

En base a aquestes consideracions replantejo el sentit del judici que proposa Is 5,3. La crida a judicar s'expressa en forma volitiva —imperatiu—, acompanyada de la partícula deprecativa: «va, jutgeu». En el v. 1a es troba una forma verbal volitiva —cohortatiu— amb la partícula: «deixeu-me cantar». Aquest tipus de fórmula es repetirà en el v. 5a: també cohortatiu i partícula: «va, doncs, ara us informaré». Aquesta estructura de conjunt fa pensar que som davant un cohortatiu demanant permís per dur a terme una acció (v. 1: «deixeu-me cantar») seguit d'un imperatiu («va, jutgeu»), indicant que es concedeix l'autorització.⁸ Això implica equiparar el personatge del v. 1a (el profeta o qui vol entonar el cant) amb els del v. 3a («el qui seu a Jerusalem i l'home de Judà»), perquè el permís es concedeix a la mateixa persona que el demana. El profeta vol entonar un cant i és ell mateix qui, amb el seu cant, emetrà un judici. El judici arriba en el v. 5a amb un nou cohortatiu, i un nou «ara, doncs» com en el v. 3a. Una interpretació així no hauria de sorprendre des del moment que el personatge del v. 1a, que vol cantar al seu «estimat» que té una vinya», acaba identificant-se amb aquest estimat en el v. 3! («va, jutgeu entre jo i la meva vinya».)⁹ El judici afecta la persona del profeta en relació a la vinya. L'interlocutor al qual el profeta interpel·la és ell mateix!¹⁰ No hi ha, doncs, interlocutors físics del profeta.

7. YEE, «A Form-Critical Study of Isaiah 5:1-7», 36.43 Reconeix que Is 5,1-7 és diferent de les altres paràboles judicials perquè situa la *interpretació* al final, però la pregunta retòrica d'Is 5,4a faria la funció interpretativa abans de l'acusació, o almenys abans de la sentència. G. T. SHEPPARD, «More on Isaiah 5:1-7 as a Juridical Parable», *CBQ* 44 (1982) 45-46, que soluciona les dificultats argumentant el desplaçament dels versets i introduint Is 3,13-15 com a part de la paràbola original.

8. P. JOUON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome: PIB 1923, §114b-d, 115n.

9. És l'estratègia del *Cant de la vinya*. H. G. M. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5* (ICC), London – New York: T & T Clark 2007, p. 331 (n. 52).339; S. H. WIDYAPRANAWA, *Isaiah 1-39. The Lord is Savior. Faith in National Crisis* (ITC), Grand Rapids (MI) – Edinburgh 1990, p. 22, considera la invitació a jutjar com una figura retòrica perquè el propietari té molt clar el que farà amb la seva vinya.

10. GRAFFY, «The Literary Genre of Isaiah 5,1-7», 405. En Is 5 qui fa la presentació del cas i qui emet el judici és la mateixa persona: el profeta. Per contra, en 2Sa 12 el profeta fa la pre-

En els versets inicials el profeta no es dirigeix a ningú en particular; els suposats interlocutors apareixen massa tardanament, i enlloc no se'ls veu responent, intervenint o interactuant amb el profeta. Estic fonamentalment d'acord amb la tesi de prendre seriosament l'ús del singular en les formulacions d'Is 5,3a («el qui seu a Jerusalem i l'home de Judà») en lloc d'aplicar-hi el sentit col·lectiu que poden tenir aquestes expressions («habitants de Jerusalem i gent de Judà»). Però, tot i que resulta atraient veure que en el context de la política agrària del segle VIII aC, Is 5,1-7 rep un sentit més adient i més precís si fa referència a la dinastia de Judà o a la seva aristocràcia militar més que no pas si es refereix al conjunt del poble, veig que s'imposa la identificació del profeta-cantor amb els personatges del v. 3.¹¹ El *Cant de la vinya* fa recurs a unes figures administratives, potser al cap del tribunal i al cap dels guardes de la ciutat, per a reivindicar la figura del profeta com a autèntic jutge i guardià del seu poble.

Tota l'argumentació queda corroborada per l'ús particular del verb «jutjar» en imperatiu: defensar algú.¹² Més encara, sempre és el Senyor/Déu qui judica/defensa el desvalgut, o exigeix que se'l defensi (Is 1,17; 5,3; Za 7,9; 8,16; Sl 7,9; 26,1; 35,24; 43,1; 82,3; Pr 31,9; Lm 3,59).¹³ Pel que fa a l'expressió «jutjar entre [...] i entre [...]» usada en Is 5,3b es comprova que habitualment és el Senyor qui judica o, millor, qui es desitja que judiqui, quan algú es veu perjudicat per un altre (Gn 16,5; Jt 11,27; 1Sa 24,13.16;

sentació del cas, però és David (l'interlocutor) qui jutjarà. WILLIAMS, «Expectativas frustradas en Isaías 5:1-7», 45, segons la interpretació que ell fa del text, afirma: «Sin embargo, las formas de primera persona en la frase “entre mi y mi viña” revelan que los problemas matrimoniales no son los de un amigo, sino del profeta mismo.»

11. CHANEY, «Whose Sour Grapes?», 111-112.114. En la p. 117 n. 9 es refereix a Is 28,6: «Ell donarà un esperit de justícia al qui seu al tribunal (פְּתַחַם עַל בְּיַחַד) i valor als qui rebutjaren l'atac de l'enemic a les portes de la ciutat». En la primera part del verset hi veu una al·lusió a una autoritat judicial. Però la segona part del verset, cosa que l'autor no remarca, també al·ludeix a Is 5,3 perquè l'expressió «home de Judà» té majoritàriament un sentit militar. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 320 està explícitament en total desacord amb la posició de M. L. Chaney. SHEPPARD, «More on Isaiah 5:1-7 as a Juridical Parable», 46, creu que l'acusació a persones concretes es troba en Is 3,13-15: «Vosaltres heu devastat la meua vinya, ompliu les vostres cases amb allò que heu robat als pobres. Amb quin dret triturareu el meu poble i esmicoleu els indefensos?» Us ho pregunto jo, el Senyor, Déu de l'univers.»

12. No he trobat cap comentari exposant aquest aspecte. Només D. J. MILLER, *Characterisations of YHWH in the Song of the Vineyard: A Multitextual Interpretation of Isaiah 5:1-7* [en línia], <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/10146/thesis_miller_dj.pdf?sequence=1>, pp. 345, [Consulta: 21 febrer 2014]. Fa notar que el verb *jutjar* no té únicament ni necessàriament un sentit legal. A vegades és simplement discriminació entre allò que està bé i allò que està malament.

13. Excepte Sl 82,8 (qui hauria de defensar els necessitats no ho fa —v. 4—, per això el Senyor judica a l'assemblea divina); Pr 31,9 (la mare aconsella al seu fill Lemuel que defensi la causa dels pobres).

Ez 34,17.20.22).¹⁴ Per tant, resulta estrany que en Is 5,3 es vagi demanant al poble de Judà-Jerusalem, o a alguna de les seves autoritats, que s'autoinculpin, com solen defensar els qui veuen en Is 5,1-7 una paràbola (judicial). El verb «jutjar» no és el millor verb per a proposar una autoinculpació. Is 5,3 apunta a «defensar en nom del Senyor».¹⁵

2. LA BASE DEL JUDICI DEL PROFETA (VV. 4.7b)

L'orientació de la reivindicació de la figura del profeta té la seva base en el v. 4. El verset s'articula amb dues preguntes, la segona de les quals («per quina raó vaig esperar [que fes] raïms però [la vinya] ha fet un bardissar?»: *מָדוּעַ קִיִּיתִי לְעֵשׂוֹת עֲנָבִים וַיֵּשׁ בְּאֲשִׁים*): reproduceix el final del cant en tercera persona (v. 2b): «Va esperar [que fes] raïms però [la vinya] ha fet un bardissar» (*וַיֵּשׁ בְּאֲשִׁים וַיֵּשׁוּת עֲנָבִים וַיֵּשׁ בְּאֲשִׁים*). El mateix tipus d'esquema entorn al verb «esperar» es troba en el v. 7b («Va esperar defensa, però vet aquí irritació; justícia, però vet aquí clam» *וַיֵּשׁוּת מִשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׁפָּט לְצַדִּיקָה וְהִנֵּה צַעֲקָה*).¹⁶

El punt clau d'aquests versets és la correspondència de contingut, més enllà de la formal, que la majoria d'estudiosos hi troben. El problema de la interpretació habitual del text rau en el fet que es prenen els elements integrants dels paral·lelismes com a antònims.¹⁷ És a dir,

14. En tres casos no és el Senyor qui judica: Ex 18,16 (Moisès jutja les disputes del poble tot sol; Jetró li recomana de buscar qui l'acompanyi en aquesta tasca); Dt 1,16 (Moisès nomena jutges); Nm 35,24 (la comunitat jutjarà entre l'homicida i el *go'el* de la víctima).

15. CHANEY, «Whose Sour Grapes?», 106: La nova política agrària de les elits urbanes en el segle VIII aC va incrementar les expropiacions de terres, que tenien una façana de legalitat gràcies als tribunals de la ciutat. El conflicte amb els propietaris, advocats ara a treballar sense ser propietaris dels seus antics terrenys, està plantejat. T. L. J. MAFICO, «Judge, Judging», en *ABD*, vol. 3, pp. 114-116. Els jutges són instituïts per a mantenir una relació harmoniosa entre els israelites i actuen com a mediadors, és a dir, com a restauradors del *šalom*.

16. P. HAUPT, «Isaiah's Parable of the Vineyard», *AJSL* 19 (1903) 197: els vv. 2b.4b no tenen sentit gramaticalment si es vol entendre que els subjectes del verb principal («jo vaig esperar») i el de l'infinitiu («fer raïms», la vinya) són diferents. La diferència de subjectes s'hauria d'haver especificat. Per tant, l'infinitiu «fer» dels vv. 2b i 4b s'ha de considerar una addició, ja que en el paral·lelisme del v. 7b aquest infinitiu no existeix («va esperar defensa»).

17. WILLIAMS, «Expectativas frustradas en Isaías 5:1-7», 47. En termes similars s'expressa WALLACE, «Harvesting the Vineyard», 117. Considerar les parelles de mots com a antònims porta a traduir *טובים* en els vv. 2b.4b per «raïms bons» afegint-hi l'adjectiu! F. BROWN – S. R. DRIVER – Ch. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, p. 93; de fet *טובים* té forma d'adjectiu; se suposa que qualifica presumiblement «raïms».

	vv. 2v.4b	v. 7	
Termes positius:	ענבים	משפח	צדקה
Termes negatius / antagònics:	באשים	משפח	צדקה

Em permeto de discutir la validesa d'aquest quadre. Primer de tot, s'ha de deixar constància que els termes יבאש i פחמש són, tots dos, hàpax. Difícilment a través d'un hàpax se'n pot explicar un altre. En segon lloc, s'ha de posar en dubte la regularitat del paral·lelisme antitètic en cada parella. L'última parella del v. 7b («justícia»-«clam») el trenca. És veritat, que «justícia»-«clam» reflecteixen situacions contraposades. Però també s'ha de reconèixer que el segon terme («clam») no és pas el contrari del primer («justícia»). No són antònims. En tot cas, el «clam» és un signe cert de la falta de «justícia». Però el clam no és pas injustícia! Qui profereix un clam no és pas qui practica la injustícia sinó qui la pateix!¹⁸ Per tant, considero que s'ha de buscar en els termes באשים (vv. 2b.4b) i משפח (v. 7), no els antònims de «raïms» o de «dret»-«judici» respectivament, sinó mots que apuntin a situacions provocades per la falta de raïms o la falta de dret.

La paraula באשים se sol traduir per «raïms podrits» o «raïms bords», derivant-lo d'una arrel באש que indica l'acció de «fer pudor», «corrompre's». Però el text juga amb el factor sorpresa. De fet, no s'ha de traduir per «raïms bords» perquè a Canaan no s'han trobat restes de *vitis silvestris*. En conseqüència, no s'ha de pensar en un terreny plantat amb ceps de qualitat (שרק v. 2a) que s'hauria contaminat amb ceps de variants molt menys substancials, sinó en la contaminació del que havia estat plantat. En la meua opinió, la contaminació-corrupció del que ha estat plantat correspondria millor a Jr 2,21 on «el cep de qualitat, la llavor autèntica» (שרק כלה זרע אמת) es «transforma en» (verb הפך ב) «sarmes bords de vinya estrangera» (סורי הגפן נכריה).¹⁹ Res no fa pensar en Is 5,1-7 en una idea tan dràstica com la de Jeremies. L'amo de la vinya pateix certament un contratemps greu. Tot amb tot, no és la qualitat ínfima o la mala qualitat del fruit el que preocupa l'amo, sinó la seva absència. A més a més, en Jb 31,40 («en lloc del blat hi surten cards i en lloc d'ordi, bardissar») apareix el mot באשה (provinent de l'arrel באש?) que significa «males herbes», «jull». No seria impensable

18. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 344 a propòsit del «clam» dels qui pateixen injustícia, pensa que es compagina perfectament amb Is 3,13-15, on els líders devoren la vinya, és a dir, el poble! Però Is 5,7 es refereix més aviat a la injustícia de tot el poble i no simplement a la dels líders.

19. WILLIAMS, «Expectatives frustrades en Isaías 5:1-7», 44: esperaríem un sinònim de «raïms»; KLOPPENBORG, «Egyptian Viticultural Practices», 142; BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 206; L. A. SNIJDERS, «סור, sûr», en *TWAT*, V, col. 803. Per una exposició detallada de les diverses hipòtesis sobre el mot באשים, WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, pp. 320.338. Per a ell, el sentit és que la vinya ha produït raïms inútils, contra el fruit esperat.

que Is 5,2b.4b estigués pensant en una situació semblant pel que fa a la vinya. Vist així, no sorprèn que la LXX ho hagi interpretat com a «espines» (ἀκάνθας). Penso, doncs, que la millor opció per a traduir באשׁים és «bardissar»: en la vinya hi ha aparegut una massa de bardisses que ho envaeix tot. El bardissar fa percebre immediatament que en el terreny (la vinya) hi ha crescut quelcom no esperat.

Tradueixo «judici», «dret» (משפט), en el v. 7b per «defensa» perquè s'articula amb l'imperatiu («va, jutgeu») del v. 3b. Més amunt he explicat que l'imperatiu d'aquest verb té el sentit de «defensar». Pel que fa al terme משפח se sol traduir per «corrupció», derivant-lo d'una arrel שפח / ספח que indica l'acció de «vessar (sang)». Es tractaria de la corrupció del dret.²⁰ Una alternativa de traducció de l'arrel és «ajuntar» (1Sa 2,36; 26,19; Is 14,1; Jb 39,7; Ha 2,15); és a dir, que la vinya ha sigut abandonada per l'amo i «ha passat a ser propietat» d'un altre.²¹ Però encara queda una altra alternativa de traducció a partir de les formes nominalitzades de l'arrel ספח / שפח (Lv 13, 2.6.7.8; 14,56; i potser també Ez 13,18.21). Indiquen una «erupció de la pell», un «èczema», o un «vel que cobreix». Com he dit anteriorment, en el mot משפח s'hi ha de manifestar la reacció de qui no rep la *defensa* requerida. Em sembla clar que l'última possibilitat de traducció és la més adient. La meva hipòtesi seria que en l'origen hi podria haver l'experiència d'herbes enmig de la vinya (tipus ortigues), susceptibles de provocar erupcions cutànies; així, a més, s'estableix un vincle amb el «bardissar», tal i com he traduït באשׁים en els vv. 2b.4b. Interpreto, doncs, que משפח en el v. 7 revela la «irritació» de qui no ha estat degudament defensat.

Si la proposta que faig té un mínim de consistència, el conjunt dels vv. 2b.4b.7b evidencia que l'esperança de «raïms (bons)», escaients a la plantació de ceps de qualitat, roman intacta i no ha estat abandonada. La irritació i el clam de qui encara no ha estat defensat i no ha rebut justícia —per la presència d'un bardissar ocupant el terreny de la vinya— exigeix que l'expectativa de bon fruit sigui ratificada.

Aclarida la meua aposta de traducció torno a les preguntes que articulen el v. 4. S'hi manifesta la ratificació de l'expectativa del profeta. La clau d'aquest verset es troba en l'interrogatiu: «per quina raó?» (מדוע). Se sol afirmar que l'interrogatiu afecta el segon hemistiqui del vers: «Per quina

20. WATTS, *Isaiah 1-33*, 56. Però en la Bíblia el verb ספח / שפח no s'usa mai amb el mot «sang». HAUPT, «Isaiah's Parable of the Vineyard», 199-200.202, es mostra absolutament contrari a la tesi de J. D. W. Watts. És senzillament la corrupció dels jutges o de qui ostenta el poder.

21. Per una exposició de totes les hipòtesis de traducció segons les modalitats de l'arrel שפח / ספח, WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 324.

raó ha fet un bardissar (si jo esperava raïms)?».²² Però és difícil d'entendre com l'esperança de fruit pot ser causa que el fruit esperat sorgeixi! La majoria de comentaris uneixen la pregunta del v. 4b amb la del v. 4a («què [he de] fer més per la meva vinya però no [ho] he fet en ella?» מה־לַעֲשׂוֹת עוֹד (לְכַרְמֵי וְלֹא עָשִׂיתִי בּוֹ), al·legant que l'amo ha fet tot el que havia d'haver fet per la seva vinya, a partir de les accions positivíssimes del v. 2a. De manera que la pregunta del v. 4a s'identifica com a retòrica, en el sentit que significa: «Ja he fet tot el que havia d'haver fet per a la meva vinya!» I això condiciona després la interpretació de v. 4b: «Com és que havent fet tot el que havia de fer no ha donat el fruit esperat?» Al llarg del text, però, no es contesta mai la pregunta del v. 4b!²³ El meu parer és que les accions de l'amo de la vinya (v. 2a) s'exageren en la seva significació, influenciades pel v. 7a. L'amo, en realitat, no fa res d'extraordinari que no hauria fet qualsevol pagès que planta una vinya. Em sembla sobretot exagerat donar una importància cabdal, pel que fa a l'obtenció del fruit, a algunes de les accions del v. 2a. En el fruit hi influeixen les accions de cavar a fons la terra (ויעקרהו), de recollir-ne les pedres (ויסקלהו), de plantar-hi un bon cep (ויעטעהו שרק); però no hi tenen cap influència el fet de construir-hi una torre al mig (ויבן מגדל בתוכו) o d'excavar un cup en la roca (וגם יקב חצב בו). Les últimes accions, en tot cas, serien importants de cara a les expectatives d'obtenir una bona collita i recollir-ne els guanys.²⁴ És molt més decisiva la descripció del v. 1b pel que fa al possible fruit: «El meu amic tenia una vinya en un racó de terreny fèrtil» בקרן בן (שמך). Ara bé, aquí hi domina el punt de vista de l'autor: és ell qui fa intuir al lector que la vinya està en condicions òptimes de donar fruit, vista la seva ubicació. Però no hi consta cap activitat especial per part de l'amo. És una mera caracterització de la situació. Hom s'inclinaria fàcilment a pensar que el text reporta la sorpresa de l'amo quan s'adona que no tot depèn dels seus esforços!²⁵ Es pot pretendre un judici, i menys encara una condemna, en base simplement d'expectatives? És evident que no. Podria una vinya

22. HAUPT, «Isaiah's Parable of the Vineyard», 198; WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 320.

23. R. E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, NCBC, Grand Rapids (MI) – London 1980, p. 59: «El propietari de la vinya estableix els termes de la culpabilitat, re-afirmant que ell ha dut a terme totes les tasques i atencions pertinents a la vinya. La falta de qualitat del raïm que ha sortit ha de venir, per tant, d'una altra banda.» H. OLIVIER, «God as a friendly patron: reflections on Isaiah 5:1-7», *In die Skriflig / In Luce Verbi* 30 (1996) 299: «Les dues preguntes es contesten soles. La primera («què més fer per la meva vinya?») té com a resposta: «res». I la segona pregunta («per què he esperat [...]?») es respon amb: «perquè el fruit és dolent». No veig que la qualitat del fruit sigui la resposta a una pregunta sobre la raó de les expectatives. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 339.

24. J. S. KLOPPENBORG, «Egyptian Viticultural Practices and the Citation of Isa 5:1-7 in Mark 12:1-9», *NovT* 44 (2002) 141: la torre i el cup com *estructures permanents i cares*.

25. WALLACE, «Harvesting the Vineyard», 120.

donar raó o justificar el fruit que ha produït? És evident que no.²⁶ Per tant, manifesto els meus dubtes sobre la interpretació comunament acceptada del v. 4, que fa que la primera pregunta es doni ja per contestada en el v. 2a, però fa també que la segona pregunta no obtingui resposta. Per això, hi ha també qui matisa la imatge que es podria desprendre del text i veu la crida al judici (v. 3) com una petició de testimonis que declarin en favor de la innocència de l'amo acusador: l'amo no hauria de ser reprovat per cap negligència en la cura de la vinya.²⁷

En la meua opinió, la sortida d'aquest atzucac és possible si es mantenen realment les dues preguntes del v. 4 en relació estreta, la segona en dependència de la primera. Això comporta atribuir a l'interrogatiu «per quina raó» del v. 4b un valor de sorpresa i no un de reprovació.²⁸ El valor de sorpresa de la partícula interrogativa מָדוּעַ s'expressa habitualment a través d'una pregunta doble, la primera de les quals és introduïda pel genèric «és que [...]?» o per la partícula «si [...]», a la qual segueix «per quina raó aleshores [...]?».²⁹ Això vol dir que s'han de mantenir units els dos verbs principals: «he fet» i «he esperat». És a dir, s'ha de focalitzar l'atenció en l'amo més que no pas en la vinya.³⁰ Per tant, no es pot suposar que la pregunta del v. 4a significa: «Ja he fet tot el que havia de fer.» Més aviat s'ha d'entendre en aquest altre sentit: «Si es pot fer més per la vinya, que encara no hagi fet [...]» I aleshores sí que té raó d'ésser que es continuï preguntant: «Aleshores, per què he esperat raïms [...]» Dit d'una altra manera, el v. 4b està preguntant en què es basava l'amo, fins aquest moment, per esperar raïms. Val a dir que el text juga amb les impressions que el lector en rep. Hom té la impressió que l'amo ha dut a terme una tasca ingent i, per tant, les seves expectatives estarien ben fonamentades. Però si realment l'amo hagués dut fins al final tot el seu esforç, hauria d'haver esperat uns quants anys abans la vinya no produís raïms llestos per a la verema.³¹ En canvi, la

26. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 206.

27. O. KAISER, *Isaiah 1-12*, OTL, London: SCM Press²1983, p. 91; IRISGLER, «Speech acts and intention in "The Song of the Vineyard" Isaiah 5:1-7», p. 53; WATTS, *Isaiah 1-33*, 55.

28. IRISGLER, «Speech acts and intention in "The Song of the Vineyard" Isaiah 5:1-7», 53-54, qualifica l'interrogatiu de «reproachful question.»

29. F. BROWN – S. R. DRIVER – Ch. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, p. 396. P. ex. Jr 2,14.

30. M. A. SWEENEY, *Isaiah 1-39* (FOTL XVI), Grand Rapids (MI) – Cambridge 1996, p. 124: les dues preguntes del v. 4 ratifiquen l'acció de l'amo en la cura de la vinya. Sobta com ho exposa: el v. 4a pregunta què més es pot fer, i el v. 4b pregunta per què l'amo hauria d'esperar raïms amargants (però el text diu que «esperava raïms»). Trobo significatiu, en qualsevol cas, que l'accent de la segona pregunta es posi en el verb «esperar».

31. OLIVIER, «God as a friendly patron», 298.

realitat és que la vinya acaba de ser plantada! Era lògic esperar raïms en la primera campanya després de plantar la vinya? No.

En definitiva, les preguntes del v. 4 indiquen sorpresa davant l'expectativa de l'amo de la vinya (v. 4b) a partir de la seva acció (v. 4a). El text segurament se serveix de la ironia, perquè la fórmula «esperava [...] però [...]» (... ויקו ל... ו...) s'usa sempre com a lamentació i no com a judici. El text conté una imatge de l'amo de la vinya on es reivindica la seva innocència; però també en conté una segons la qual l'amo de la vinya és caracteritzat com un amic fidel que es lamenta profundament de l'acció del seu estimat (la vinya) i, en tot cas, l'adverteix de les conseqüències que tindria no canviar d'actitud.³² Per la meua part, m'interessa subratllar que el text pivota sobre una constatació —no un judici contra— que afecta l'amo de la vinya i li fa reorientar la seva acció. En Is 5,4b hi ha sorpresa per l'actuació del profeta, que és qui profereix el judici.³³

3. LA DINÀMICA DE LES ACCIONS A FAVOR DE LA VINYA (VV. 5-6)

La pregunta a fer-se respecte dels vv. 5-6 és: quin propòsit tenen les accions aquí descrites de cara a la sort de la vinya? El v. 5a («va, ara us informaré del que jo faig a la meua vinya») s'entén concretament com «contra la meua vinya» (לכרמי); es dóna per entès que la vinya serà destruïda. Ara bé, l'expressió es pot comprendre igualment com «a favor de la meua vinya», que és exactament el significat positiu que pren en el v. 4a. Malgrat que els vv. 5-6 creen un *crescendo* d'accions, des de la menys punitiva (enretirar la palissada d'esbarzers) fins a la que prepara la catàstrofe definitiva (la falta de pluja), potser l'amo s'ha convençut del fet que la vinya estarà en condicions de donar bon fruit amb noves accions.³⁴

Els vv. 5b-6 tenen dues característiques peculiars. La primera consisteix en una gran quantitat de verbs que poden respondre a arrels homònimes: בער, que significa habitualment «cremar», «consumir», i també «pasturar»; זמר, normalment usada per a «cantar», però també per a «esporgar»; עדר, traduït per «llaurar», tot i que pot equivaler a «quedar suprimit» o «faltar»

32. MILLER, *Characterisations of YHWH in the Song of de Vineyard*, 224-224 i 210

33. YEE, «A Form-Critical Study of Isaiah 5:1-7», 34.36, compara Is 5,4b amb 2Sa 12,9. És oportuna la comparació però no la interpretació. Natan introdueix la pregunta acusatòria contra David després d'haver fet la revelació («aquest home ets tu») i després d'haver introduït els nombrosos beneficis del Senyor al rei. Per això s'indica que l'actuació de David és sorprenent: «Per què, doncs, has menyspreat la paraula del Senyor fent el mal?»

34. MILLER, *Characterisations of YHWH in the Song of de Vineyard*, 209-210.

i fins i tot, a «ajudar», o pot fer pensar en «ramats» pasturant.³⁵ Així mateix hi ha discussió en l'origen de l'arrel בטה, «terra erma» – «desolació» o bé «barranc», paraula que únicament apareix aquí i en Is 7,19.³⁶ La segona característica dels vv. 5b-6 és l'estructuració pràcticament perfecta en la combinació de fraseologia, de temps verbals i de pronoms:

Enretirar la seva palissada (הסר משוכתו)	(infinitiu absolut)
que quedi per arrencar[-la] (והיה לבער)	(ל + היה + infinitiu)
Obrir una bretxa en el mur de pedres (פרץ גדרו)	(infinitiu absolut)
que es converteixi en terreny trepitjat (והיה למרמס)	(ל + היה + substantiu)
Vaig mantenir-la [en] una garriga (ואשיתו בטה)	(1era p. s.)
no havia sigut esporgada (לא יזמר)	(nifal 3era p. s.)
no havia sigut llaurada (ולא יעדד)	(nifal 3era p. s.)
[hi] creixien esbarzer i card (ועלה שמיר ושית)	(3era p. s.)
I als núvols els havia ordenat (ועל העבים אצוה)	(1era p. s.)
contra ploure damunt d'ella pluja (מהמטיר עליו מטר)	(infinitiu)

Veient aquest esquema, l'acció de l'amo de la vinya es concentra, estrictament parlant, en el v. 5b. Aquí es respon a la primera pregunta del v. 4 construïda amb un infinitiu («què [he de] fer [...]?» (מה לעשות)). En consonància amb la pregunta, el v. 5b es construeix amb dos infinitius («enretirar», «obrir una bretxa», הסר - פרץ).³⁷ Les accions del v. 6 (verbs en primera persona singular a l'inici i al final: «abandonaré», «ordenaré», ואשיתו - אצוה), es corresponen millor amb l'anunci del v. 6a (verb en primera persona singular: «va, ara us informaré del que jo faig a la meva vinya» ... ועתה אדיעה-נא). Dono molta importància al present «el que jo faig» (את אשר אני עשה) del v. 5a perquè amplia l'abast del judici requerit en el v. 3b: inclou el que l'amo «ha fet» (v. 4a) i el que «fa» (v. 5a). És a dir, el profeta vol assegurar-se que la seva nova actuació segueix el camí correcte.

Els objectes dels dos infinitius del v. 5b («desmantellar la palissada d'esbarzers», «obrir una bretxa en el mur de pedres») es refereixen a la tanca que envolta la vinya. La tanca es compon d'un mur de pedra seca (גדר) que impedeix l'entrada d'animals de pastura i, al damunt o a l'exterior, d'una

35. WILLIAMS, «Expectativas frustradas en Isaías 5:1-7», 48-49; F. LANDY, «The Parable of the Vineyard (Isaiah 5:1-7) or What is a love song doing among the Profets?», *SR* 34 (2005) 155. Són els únics estudiosos que he trobat que s'adonen d'aquesta característica.

36. WATTS, *Isaiah 1-33*, 53; WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 322; CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 59.

37. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 321 pensa que els dos infinitius absoluts són una aposició de l'objecte directe «el que jo faig».

palissada d'esbarzers (משוכה) per a evitar que els animalons salvatges o petits depredadors acabin saltant pel damunt del mur de pedra.³⁸ Cada infinitiu va acompanyat d'una aposició que precisa la finalitat del desmantellament de la tanca. L'objecte dels verbs en les aposicions és la vinya. La interpretació que se sol fer de les dues aposicions és excessivament deutora de l'ambient judicial adjudicat als vv. 5b-6: enretirar la palissada i obrir una bretxa en el mur tindrien la finalitat de deixar la vinya en una situació de ruïna absoluta perquè quedaria a mercè dels animals que hi pasturaran lliurement i la «destruiran» totalment, bo i «aixafant-la». Però jo interpreto que les accions tenen l'objectiu de purificar el terreny i no pas de destruir-lo.

El primer infinitiu del v. 5b es complementa amb l'aposició «que quedi per arrencar[-la]» (וזהו לבער).³⁹ La mateixa fórmula es retroba en Nm 24,22 i en Is 6,14. El text de Nm 24 s'integra en el vaticini que Balaam pronuncia sobre uns pobles que seran derrotats per altres pobles; moabites i edomites seran derrotats per Israel; amalequites i quenites, ho seran per Aixur; però, al seu torn, Aixur i Èber seran humiliats per Quitim que, finalment, també patirà la derrota (Nm 24,15-24). Pel que fa als quenites s'usa una comparació: el seu habitatge perdura; han posat el seu niu en la roca. La derrota dels quenites s'expressa amb el paral·lelisme entre «ser consumit» (cf. Is 5,5b) i «ser endut captiu per Aixur» (כִּי אִם-יְהִיֶּה לְבַעַר קִיּוֹן עַד-מָה אֲשׁוּר תִּשְׁבֶּד). És difícil pensar que un niu penjat a la roca sigui *cremat* o *destruït*, sense més; molt menys encara, que sigui *trepitjat* per animals de pastura. Per contra, la idea d'un niu *arrencat* del seu emplaçament i dut a una altra banda és més suggerent i, segurament, més realista. Penso que aquesta estructura il·lumina el text d'Isaïes: l'amo enretira la palissada i així comença un treball per a poder replantar la vinya en un altre lloc! El text d'Is 6,14 aporta, crec jo, un context semblant al del text anterior: el Senyor allunyarà la gent i serà gran l'abandó dins el país; si encara hi quedés una desena part de gent, s'hi repetiria el desarrelament. El desarrelament, però, es duu a terme en tant que es compara a una soca de la qual renaixerà un rebrot sant. Tot plegat

38. ΜΙΚΡΑΪΟΤ G^DOLOT, *The Book of Isaiah*, (vol. One), New York: Judaica Press 1992, p. 42; KLOPPENBORG, «Egyptian Viticultural Practices», 142.

39. El verb לבער significa habitualment «cremar». Seria un sentit apropiat al context d'Isaïes si s'entengués que l'objecte del verb fos la palissada d'esbarzers. El verb també pot significar «devorar», sigui per l'acció del foc o perquè els animals hi «pasturen», que és un altre dels seus sentits. En Is 3,14 els líders del poble són acusats de «devorar la vinya», és a dir, el poble. Però en Is 5,5b l'acció de devorar prové de fora de la vinya. S'aposta aleshores per donar al verb un significat que encaixi millor amb la realitat de la vinya: «destruir». WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, pp. 321-322.340, exposa i discuteix les diverses opcions. H. RINGGREN, «בער», en *TWAT* I, cols. 727-731.

comporta que la natura i la funció de la palissada de branques i esbarzers enretirada no fa pensar en animals pasturant —ho impediria, en tot cas, el mur de pedra— ni en la destrucció de la vinya. Per una altra banda, la normativa d'Ex 22,4 (amb el verb לבער i amb el substantiu בעיר) té present la possibilitat que algú porti el seu ramat a pasturar al camp o a la vinya d'un altre: se'l condemna a pagar amb el millor de la seva pròpia vinya. No resulta plausible, doncs, aquesta possibilitat en Is 5,5b: l'amo, que és qui duu a terme les accions, no proposaria a algú altre que enviés tranquil·lament el seu ramat a la vinya, més sabent que hauria de pagar una forta indemnització.

El segon infinitiu del v. 5b es complementa amb l'apocòpsa «que es converteixi en terreny trepitjat» (והיה למרמס). La mateixa fórmula es retroba en Mi 7,10 i en Is 28,18. En l'oracle final de Mi 7,1-13 hi concorren quatre termes d'Is 5,5a.7b: palissada, paret de pedres, judici-defensa i justícia. La *palissada* hi té un sentit negatiu perquè representa els personatges que viuen del suborn: autoritats, jutges i magnats; amb ells han desaparegut els justos i fidels; ja no es troba fruit en el país. Aquests personatges, comparats a ortigues, hauran de passar comptes i «quedaran confosos» (v. 4). El profeta parla a continuació d'«una enemiga» contenta dels mals del país. Ella, però, en veure que Déu «defensa» la causa del país i li fa «justícia» (v. 9), serà coberta de vergonya, és a dir, es quedarà «convertida en terreny trepitjat» (v. 10), com el fang dels carrers. Les frases del v. 4.10 tenen una construcció semblant, de manera que s'estableix una estreta relació entre la nació enemiga i els qui practiquen el suborn. La derrota d'aquella nació (es convertirà en terreny trepitjat) serà també la derrota (vergonya i confusió) de les autoritats, els jutges i magnats (comparables a ortigues i a una palissada d'esbarzers). En canvi, el mur de pedra té en Mi 7 un sentit positiu. Quan haurà resplendit la defensa i la justícia del Senyor, els «murs» del poble seran aixecats de nou, fet que comportarà curiosament l'ampliació dels límits del poble (v. 11). Miquees, doncs, ofereix una pauta que impedeix de donar una orientació negativa al *Cant de la vinya*: el terreny trepitjat rep una valoració negativa per la relació amb la palissada, a la qual són comparats els personatges que no practiquen la justícia; en canvi, Is 5,5b relaciona el terreny trepitjat amb la paret de pedra, que en Miquees té un sentit positiu. El verb פרץ perfila bàsicament la imatge de «travessar-traspasar»; la bretxa oberta en la paret en facilita l'operació. D'aquí que el verb també comporti la idea d'«expandir». ⁴⁰ Mi 7,11 exposa a la perfecció

40. L'obertura d'una bretxa en la paret de pedres no comporta automàticament la idea de càstig. Més aviat el càstig s'articula a través de la *construcció* d'un mur enmig del camí per a barrar el pas o per a no deixar sortir. Es tracta d'un mur sense obertura! (Os 2,8; Jb 19,8; Lm

aquesta orientació comparant la reconstrucció dels murs amb l'ampliació del límits del poble. Per la seva banda, el text d'Is 28,18 es dirigeix a aquells que viuen en la mentida i d'ella, gent que ha fet una aliança amb el país dels morts i se sent segura (vv. 14-15). Però el Senyor situa a Sió una pedra de fonament per a iniciar la construcció; és símbol actiu del *dret* i la *justícia* (cf. Is 5,7b), que permetrà a qui cregui de no esfondrar-se. Aleshores l'aliança amb el país dels morts deixarà de ser un lloc de seguretat per a transformar-se en destrucció dels qui hi confiaven. L'oracle exemplifica el canvi de situació a través de l'expressió «[la riuada vindrà i] sereu esclafats/trepitjats per ella». Aquest paradigma, com el del text anterior, es pot aplicar perfectament a Is 5,5b. La presència del «bardissar» en la vinya faria pensar en un terreny impracticable. L'obertura d'una bretxa en la paret de pedres, en lloc de suposar l'enderrocament/destrucció total de la vinya,⁴¹ fa albirar el nou impuls que rep la feina iniciada: l'eixamplament dels límits del camp converteix la vinya «en terreny trepitjat», és a dir, en un solar novament practicable on es podrà actuar lliurement. El desmantellament de la palissada per deixar la vinya a punt de ser arrencada i trasplantada resulta més fàcil.

El v. 6 fa una retrospectiva que al mateix temps mira al futur. El verset comença amb una *wayyiqtol* (וַאֲשֵׁיתוּהוּ) que, com a forma narrativa per excel·lència, continua les accions del v. 2. El verb va acompanyat del que es considera un hàpax (בַּתָּה), interpretat a partir d'arrels àrabs i acàdiques: «posar fi». La frase amb què comença Is 5,6 significaria que «l'amo ha deixat la vinya convertida en un ermot». Ara bé, tenint present que en Is 7,19 apareix un mot semblant (בַּתוֹת) identificant una «garriga» o un «barranc», faig una hipòtesi centrada en el possible tipus de cultiu que el profeta deu anar descrivint.⁴² Durant el segle VIII aC s'incrementa el comerç internacional,

3,7.9). Els mateixos mots que en Is 5,5b apareixen en Sl 80,13: «Per què enderroques la seva tanca (לְמָה פָּרַצְתָּ גְדֵרֶיךָ) i en cull raïms qualsevol que travessa el camí?» En el verset següent el protagonisme passa a les bèsties salvatges que hi pasturen lliurement i la destrossen amb les dents. Però aquest panorama no és més que el preludi de la reconstrucció, gràcies a la destrucció dels qui la tallen i la cremen (v. 17). J. CONRAD, «פָּרַץ pāraš», en *TWAT VI*, cols. 764-765.

41. E. J. WASCHKE, «רָמַס rāmas», en *TWAT VII*, col. 533, pensa la destrucció de la vinya en clau de domini d'Assíria sobre Judà. També BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 208. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, pp. 114-115: veu en els cc. 5-12 una nova unitat redaccional; en 5,8-30 s'especifica el càstig sobre Israel anunciat en el *Cant de la vinya*. En canvi, CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, pp. 55-56, pensa que la nova unitat redaccional abasta de 5,1 fins 14,27 perquè en 5,26-30 s'anuncia l'adveniment d'Assíria i en 14,24-27 es promet la seva destrucció. Igualment troba bones raons per a reconèixer en Is 5,1 l'inici original de la redacció josiana de la col·lecció de les profecies d'Isaïes.

42. Normalment es veu en el *wayyiqtol* la continuació i la culminació (el resultat) de les accions descrites en el v. 5: la vinya queda desolada. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, pp. 322-323 discuteix diverses propostes, tant sobre el verb (שִׁית) com sobre el substantiu (בַּתָּה). M. J. MULDER,

tant a Israel com a Judà. Les autoritats del país importen fonamentalment productes de luxe, equipament militar, material de construcció. Per a pagar les importacions s'exportaven altres productes com oli, vi, blat. L'increment dels intercanvis comercials va comportar al mateix temps l'increment de producció dels productes mencionats, modificant-ne el sistema de producció. El cultiu tradicional de la vinya formava part de l'economia de subsistència. Almenys a les muntanyes de Judà, eren habituals les vinyes familiars en les falques de les muntanyes, disposades en petites terrasses practicades en el terreny abrupte. Les autoritats, però, van promoure un cultiu més massiu als fons de les valls. D'una economia familiar de subsistència es va passar a un cultiu extensiu en un tipus de terreny diferent.⁴³ Penseu que el profeta reflexiona sobre la realitat que viu. Amb el judici que fa sobre la vinya, reconeix que s'ha mantingut en el sistema tradicional —aquest seria el sentit de la primera frase del v. 6: «vaig mantenir [la vinya] en una garri-ga»— i que el canvi en el sistema de cultiu l'oblige a ressituar-se.

L'acció narrativa marcada pel *wayyiqtol* al començament del v. 6 queda interrompuda per deixar pas a la funció de comentari en un segon pla, expressada amb les fórmules $x + yiqtol$ («no havia sigut esporgada», «no havia sigut llaurada» [...] «als núvols els havia ordenat contra ploure damunt d'ella») i *w^eqatal* («hi creixien esbarzer i card»). S'hi expressen circumstàncies anteriors o simultànies. Si la vinya ja ha quedat desolada i reduïda a un ermot com es pensa habitualment, les accions descrites a continuació no tenen sentit com a actuacions noves.⁴⁴

Les arrels עָרַר i זָמַר responen a diversos significats («cantar»/«esporgar» i «llaurar»/«faltar»/«ajudar» respectivament).⁴⁵ El verb «esporgar» apareix tan sols en Lv 25,3-4 per a legislar sobre l'any sabàtic: hi ha sis anys per a sembrar el camp i esporgar la vinya; l'any setè no s'han de fer aquestes feines; la terra produirà espontàniament el seu fruit; tampoc no s'ha de segar ni de veremar. El fruit espontani de la terra, i no el fruit del treball, servirà d'aliment per a l'amo, els seus servents, els jornalers, els immigrants, la família, el bestiar i els animals feréstecs. Més endavant (Lv 25,20-22)

«עָרַר ya'ar», en *TWAT* III, col. 779. G. VANONI, «עָרַר šit», en *TWAT* VII, col. 1304. HAUPT, «Isaiah's Parable of the Vineyard», 198. WATTS, *Isaiah 1-33*, 53.

43. CHANEY, «Whose Sour Grapes?», 106-107; OLIVIER, «God as a friendly patron», 294-297.

44. A. NICCACCI, *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, Instrumentos para el Estudio de la Biblia VIII, Estella: Verbo Divino 2002, pp. 60-69.

45. KLOPPENBORG, «Egyptian Viticultural Practices», 142: la feina d'esporgar es feia dos cops en cada campanya: una immediatament després de la verema i l'altra durant l'estiu. La feina de llaurar consisteix a arrencar esbarzers i males herbes. Són feines imprescindibles per a rendibilitzar al màxim la producció.

s'especifica que l'any sisè el Senyor enviarà la seva benedicció per tal que la terra produeixi aliment per tres anys. El codi legislatiu de l'Aliança (Ex 23,10-11) insisteix sobretot en el fruit espontani que servirà d'aliment per als pobres i, el que quedi, serà per als animals feréstecs. En canvi, la llei del Deuteronomi (Dt 15,1-11) no diu res del fruit de la terra; solament ordena que l'any setè es condonin els deutes. No considero que aquest ambient legal sigui el més adient per al *Cant de la vinya*. La collita no ha sigut precisament una benedicció del Senyor. Res no fa pensar que hi hagi en Is 5 un fruit espontani que serveixi d'aliment. Més aviat al contrari (cf. v. 2b). Potser aquí s'intueix un altre tipus d'ambient derivat de (o que desemboca en) la legislació de Lv 19,23-25:

Quan entrareu a la terra promesa i plantareu arbres fruiters de tota mena, tingueu per profans els seus fruits durant tres anys; no en mengeu. Tots els fruits que produiran el quart any, consagreu-los al Senyor amb cants de lloança. A partir del cinquè any podreu menjar-ne els fruits. Si ho feu així tindreu millors collites. Jo sóc el Senyor, el vostre Déu.

Al rei Ezequies se li fa aquesta promesa (Is 37,30-31):

A tu, Ezequies, jo et dono aquest senyal: enguany menjareu el que produeixi el gra caigut a terra; l'any vinent, el que produeixin els camps sense sembrar-los. Però l'any següent sembreu i segueu, planteu vinyes i mengeu-ne els fruits. Els supervivents del llinatge de Judà seran com una planta que enfonsarà de nou les seves arrels i llevarà bon fruit.

No és improbable, penso, que en el *Cant de la vinya* es reflexioni sobre aquesta situació que comportarà el senyal donat a Ezequies. A partir del tercer any es podrà tornar a sembrar i segar. Aleshores se'n menjaran els fruits. És com si s'estigués recomençant,⁴⁶ com si es tornés a entrar a la terra promesa. Els tres primers anys els fruits són profans i no es poden menjar. A partir d'aleshores, el fruit es consagra al Senyor, amb cants de lloança. El profeta ja albira aquest futur en Is 5. Ell s'atreveix a «cantar» (v. 1), però és un cant de judici. Ara mateix, encara no ha arribat el moment de cantar lloances al Senyor, consagrant-li el fruit de la terra. No podria ser aquest el sentit del v. 6? És veritat que l'arrel זמר no s'usa mai en *nifal* en el sentit de «cantar». Però hom diria que el text vol jugar amb l'ambivalència de l'arrel «cantar»/«esporgar». S'està, pel que diu el Càntic de la vinya, en

46. J. REINDL, «נָטָה nāṭa'», en *TWAT* V, col. 420. Significa que es retorna a la normalitat de la vida econòmica.

el primer any de la plantació. Podem imaginar que el canvi en el sistema de cultiu creava en molta gent l'ansia d'obtenir forts guanys amb les noves plantacions —així ho indicaria la construcció de la torre i del cup (v. 2a). Però no és moment de cantar sinó de jutjar.

L'arrel עָדָר usada en *nifal* té sempre el sentit de «faltar». Amb negació es refereix a persones («no hi falta ningú»: 1Sa 30,19; 2Sa 17,22; Is 34,16; 40,26), excepte en So 3,5: el judici/defensa del Senyor no falta mai. Sense negació es troba en Is 59,15, però segueix referint-se per paral·lelisme a persones: la veritat falta, és a dir, s'espolia a qui s'aparta del mal. Però en dos textos l'arrel s'aparta d'aquest significat: en el nostre text i en Is 7,25. D'aquest segon text en vull subratllar el context. Judà es convertirà en escenari de la lluita devastadora (mosques, abelles) entre Egipte i Assíria. Assíria en sortirà guanyadora i la gent de Judà quedarà reduïda a la condició de presoners (Is 7,18-20), un cop hagin quedat ocupats els terrenys cultivats tradicionalment (barrancs i garrigues de les muntanyes: בְּהוֹת, cf. Is 5,6a). Dos oracles finals («aquell dia», Is 7,21.23) il·luminen l'anunci del profeta: l'única possibilitat de supervivència estarà en l'activitat ramadera; per contra, l'activitat agrícola decaurà dràsticament (Is 7,23-25). Les vinyes, enormes i ben preuades, es convertiran en terreny d'esbarzers i espines (לְשִׁית יְהִיהָ, cf. Is 5,6a), terreny propici per a caçadors i prou (altre cop apareixen els esbarzers i les espines); en els terrenys que havien de ser cavats (עֵדְרוֹן) amb l'aixada (בְּמַעְדָּר) tan sols s'hi veuran (un cop més surten els esbarzers i les espines) bous pasturant i xais trepitjant-los (לְמַרְמֵס, cf. Is 5,5b). La connexió amb el *Cant de la vinya* és evident. S'intueix que la invasió assíria, acompanyada de la poca eficàcia protectora dels egipcis, va castigar durament el cultiu tradicional en la zona de Jerusalem: impossible d'esporgar les vinyes i de llaurar el terreny; tot queda a mercè d'esbarzers i espines. Amb una imatge potent del desastre, l'amo de la vinya no s'ha molestat ni tan sols a demanar al Senyor que concedeixi la pluja als camps. Així interpreto la frase del v. 6b. No sóc partidari de canviar l'agent: el verb està en primera persona com en v. 6a («als núvols els havia ordenat [j]»). No és imprescindible, per a copsar el sentit de la frase, atribuir aquesta i les anteriors accions al Senyor, simplement perquè tothom sabia que solament ell podia enviar la pluja.⁴⁷ Hi ha un passatge que també parla de la pluja i

47. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 59; WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 341; LYS, «La Vigne et le Double Je», 9. Exemples de la falta de pluja com a maledicció: Dt 11,17; 28,12.24; 2Sa 1,21; 1Re 8,35 (2Cr 6,26). Però el darrer text aclareix que el temple serà el lloc on presentar-se, penedits, i demanar la pluja. Potser a causa d'aquests textos KAISER, *Isaiah 1-12*, 93 pensa que Is 5,1-7 és una retrospectiva teològica de la història segons els paràmetres de l'escola deuteronomística.

ens ajuda a entendre la posició de l'amo de la vinya en Isaïes. Es tracta de Dt 32,1-3. Moisès parla a tota l'assemblea d'Israel:

Estigues atent, cel, que vull parlar; escolta, terra, les paraules de la meua boca. Gotejarà com pluja (במטר) la meua instrucció, inundarà com rosada el meu discurs, com pluja fina sobre els prats, com pluja abundant sobre l'herba. Proclamo el nom del Senyor; exalceu Déu!

La instrucció de Moisès, comparada a la pluja, és qualificada, tota ella, de «càntic» (Dt 31,19.21-22; 32,44). El càntic —un *rib* (requisitòria) del Senyor enfront del seu poble— actua com a «testimoni» d'acusació que busca la reacció del poble i l'enaltiment de Déu.⁴⁸ S'ha de notar la proximitat entre la paraula «pluja» i la paraula «judici» i «justícia» en Dt 32,2.4: «És la Roca [Déu]. És perfecta la seva obra perquè la seva conducta [camins] és *justa*; és el Déu fidel, sense malícia; ell és *just* i recte». És el mateix tipus de proximitat, amb els mateixos conceptes, que trobem en Is 5,6b-7a. També es considera que hi ha paral·lelisme entre Dt 32,32, on es parla «d'un cep de Sodoma, collit a les feixes de Gomorra: té els raïms verinosos, amargants», i Is 5,2b: el fruit que ha produït la vinya («bardissar»). Aquesta connexió és interessant perquè apunta a la justícia del Senyor envers el seu poble (Dt 32,36.41). El Senyor demanarà comptes als qui dominen el seu poble. No entenen que allò és obra del Senyor, ho neguen, i afirmen, per contra, que tot es deu al seu propi poder (Dt 32,26-27). És per a ells que el Senyor prepara els raïms verinosos i amargants. Aquest fruit anuncia la justícia del Senyor.⁴⁹ Si realment hi ha intertextualitat entre Dt 32,1-43 i Is 5,1-7 sota la coincident denominació de «cant» s'hauria de dir que Isaïes viu la invasió assíria com un *judici* del Senyor, però ben aviat el judici esdevé *defensa* del poble. El profeta se sent cridat a fer-la evident.

En definitiva, sobre el profeta recauen dues forces que li fan repensar la seva missió. Per un costat hi ha el canvi de sistema de producció. El profeta s'ha mantingut en *el sistema tradicional* d'economia familiar representat

48. YEE, «A Form-Critical Study of Isaiah 5:1-7», 31-32. WILLIAMS, «Expectativas frustradas en Isaías 5:1-7», *Kairós* 33 (2003), 47, comentant el v. 1 diu: «La שירה no es un cántico gozoso de alabanza, sino uno de juicio, como Deuteronomio 32:1-34». Pel que fa al tema del *rib*, vegeu P. BOVATI, *Ristabilire la Giustizia* (Analecta Biblica 110), Roma: PIB 1986, especialment el capítol sobre la finalitat de la controvèrsia: arribar a la reconciliació entre les dues parts enfrontades, pp. 104-148.

49. MILLER, *Characterisations of YHWH in the Song of the Vineyard*, 264-274. Altres paral·lelismes, menys evidents a simple vista, serien: Dt 32,6 (el Senyor t'ha creat/fet, ell t'ha preparat/establert), Dt 32,9 (la part [escollida] del Senyor és el seu poble, el territori de Jacob és la seva heretat) i Dt 32,10 (el Senyor protegia el seu poble, se n'ocupava i el guardava com la nineta dels seus ulls) amb Is 5,1b-2a.

per les vinyes cultivades en terrasses a les faldes de la muntanya. El nou sistema imposat per les autoritats de cara a donar resposta a l'augment del comerç internacional, situa el profeta davant una nova problemàtica que ja no pot passar per alt. Jo diria que Is 3,13-15 respon a la nova problemàtica que el profeta enfronta. Però al mateix temps es produeix la invasió de Judà per part dels assiris i el setge a Jerusalem. El cultiu tradicional és el primer a quedar totalment enfonsat. Les vinyes han hagut de ser abandonades. Ja ningú no les esporga ni hi llaura. No queden ànims ni per a demanar que el Senyor hi faci ploure. La supervivència serà possible tan sols gràcies a la ramaderia familiar (Is 7,18-25). Poca cosa més. Ara bé, el profeta no es resigna a constatar la realitat. El Senyor actuarà i farà justícia al seu poble en la promesa al rei Ezequies (Is 37,30-31). Es tracta de desactivar la proposta d'aliança que fa l'ajudant de camp de l'exèrcit assiri, en nom del Gran Rei segons Is 36,16-18:

Això us diu el rei d'Assíria: «Feu la pau amb mi, rendiu-vos, i cada un de vosaltres podrà menjar els fruits de la seva vinya i de la seva figuera, i beure l'aigua de la seva cisterna, fins que jo vindré per portar-vos a un país com el vostre, un país de blat i vi, de pa i vinyes. No us deixeu enganyar per Ezequies, que diu: "El Senyor ens salvarà." És que els déus de cap altra nació han pogut alliberar, cada un el seu propi país, de les mans del rei d'Assíria?»

Què pensar aleshores d'Is 27,2-5, un cant positiu sobre la vinya, on el Senyor planteja «fer la pau amb ell»? Realment l'acció del Senyor facilita que Israel busqui la protecció en qui realment el podrà protegir.⁵⁰

4. RAÓ DE FONTS DEL JUDICI PROFÈTIC (v. 7ab)

El v. 7 comença amb la partícula explicativa «perquè» (כי): «Perquè (כי) la vinya del Senyor de l'univers és la casa d'Israel i l'home de Judà (és) la plantació de les seves delícies.» La formulació podria respondre a dues explicacions. Una possibilitat seria unir Is 5,1a amb el v. 7a seguint l'esquema d'Ex 15,1: «Vull cantar al Senyor perquè s'ha fet realment excels; cavall i cavaller ha llançat al mar», i de Sl 13,6: «Vull cantar al Senyor perquè m'ha recompensat.» Aquí i en altres exemples, el verb «cantar» explicita el motiu

50. WALLACE, «Harvesting the Vineyard», 120: Is 27,2-6 és un desenvolupament postexílic del *Cant de la vinya*, en format al·legòric per reconvertir la negativitat d'Is 5,1-7 en una actitud positiva de part del Senyor.

del cant amb una frase introduïda per la partícula «perquè».⁵¹ Aquesta frase concentra el reconeixement dels beneficis del Senyor en favor de qui canta. El cant esdevé lloança i acció de gràcies. Is 5,1a.7a seguiria la mateixa seqüència:

אֲשִׁירָה גַּאֲ לְיְדִידֵי שִׁרְתִּי דְּדוּדֵי לְכַרְמִי .. כִּי כָרַם יְהוָה צְבָאוֹת בַּיַּת יִשְׂרָאֵל וְאִישׁ יְהוּדָה נָטַע שְׁעָשׂוּעֵי

(Escolteu) deixeu-me dedicar un cant al meu estimat, (li dedico) la cançó (titulada) «el meu amic íntim/tiet (i tot el que ha fet) per la seva vinya» [...] perquè la vinya del Senyor de l'univers és la casa d'Israel i l'home de Judà (és) la plantació de les seves delícies.⁵²

Hi ha qui veu en la unió d'Is 5,1a.7a la identificació de l'estimat a qui es dedica el cant amb el Senyor que s'ha escarrassat en favor de la seva vinya, és a dir, en favor de la casa d'Israel i del poble de Judà. Immediatament, però, seguint el v. 7b s'hi afegeix que el Senyor no ha vist corresposta la cura de la seva vinya, ja que ella no ha donat el fruit esperat.⁵³ Una interpretació com aquesta aparenta una gran coherència amb el conjunt del Cant. Però Is 5,1a.7a es converteix aleshores en un cant condemnatori en lloc de transmetre lloança i reconeixement. I, el que és més difícil al meu entendre, el Senyor hauria actuat en favor de la vinya («la casa d'Israel» – «l'home de Judà»), però ella no és pas qui entona el cant pels beneficis rebuts! A més a més, el v. 7a no afirma pas explícitament que el Senyor de l'univers sigui l'estimat del v. 1a ni diu, en comparació amb el v. 1b, que «el Senyor de l'univers tenia una vinya». El subjecte de la frase del v. 7a és «la casa d'Israel» – «l'home de Judà» i no pas el Senyor.⁵⁴

51. R. BARTELMUS, «Beobachtungen zur literarischen Struktur des sog. Weinberglieds (Jes 5,1-7)», *ZAW* 110 (1998) 59. Altres exemples: Ex 15,21; Jr 20,13; Sl 57,8.11; 98,1; 2Cr 5,13; 20,21.

52. Entenc «la cançó del meu amic íntim/tiet» per la seva vinya» com un títol (cf. Is 23,25: «A Tir li escaurà allò que diu la cançó de la prostituta», i potser també Am 8,3: «Aquell dia, els cants de palau es tornaran crits de dolor»). WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 317. Si en Is 5,1a hi ha el títol d'una cançó no cal buscar un significat diferent de l'habitual per al mot דוּד, «tiet», ni reconstruir el text. J. P. PETERS, «Two Fragments of Hebrew Popular Melodies», *JSBL* 5 (1885) 90, defensa la lectura דוּדֵי i el joc de paraules amb דוּד, que recorda el nom de Salomó (=Yedidià) de manera que Is 5,1 seria un fragment de cançó popular de verema amb al·lusions a David i a Salomó. P. CERSOY, «L'Apologue de la Vigne au chapitre Ve d'Isaïe (versets 1-7)», *RB* 8 (1899) 43, proposa la lectura דוּד, és a dir, «(un cant) d'amor». Altres propostes, resumides en BARTELMUS, «Beobachtungen zur literarischen Struktur des sog. Weinberglieds (Jes 5,1-7)», 53.

53. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 59; WIDYAPRANAWA, *Isaiah 1-39*, 22; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 124.

54. HAUPT, «Isaiah's Parable of the Vineyard», 199.202. Per la seva banda BARTELMUS, «Beobachtungen zur literarischen Struktur des sog. Weinberglieds (Jes 5,1-7)», 60 veu el llenguatge del v. 7 distant, menys familiar que el del v. 1. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 342 es pregunta si Isaïes

Per tant, aquesta primera possibilitat i la interpretació que se n'ha fet no soluciona el problema. Tot amb tot, la connexió del v. 1a i el v. 7a fa pensar que cal mantenir el *Cant de la vinya* com una lloança a Déu. Una segona possibilitat l'han presentada els qui defensen que Is 5 és una paràbola judicial comparable a 2Sa 12. En el primer apartat ja n'he parlat. Is 5 seria l'únic cas en què la interpretació ve després de la sentència. Jo em posicionava afirmant que, en tot cas, el v. 7a correspondria al punt de la crítica-censura, de manera que Is 5,7a entronca bé en la perspectiva de judici proposada en el v. 3a. En aquest sentit, els subjectes de la comparació del v. 7a, és a dir, «la casa d'Israel» / «l'home de Judà» donen la clau de l'encaix del verset en el conjunt del Cant. S'ha discutit molt sobre la relació entre els dos subjectes, resumida en tres postures: (a) «la casa d'Israel» i «l'home de Judà» són termes sinònims, en el sentit que *Israel* és una manera alternativa de parlar de *Judà*; (b) els dos termes són antitètics, en el sentit que *Israel* es refereix al regne del Nord i *Judà*, al regne del Sud, i (c) el primer terme és especificat pel segon, en el sentit que *Israel* indica el conjunt del poble de Déu, com un tot, concretat després en el poble de *Judà*.⁵⁵

Faig algunes puntualitzacions al v. 7a per a captar millor el lloc que ocupa. El paral·lelisme del verset és sintètic i no sinònim:⁵⁶

la vinya del	Senyor de l'univers	//	és la casa d'Israel
A	B		C
l'home de Judà	// (és) la plantació de les		seves delícies
C'	A'		B'

Els elements B-B' donen la pauta: «Senyor de l'univers» i «les seves delícies» no actuen com a sinònims. Més encara, l'element B' no és una especificació del B; és més aviat una aportació nova al tipus de relació que s'estableix entre el Senyor de l'univers i la vinya/plantació: no se subratlla

no exclou el sentit de propietat quan deixa d'afirmar explícitament que el Senyor és l'estimat. No hauria de sorprendre ja que és el profeta/cantor qui s'identifica com a amo de la vinya en els vv. 3-6.

55. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 342-343: s'inclina per la tercera postura, ja que el terme *Israel* acostuma a designar la totalitat del poble de Déu en Isaïes (cf. Is 1,3.9; 8,14.18). En la nota 88 es mostra contrari als qui defensen que «el qui seu a Jerusalem (v. 3a) ha sigut substituït per "la casa d'Israel"» (v. 7a). Primer el profeta es dirigeix a una audiència concreta; després parla per un cercle més ample.

56. Contra WILLIAMS, «Expectativas frustradas en Isaías 5:1-7», 46. Ell solament té en compte dos elements en cada frase, a causa del substantiu constructe: La vinya del Senyor de l'univers (A) / (és) la casa d'Israel (B) – l'home de Judà (B') / (és) la plantació de les seves delícies (A').

en primera instància la relació de possessió sinó la relació de gaudi.⁵⁷ És clar que el v. 7a (la «plantació») vol remetre al v. 2a: «[...] va *plantar* un bon cep». És a dir, que el text rememora aquella plantació d'un bon cep inicial per a corroborar ara que és la delícia del Senyor. Es té la cura necessària per a situar-se en el pas previ a la producció del fruit. En Is 27,2 s'usa un sinònim de *delícia* atribuint-lo a la vinya: «Aquell dia, (a) la vinya encantadora (חמד), canteu-li». I a continuació s'anuncia que el Senyor ja no està indignat contra ella. Is 66,12 parla de la nova Jerusalem que el Senyor instaura, dels qui estimen la ciutat i ara guarden dol per ella; seran «amanyagats» (amb fruïció) a la seva falda. Jr 31,20 referma l'estimació amb tendresa del Senyor per Efraïm: és el fill *encantador*. Pr 8,30-31 exposa la relació de la Saviesa amb una doble perspectiva: amb el Senyor i amb la humanitat; la Saviesa feia les «delícies» del Senyor i li era «deliciosa» la companyia dels homes. L'orientació de tots aquests textos és clara: anunci i promesa de reconstrucció del poble. Aquesta orientació s'adiu bé amb l'estructura i el sentit del Cant comentats més amunt a propòsit dels vv. 1a.7a.

Una altra puntualització a fer és que en la bina del v. 3a hi predomina, fins i tot a nivell formal, la dimensió personal («el qui seu», «l'home»). Tenint en compte que el segon component («l'home de Judà») coincideix amb la bina del v. 7a, seria lògic pensar que el primer element d'aquest darrer verset («la casa d'Israel») també té una dimensió personal. Hi ha qui pensa que el v. 7a, seguint l'estela del v. 3a, apunta a la dinastia («la casa») d'Israel, és a dir el Regne del Nord. La paràbola d'Is 5 seria una polèmica profètica contra les dues dinasties, la d'Israel i la de Judà, més que contra el conjunt del poble.⁵⁸ Per a mi, la dificultat més gran a l'hora d'acceptar la proposta és que la idea de *dinastia* implica l'ús del nom propi de l'iniciador o del representant més conspicu de la nissaga reial, i no és pas el cas en el v. 7a. Crec que el verset es pot entendre bé fixant-se en la funció que hi juga el Senyor de l'univers, introduït just en aquest moment en el text. El títol «Senyor de l'univers» va acompanyat quasi sempre de la confessió del Senyor com a *Déu d'Israel*. Els exemples són nombrosos i tenen sempre la connotació del Déu salvador, més específicament, del Déu que ve a fer justícia per a Israel i a alliberar-lo.⁵⁹ La conjunció del títol —Senyor de l'univers— i la seva identificació —Déu d'Israel— hauria dut a concretar la

57. LANDY, «What is a love song doing among the Profets?», 157-158.

58. CHANEY, «Whose Sour Grapes?», 114-115. WILLIAMSON, *Isaiah 1-5*, 343 pensa que l'objectiu primer de la polèmica profètica és Judà per la posició en tant que part de tot el poble d'Israel.

59. Els exemples són nombrosos, especialment en Jeremies. Vegeu també 2Sa 7,26-27 // 1Cr 17,24; Ml 2,16. Són clarament exemples de salvació-justícia: 1Sa 7,45; Is 1,24-26; 5,23-24; 37,17; 44,6; 47,4; 54,6; So 2,9; Sl 59,6.

fórmula del v. 7a en l'expressió «casa d'Israel». D'aquesta manera el v. 7a manté la dimensió personal trobada en el v. 3a i que continua en la fórmula «l'home de Judà» repetida en els dos versets. En l'anàlisi que he fet més amunt he argumentat a favor de la identificació del profeta amb els personatges del v. 3a que són comminats a jutjar. «El qui seu a Jerusalem» seria una autoritat judicial a la ciutat. «L'home de Judà» seria l'autoritat encarregada de vetllar per la defensa de la ciutat. És la funció que el profeta assumeix. El v. 7a introdueix un *personatge* nou: el Senyor de l'univers, el Déu de la casa d'Israel, el qui actua fent justícia al seu poble. És creïble que el paper d'autoritat judicial representat en «el qui seu a Jerusalem» s'hagi traspassat del profeta al Senyor. Els arguments que he aportat a propòsit del sentit del v. 7b conduïen a pensar en el judici-defensa i en la justícia del Senyor. Per tant, és lògic el pas que s'ha fet en el v. 7a concedint el protagonisme al Senyor, pel que fa a l'exercici de la justícia, tot i mantenint també un cert protagonisme del profeta («l'home de Judà»), com a guardià del poble. Entenc, per tant, el v. 7b en el següent sentit: la justícia que el Senyor ve a exercir. És clar que la interpretació comunament acceptada és una altra, potser més evident a primer cop d'ull: el Senyor esperava-reclamava que el poble (d'Israel i Judà) practiqués el dret i la justícia; en no trobar-hi sinó tot el contrari, el càstig anunciat en els vv. 5-6 quedaria perfectament il·luminat o justificat i ara se'n copsaria clarament el motiu.

Val a dir que en el v. 7 solament s'explicita un verb: «va esperar»! La proximitat d'aquest verb amb la *plantació de les seves delícies* confirma que el present verset torna enrere al v. 2. A més, es confirma també que el profeta cedeix el protagonisme que havia adquirit en els vv. 3-6; s'ha tornat a la tercera persona, abandonant la primera persona dels verbs d'aquests versets. Com he puntualitzat, els subjectes de la frase nominal del v. 7a són «la casa d'Israel» / «l'home de Judà», i no pas el Senyor de l'univers. Seria estrany que aquests subjectes fossin els subjectes del verb «esperar»? En contra d'una resposta afirmativa hi ha el v. 3a: la bina «el qui seu a Jerusalem»/«l'home de Judà» tenen un verb en plural («jutgeu»). A favor d'una resposta afirmativa hi ha les evidents connexions que el v. 7 estableix amb el v. 2. A què respon la frase explicativa del v. 7? El més lògic és que respongui a una pregunta amb l'interrogatiu *per què*. És el que trobem en el v. 4b. Més amunt he afirmat que la pregunta del v. 4b («per què havia esperat (jo) que fes raïms i ha fet un bardissar?») no es contesta mai en tot el text. Per ser més exacte s'ha de dir que no es contesta la pregunta si es fa recaure l'interrogatiu sobre la segona part de la frase: «per què (la vinya) ha fet un bardissar?» Però si es fa recaure l'interrogatiu sobre el verb «esperar», aleshores sí que té resposta la pregunta. És a dir, si la pregunta és: «En què es basava l'amo per a esperar raïms?» La resposta està en el v. 7.

L'amo, identificat amb el profeta, es basava en el fet que el poble al qual és enviat és la vinya del Senyor; la plantació de les seves delícies. Es basava en la consciència del Déu d'Israel que fa justícia al seu poble. El cant, però, en tant que judici, s'aproxima a un cant de lamentació. L'experiència del profeta és que la justícia de Déu, ara per ara, no es mostra tan efectiva com ell esperava. Per això el profeta és la persona que davant Déu aixeca la seva irritació i el seu clam. Aquesta actitud reclama insistentment que la justícia de Déu actuï. Altrament, la vinya no podria sobreviure.

En definitiva, el v. 7 es presenta com una retrospectiva que fa arrencar novament la història des del v. 2, és a dir, des de la plantació escollida i de l'esperança de fruit. El conjunt del Cant té, gràcies a la construcció explicativa del verset final, un aire de cant de lloança (cf. v. 1). L'aclamació d'enaltiment declara, al final, la rellevància d'un nou personatge tot just no intuït fins a aquest moment: el Senyor de l'univers. El profeta havia posat mans a l'obra reorientant la seva tasca (vv. 5-6). Però faltava esbrinar el perquè del nou encarrilament en la missió profètica; faltava esclarir la base que sustentava aquella decisió i la seva implementació. La retrospectiva del v. 7 remet en aquest moment també al v. 4b. La resposta emergeix d'una manera sorprenent, perquè sustenta la raó que feia de l'amo de la vinya una persona d'esperança. En realitat, la retrospectiva del v. 7 és igualment una recopilació. Una retrospectiva d'anada i tornada. Anada enrere fins als orígens. Ara bé, no és tant la verificació dels orígens el que més importa sinó la de l'esperança. El v. 7 desenvolupa l'esperança. Si, com se sol dir, l'esperança es veu frustrada, aleshores aflora la consciència d'identitat. Aquell poble pel qual el profeta s'ha constituït guardià i defensor (cf. v. 3) és la vinya del Senyor de l'univers. Més encara, el profeta, havent-se identificat amb «l'home de Judà», descobreix la seva pròpia identitat: ell també és aquest poble; ell és, amb el poble, la plantació de les delícies del Senyor. Així, la possible frustració que podria donar pas a una acció envers el poble guiada per la desesperació, es transforma en crit, en plany, dirigits al Senyor de l'univers. El que el profeta ha d'esperar és la justícia i la defensa del Senyor (cf. v. 7b)! Potser ara per ara el Senyor encara no hagi fet totalment efectiva la seva justícia en favor d'Israel. Però ho farà. I el profeta es predisposa per a col·laborar-hi. El Senyor de l'univers actuarà com cal.

5. EL TARGUM D'IS 5,1-7

No pretenc pas fer un estudi exhaustiu del Targum del TM analitzat. Em limito a presentar-lo d'una manera sistemàtica per extreure'n les tècniques

d'interpretació del targumista i, fins on pugui, assentar-ne les bases i la intenció.

El targumista segueix la tècnica d'incloure el TM sencer; solament una petita expressió és suprimida (v. 1). Les ampliacions sobre el text són mínimes i obeeixen estrictament a raons de traducció. Hi ha, això sí, un parell d'afegits que tenen una funció litúrgico-interpretativa, i uns altres que en tenen una d'explicativa (vv. 1.3). Ara bé, el que domina el Targum del *Cant de la vinya* són els canvis, la majoria dels quals innoven el TM de manera que la seva lectura esdevé al·legoria de la realitat històrico-litúrgica passada, present i futura d'Israel, el poble del Senyor.

Passo a analitzar el Targum verset per verset.

	לְיִדֵי		אֲשִׁירָה נָא		TM v. 1
דַּמְתִּיל	לְיִשְׂרָאֵל	כַּעַן	אֲשַׁבְּחֶיהָ	אֲמַר נְבִיאָא	Tg v. 1
שִׁירַת					TM v. 1
תְּשַׁבַּחַת	רַחֲמֵי	דַּאֲבְרָהֶם	זְרַעִיהָ	בְּכַרְמָא	Tg v. 1
	הִיא	כָּרְם	לְכַרְמִי	דְּיִדֵי	TM v. 1
עַמִּי			לְכַרְמִיהָ	רַחֲמֵי	Tg v. 1
				לְיִדֵי	TM v. 1
אֲחַסְנָא	לְהוֹן	יְהִיבֵיתָ	יִשְׂרָאֵל	חֲבִיבֵי	Tg v. 1
	בְּנִשְׁמֹן			בְּקַרְוֹן	TM v. 1
	שְׁמִינָא	בְּאַרְעָא	רָם	בְּטוֹר	Tg v. 1

Tg. v. 1: Digué el profeta: «Vull cantar una lloança ara per Israel, que és comparat a una vinya; (és) llinatge d'Abraham, el meu amic. És la lloança del meu amic per la seva vinya. El meu poble estimat (és) Israel. Els he donat l'heretat en una muntanya alta, en un país fèrtil.»

El conjunt del verset està introduït per la frase «digué el profeta». Per raons litúrgiques el targum acostuma a iniciar força paràgrafs d'aquesta manera. Així, la interpretació que el targum fa del text bíblic es presenta amb tota l'autoritat profètica necessària per a ser plenament escoltat i acollit en la sinagoga.⁶⁰

El verb inicial «cantar» s'ha transformat en un *cant de lloança*. Respon al sentit que hem detectat en els cants tal i com ho transmet el TM. El

60. J. RIBERA, *El Targum de Isaías. La versión aramea del Profeta Isaías* (Biblioteca Midràsica 6), Valencia 1988, pp. 48.78.

Targum reforça el verb a través de l'imperatiu *ara* en lloc de fer-ho amb la partícula imprecativa.

«L'estimat» passa a identificar-se sense més preàmbuls amb «Israel». Hem d'entendre que Israel incorpora en el seu significat el valor del possessiu del TM: Israel és «el meu estimat». Com en el TM també aquí s'instaura el dubte sobre la identitat de l'estimat. Però aviat s'esvairà el dubte. La paraula que es proclama i s'escolta és realment profètica. Essent paraula del profeta, és el Senyor qui parla. La frase té acoblat un afegit explicatiu: «Israel és comparat a una vinya». Així s'anticipa el contingut del v. 7a per tal que il·lumini tot el conjunt. El Targum no es conforma amb la identificació que acaba de fer i l'especifica: Israel és comparat a una vinya en tant que és «descendència d'Abraham, el meu amic». Que Israel sigui descendència d'Abraham indica la seva condició de servent escollit pel Senyor (cf. Is 41,8-9); indica el no rebuig del Senyor al seu poble (cf. Jr 33,26; TgEst 5,1). La perspectiva de futur d'aquesta identificació és clara en el TgSl 22,31. El cant de lloança va dirigit al patriarca per la seva descendència. Això explicaria que les dues paraules hebrees usades per a parlar d'«el meu amic» (v. 1a: דודי - ידידי) hagin estat traduïdes igual en el Targum (רחמי). Però quan el TM reprèn la paraula «el meu amic [tenia una vinya]» (v. 1b), aleshores usa una paraula diferent (חביבי). El Targum no conté la frase «el meu amic tenia una vinya», perquè va encara més enllà en la identificació que fa: «El meu poble estimat és Israel.» Hi ha, per tant, una declaració d'elecció en tant que Israel és llinatge d'Abraham, l'amic del Senyor. El patriarca és el model del poble d'Israel; i Israel, en tant que descendència d'Abraham, hauria de reflectir aquest model.⁶¹ L'absència de la frase «el meu amic tenia una vinya» ha estat ocupada per la idea que el Senyor «ha donat una heretat» a Israel. De la possessió de l'amic s'ha passat a l'Israel, estimat del Senyor; possessió seva. D'aquesta manera el Targum interpreta que «el racó fèrtil» on l'amic tenia una vinya és l'heretat que el Senyor dóna a Israel. L'expressió del TM es desglossa per a donar a cada paraula solta una peculiaritat de l'heretat: «el racó»⁶² esdevé «una muntanya alta» i l'atribut «fèrtil» es converteix en «un país fèrtil». Potser s'està pensant en

61. P. ex., Gn 26,5. A. HOUTMAN, «The Role of Abraham in Targum Isaiah», *AS* 3 (2005) 3-14, especialment el capítol dedicat a Abraham com a model, pp. 7-11. També RIBERA, *El Targum de Isaías*, p. 44.

62. La paraula קרן indica el corn, paraula que fàcilment, veient la continuació del Targum, fa pensar en els corns de l'altar (p. ex. Ex 27,2; 29,12.14 i molt altres textos). Ara bé, la traducció «muntanya alta» que proposa el Targum pot provenir de 1Cr 25,5. Aquí es parla de les diverses famílies de cantors que David institueix pel temple. D'Eman es diu que era vident del Senyor per «enaltir el poder» del rei. La paraula קרן s'usa per a parlar del «poder». Per a enaltir s'empra l'hifil de l'arrel (להרים) רום, forma que recorda la paraula «muntanyes». En Lm 2,17 es veu el

«un país muntanyós», identificable idealment amb la terra de Judà i especialment amb Jerusalem, com es nota en els versets següents.

שָׂרָק	וַיִּטְעֵהוּ		וַיִּסְקֵלְהוּ	וַיַּעֲזֹקְהוּ	TM v. 2
גִּפְן	כְּמִיֶּצֶב	וַקִּיִּמְתִּינֶנּוּ	וַיִּקְרַתִּינֶנּוּ	וַקְדִּישְׁתֶּנּוּ	Tg v. 2
וְגַם־יִקַּב	בְּתוֹכּוֹ	מִגְדָּל	וַיִּבֶן		TM v. 2
וְאִף־מִדְּבַחִי	בִּינְיָהוֹן	מִקְדָּשִׁי	וַיְבַנֶּת	בְּחִירָא	Tg v. 2
			בּוֹ	חֲצֵב	TM v. 2
חֲטֵאִיהוֹן	עַל	לְכַפְרָא		יְהִיבִית	Tg v. 2
		עֲנָבִים	לְעִשׂוֹת	וַיִּקּוּ	TM v. 2
	טְבִין	עוֹבְדִין	דִּיעֲבֹדוֹן	אִמְרִית	Tg v. 2
		בְּאִשִּׁים	וַיַּעַשׂ		TM v. 2
	עוֹבְדֵיהוֹן	אֲבֵאִישׁוֹ		וַאֲיִנּוֹן	Tg v. 2

Tg v. 2: Els vaig santificar, els vaig honorar, els vaig establir com planta de raïm escollit. Vaig construir el meu temple en ells i vaig donar[-los] el meu altar per expiació dels seus pecats. Els vaig dir que fessin obres bones, però ells han pervertit les seves obres.

El Targum dona a tots els verbs i substantius una transposició al·legòrica. Tots els verbs van en primera persona, en comptes de tercera com el TM. Està parlant el profeta, és a dir, el Senyor (v. 1). Els pronoms que acompanyen els verbs, a diferència del TM (3a persona singular, referits a la vinya o al terreny fèrtil), van en 3a persona del plural, referits als israelites. Per tant, és clar que el Senyor actua en favor dels membres del seu poble. El verset és una caracterització generalista «historitzada» de l'actuació de Déu i de la resposta d'Israel.

mateix joc de paraules. L'important, en qualsevol cas, és que el Targum emplaça en l'ambient del temple.

Els verbs hebreus són traduïts segons la imatge que el targumista té de l'acció de Déu, és a dir, acció d'elecció (cf. v. 1; TgEx 19,5-6; TgSl 80,9-11).⁶³ Ara es fa explícit que el signe de l'elecció és el temple. La Tosefta compara el «temple» a una torre, i «l'altar», a un cup (Tos Suk 3,15; Tos Meil 1,16, dos textos on se cita Is 5,2).⁶⁴ Aquesta imatge de rerefons permet de traduir l'hàpax hebreu «cavar a fons la terra» per «santificar». L'arrel $\text{pr}^{\text{v}}\text{en}$ arameu significa «anell». És l'adorn que una persona porta com a signe de la seva dignitat o el segell reial (cf. Gn 38,18; 41,42; Is 3,21; Est 8,2). Fa pensar en les anelles de l'altar (Ex 25,26-27; 28,23-24; 37,13-14). Segons Nm 31,50 s'ofereixen anells i altres adorns com a expiació.⁶⁵ Hi ha de rerefons la concepció que Déu, amb la seva acció, ha segregat el seu poble, donant-li una dignitat específica davant les altres nacions. Tampoc no sorprèn, veient el context, que el verb del TM, que indica l'acció de «recollir les pedres», tingui per al targum el sentit d'«honorar». El verb hebreu $\text{pr}^{\text{v}}\text{en}$ pràcticament s'usa sempre amb el sentit d'«apedregar», especialment aplicat contra qui blasfema o indueix a fer el mal (p. ex., Ex 8,22; Dt 13,11; 17,15; també 1Re 21,14-15). Dos textos s'aparten d'aquest significat: Is 5,2 i 62,10. Aquest últim text anuncia el retorn del poble a Sió; cal apartar les pedres del camí per a facilitar-ne el pas. El més interessant són els versets que vénen a continuació, en els quals el poble que arriba juntament amb el Senyor victoriós rep un nom nou: «poble sant», «rescatats del Senyor», «ciutat predilecta», «ciutat no abandonada». Tots són noms que recorden el v. 1 d'Is 5 i el

63. El TgEx 19,5-6 conté el terme «poble estimat» com en TgIs 5,1, i hi apareix el terme «santedat.» La menció dels sacerdots fa pensar en l'ofici del temple. T. MARTÍNEZ – M. PÉREZ, *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. II: Éxodo* (Biblioteca Midràsica 34), Estella: Verbo Divino 2011, p. 161. El TgSl 80,11 explicita que l'ombra del cep que el Senyor ha portat d'Egipte es refereix a l'ombra del temple sobre les muntanyes de Jerusalem, en paral·lel a la de les escoles de coneixement de la Llei. L. DIEZ, *Targum de los Salmos* (Bibliotheca Hispana Biblica 6), Madrid: CSIC Instituto «Francisco Suárez» 1982, pp. 267.345.

64. C. A. EVANS, «On the Vineyard Parables of Isaiah 5 and Mark 12», *BZ* 28 (1984) 83. La comparació del temple amb la torre ja es troba en 1 Hen 89,56.66b-67.73. Es refereix fonamentalment al segon temple. J. NEUSNER, *The Tosefta, Translated from the Hebrew, with a New Introduction*, vols. I-II, Peabody (MA) 2002, pp. 577.1542. RIBERA, *El Targum de Isaías*, 78. Raixí compara la torre i l'altar a l'alè de vida que el Senyor bufa en els narius d'Adam, alè provinent dels éssers celestials, i a la font de la saviesa respectivament. MIKRA'OT G³DOLOT, *The Book of Isaiah*, vol. I, 43. Cf. TgSl 80,11: temple i escoles d'ensenyament junts.

65. Raixí entén que el verb significa «encerclar amb una tanca» La idea és que el Senyor protegeix el seu poble amb una espècie de baldaquí, inspirant-se en Ez 28,14: el querubí d'ales esteses, vivint a la muntanya sagrada dels déus. MIKRA'OT G³DOLOT, *The Book of Isaiah*, vol. I, 41. Per una traducció de l'hàpax hebreu més adient a l'ambient agrícola: E. VIEZEL, «A Note to ויעקרו» (Isaiah 5,2), *ZAW* 123 (2011) 604-607.

context del v. 2.⁶⁶ M'inclino a pensar que el targum ha traduït per contrast amb el significat habitual del verb: en lloc «d'apedregar» per condemnar, s'enalteix («honora») el poble del Senyor: és a dir, se li dona un gran valor (arrel יקר). Aquest verb, que també significa «fer un regal» (per honorar algú), segurament al·ludeix al do de l'altar, que s'explica a continuació. Fins i tot es podria considerar una mena de sinònim de la «planta de raïm *escollit*» que el Senyor *implanta*. El Targum ha fet una traducció de la paraula hebrea «un bon cep» segons el sentit, aprofitant-ho per a subratllar encara més la idea d'elecció.⁶⁷ Però, implantar el poble es correspon, de fet, amb la construcció del temple enmig dels israelites i amb el do de l'altar perquè tenen a veure amb la identitat d'Israel. Aquesta identitat es concreta en la breu ampliació relativa a la funció de l'altar: «[També vaig donar-los el meu altar] per l'expiació dels seus pecats.»

La traducció de la resta del verset respon a la finalitat del temple i l'altar. «L'esperar» de l'amo de la vinya en el TM s'ha convertit que el Senyor «havia dit [manat] a Israel que fessin bones obres». Així s'ha al·legoritzat el terme «raïms». El terme «bardissar» es tradueix per un verb amb el seu complement: «Però ells han pervertit les seves obres.»⁶⁸ D'aquesta manera es manté la unitat dels dos conceptes: tot es basa en les «obres» que Israel realitza. És aquest «pervertir les obres» el que ha de ser expiat.

El que em sembla més interessant de tot és que el TgIs 5,2 centri l'expiació dels pecats en l'altar i no hi hagi indicis de l'expiació a través del sofriment o de l'ensenyament del Servent del Senyor (cf. Is 53,4-6).⁶⁹

66. A. GIGLIOLI, «Nuova Versione di "SQL" in Is. 5,2; 62,10», *RivBib* 15 (1967) 385-392 creu que el verb hebreu en *piel* no ha de tenir un sentit privatiu («recollir les pedres») sinó un sentit actiu: posar pedres per tal d'encerclar la vinya d'una tanca de pedra; és la tanca que més tard serà enderrocada (cf. v. 5). En el fons, la idea és la mateixa que alguns atribueixen al primer verb del v. 2 (עוק).

67. L'expressió גפן בחירה כמצב (com planta de raïm escollit) solament torna a aparèixer en TgJr 2,21. En certa manera el Targum d'Isaïes ja presagia aquí que les accions dels israelites no correspondran a l'honor rebut del Senyor.

68. En analitzar el TM ja he presentat les propostes de traducció de l'hàpax אשימב, que se sol relacionar amb l'arrel *fer malbé, podrir, fer pudor*.

69. TgIs 53,4-6: «Així, doncs, pels nostres pecats ell pregarà, i gràcies a ell seran perdonades les nostres culpes; se'ns considerava colpejats pel càstig de part del Senyor, i afligits. Però ell reconstruirà el temple que ha estat profanat pels nostres pecats, condemnat per les nostres faltes. Amb el seu ensenyament la pau es farà forta en nosaltres i perquè seguirem les seves sentències, els nostres pecats ens seran perdonats. Tots nosaltres érem com ovelles disperses, cadascú era a l'exili pel seu comportament. Però de part del Senyor hi havia la voluntat de no tenir en compte les culpes de tots nosaltres gràcies a ell.» Per al tema es pot consultar J. KIM, «Targum Isaiah 53 and the New Testament Concept of Atonement» [en línia], *Faculty Publications and Presentations* Paper 324. <http://digitalcommons.liberty.edu/its_fac_pubs/324> [= *JGRChJ* 5 (2008) 81-98] [Consulta: 21 juny 2014]. En les pp. 86-89 es veu que la tradició de la

					TM v. 3
בית	הא	להון	אימר	נבייא	Tg v. 3
					TM v. 3
ולא	אורייתא	מן	מכרו	ישראל	Tg v. 3
					TM v. 3
ירושלם	יושב	ועתה			TM v. 3
ירושלם	יתבי	זכען	למתב	עבן	Tg v. 3
					TM v. 3
		שפטו-נא	יהודה	איש	TM v. 3
דינא	כען	דינו	יהודה	אנש	Tg v. 3
					TM v. 3
		כרמי	יבין	ביני	TM v. 3
		עמי	מן	קדמי	Tg v. 3

Tg v. 3: Profeta, digues-los: «Vet aquí la casa d'Israel, s'han rebel·lat contra la Llei i no volen convertir-se. I ara habitants de Jerusalem i gent de Judà, jutgeu. Ara la causa judicial és davant meu contra el meu poble.»

El v. 3 comença amb un llarg afegit, introduït per una fórmula semblant a la del v. 1 (aquest cop en imperatiu, el profeta parla per ordre del Senyor). L'expansió explicita el pecat pel qual Israel hauria de presentar l'expiació: «La rebel·lió contra la Llei». Ara bé, interpreto que no es produeixen l'expiació i el perdó perquè «la casa d'Israel no es vol convertir». La mateixa formulació del verset es retroba en TgJr 8,5. La idea remet al TgPsJon Ex 34,7: el Senyor perdona els qui es converteixen a la Llei, però no justifica els qui no es converteixen.⁷⁰ En Is 5,3 la qüestió té major transcendència perquè hi ha la crida del profeta a la conversió (TgIs 1,16; 31,6; cf. TgJr 6,29).⁷¹ Per això ve aleshores la crida al judici. El Targum segueix literalment el TM en la primera part de la frase. Però la segona part de la frase

relació entre malaltia o patiment i pecat és antiga. El Targum explicita el sentit de l'expiació, seguint la fórmula de Lv 4,20, que el TM solament deixa implícita. Cf. 1Jn 2,12. En TgIs 53,5 es presenta una manera diferent d'expiació de la del v. 4, de caire clarament escatològic.

70. MARTÍNEZ – PÉREZ, *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. II. Éxodo*, 285: «[...] que guarda gracia y bondad por miles de generaciones, que absuelve y perdona las culpas y pasa por alto las rebeliones y expía los pecados, perdona a los que se convierten a la Ley y a los que no se convierten no los justifica; en el día del gran juicio castiga las culpas de los padres en los hijos rebeldes en la tercera y en la cuarta generación.»

71. RIBERA, *El Targum de Isaías*, 47: «La teología targúmica considera que la suerte histórica de Israel depende de su actitud hacia la Ley; por lo tanto el anuncio de la exigencia del arrepentimiento y de la conversión a la Ley se convierte en una realidad urgente con vistas al futuro personal y colectivo de los hijos de Israel.»

canvia lleugerament, «jutgeu entre jo i la meva vinya» esdevé anunci del judici que el Senyor ja té preparat (davant seu) contra el poble. Evidentment, el Targum vol evitar de fer pensar que algú pot fer un judici «entre el Senyor i Israel». La crida als jerosolimitans i als judaïtes és, en el fons, una apel·lació a la conversió, perquè l'imperatiu «jutgeu» significa «fer justícia a l'oprimit» (TgIs 1,17; TgJr 21,12) i té relació amb la pràctica de la veritat i la misericòrdia (TgZa 7,9; 8,16). L'expressió «la causa judicial és davant meu» (o «davant el Senyor») es retroba en TgOs 4,1; és l'acusació del Senyor contra el seu poble. També apareix en TgDt 19,17 per a determinar els judicis que cal celebrar en presència d'un sacerdot. Podria ben bé ser que el targumista d'Isaïes pensés en el temple com a lloc del judici, un judici davant el Senyor.

La «vinya», a partir d'aquest moment, sempre serà l'al·legoria del «poble».

Així, doncs, el targumista es veu en l'obligació d'explicar, tenint el temple i l'altar per a l'expiació dels pecats, com és que aquesta expiació no arriba. El poble perverteix les seves obres, es rebel·la contra la Llei i no vol convertir-se. La gravetat de la situació consisteix en el fet que s'està inutilitzant la funció del temple i l'altar, al mateix temps que s'altera l'estatus original dels israelites: el Senyor els ha santificat.

עוד	לעשות			מה	TM v. 4
עוד	למעבד	אמרית	טבא	מא	Tg v. 4
מדוע	בו	עשיתי	ולא	לכרמי	TM v. 4
מא דין	להון	עבדית	ולא	לעמי	Tg v. 4
ויעש		ענבים	לעשות	קניתי	TM v. 4
	טבין	עובדין	דיעבדון	אמרית	Tg v. 4
			באשים		TM v. 4
		עובדיהון	אבאישו	אנינון	Tg v. 4

Tg v. 4: Què més de bo vaig dir de fer encara al meu poble i no els [ho] vaig fer? Com és que vaig dir que fessin obres bones, però ells han pervertit les seves obres?

Es mantenen les al·legoritzacions ja vistes: «raïms» equival a «obres bones» i «bardissar» equival a «pervertir les obres». El verb «esperar» respon al manament del Senyor.

Tot el TM està contingut en el Targum. Però hi ha una breu expansió al principi del verset que transforma el sentit del TM, segurament en la línia del TgOs 7,16: «Una vegada i una altra es rebel·len contra la Llei, però no

(es poden basar) en el fet que jo hagi estat pervers amb ells; són com un arc que falla.» Faig dues remarques. La primera, el text juga amb el doble sentit del verb תּוּב: per una banda «convertir-se»; per l'altra, repetir». Com en TgIs 5,3 es parla aquí de la rebel·lió contra la Llei. Però la possibilitat de conversió està anul·lada per la insistència a rebel·lar-se. El text és ben irònic. La segona remarca recau sobre la possibilitat d'alguna raó que justifiqués la rebel·lió contra la Llei per part d'Israel. Aquesta possibilitat seria que el Senyor s'hagués mostrat infidel a la seva promesa, perjudicant clarament el poble. El TgOs 7,16 se serveix del verb באש per a descriure la possible actuació pervertida del Senyor. La pregunta inicial en TgIs 5,4 imita la idea d'Osees, però en mitiga la contundència per jugar amb la ironia. La pregunta «què més de bo vaig dir de fer encara al meu poble i no els [ho] vaig fer?» no parla d'alguna obra perversa del Senyor contra el seu poble sinó d'alguna promesa o manament benèfics (una Paraula bona). Si el Senyor hagués deixat de dur a terme la seva promesa, o hagués deixat de donar els manaments en bé del poble, potser aleshores ells tindrien raó de rebel·lar-se contra la Llei. La realitat és, i aquí hi ha la ironia del text, que els israelites sí que «han pervertit (זאביאש) les seves obres». No pas el Senyor.

את	אתכם		אודיעהנא	עתה	TM v. 5
ית	לכון	כען	אתחי	וכען	Tg v. 5
הסר	לכרמי	עשה		אשראני	TM v. 5
אסליק	לעמי	למעבד	עתיד	דאנא	Tg v. 5
פרץ	לבער	והיה		משוכתו	TM v. 5
אתרע	למיבו	ויהון	מנהון	שכינתי	Tg v. 5
	למרמס	והיה		גדרו	TM v. 5
	לדיש	ויהון	מקדשיהון	בית	Tg v. 5

Tg v. 5: Ara, comunico, ara a vosaltres el que faré al meu poble: retiraré la meva Presència d'ells i seran espoliats, enderrocaré els seus temples i seran trepitjats.

Tot el TM està contingut en la traducció del Targum. El Targum repeteix l'adverbi «ara» al principi, pel que fa a l'anunci de l'acció del Senyor; però l'acció tindrà lloc en el futur: «el que em preparo a fer» (= el que faré). Les accions són en primera persona, en comptes de l'infinitiu del TM. Les accions del Senyor tornen a ser interpretades al·legòricament com les del v. 2. El TM parla de la «palissada» d'esbarzers i del «mur» de pedra que envolten i protegeixen la vinya. Aquests elements són referenciats a la «Presència»

del Senyor i als «santuaris» dels israelites. S'ha creat un contrast entre Déu i el poble, a diferència del TM on tots dos elements formaven part de l'estructura de la vinya (el poble). El contrast és útil per a focalitzar el punt de mira: el temple i l'altar com a lloc d'expiació (cf. v. 2). La Presència del Senyor (שכינה) va estretament unida al temple. L'allunyament de la Presència és la retribució pels pecats d'Israel.⁷² D'on ve, però, que la «palissada» del TM s'hagi traduït per la «Presència» del Senyor? Probablement prové de Za 2,9: «Jo seré per a ella [Jerusalem], oracle del Senyor, un mur de foc al voltant, i em convertiré en glòria enmig d'ella.» El Targum parla aquí de la Paraula i de la Presència de la Glòria. La unió dels dos conceptes porta a creure que Paraula-Llei i Presència del Senyor no són diferents. En Ex 24,16-17 s'explica la conclusió de l'Aliança al Sinaí amb el compromís de seguir la Llei. La Glòria del Senyor, que és com un foc que crema (cf. el verb בער del TM), s'estableix en la muntanya i crida Moisès. Altres tradicions apunten al fet que la Llei surt de Jerusalem (cf. Is 2,2-3; més clar, Sl 43,3: la Llum i la Veritat porten el fidel al lloc on el Senyor té la seva Presència, la muntanya santa). Per tant, la Llei contra la qual el poble s'ha rebel·lat (Is 5,3) és el rebuig de la Presència del Senyor. A continuació el targumista ha traduït «el mur de pedra» del TM per «els seus santuaris», la qual cosa faria pensar novament en les ruïnes del temple de Jerusalem, del qual sols queda alguna paret mig dreta. I fa pensar també en la Llei, perquè amb el verb פּרַץ, «obrir una bretxa» i el terme «paret» es pot fer la metàfora de la Llei com un mur que protegeix; per tant, obrir-hi un forat seria tant com «escapar-se» de la Llei, és a dir, «transgredir-la».⁷³ La conseqüència és que, sense temple en funcionament i sense ningú complint la Llei, el poble queda «espoliat» i «trepitjat». Per al Targum és clar que això es va acomplir històricament amb la invasió assíria de Judà (cf. TgIs 10,6 l'únic lloc on es retroben junts els dos verbs de TgIs 5,5).⁷⁴ El Targum esmenta «l'enderrocament dels seus santuaris». La forma plural sorprèn i és poc habitual. Es considera que deu referir-se a les sinagogues, pel fet que la institució sinagoga s'associava al temple.⁷⁵ Al meu entendre, TgIs 5,5 posa sobre la taula una polèmica agra

72. RIBERA, *El Targum de Isaías*, 41: La Presència del Senyor és salvífica i protectora.

73. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrash Literature*, London – New York 1903, p. 215 (גדר), vol. II, p. 1237 (פרץ).

74. Però el TgMi 7,10 (el TM d'aquest text que l'he comentat anteriorment en relació a Is 5,5) ho refereix a Roma.

75. B. D. CHILTON, *The Isaiah Targum* (AB 11), Collegeville (MI): The Liturgical Press 1987, p. 11. Probablement en Ez 7,24 es refereix als santuaris idolàtrics d'Israel; potser també passa el mateix en el Tg2Re 19,23 (= TgIs 37,24 contra el rei Sennaquerib), llevat que es torni a fer referència a les sinagogues; però en TgEst 3,8 el plural es refereix clarament al temple destruït per Nabucodonosor.

de tipus històric i, sobretot teològic. La polèmica contindria acusacions d'haver buscat llocs o ambients alternatius per a l'expiació al marge del temple, ara que està en ruïnes.⁷⁶ El lligam que hem observat entre el Temple i la Llei em porta a creure que l'alternativa del temple s'ha traslladat a les acadèmies rabíniques, ja que elles s'erigeixen en transmissores d'halakà. Seria interessant d'esbrinar si hi ha tradicions segons les quals el compliment de la Llei expii els pecats. Jo desconec el tema. Em pregunto si He 10,1.11-12 no participa ja de la polèmica. He 10,1 afirma que «la Llei de Moisès és incapaç de portar a la plenitud els qui participen cada any en els mateixos sacrificis oferts una vegada i una altra». Més endavant (v. 11) dóna el següent advertiment: «Tot sacerdot oficia diàriament i ofereix moltes vegades els mateixos sacrificis, que són completament incapaços d'esborrar els pecats.» I acaba presentant Jesús (vv. 12-14), que «després d'oferir un únic sacrifici pels pecats, s'ha assegut a la dreta de Déu [...] Amb una sola oblació, ha portat per sempre a la plenitud els qui ara són santificats» (cf. TgIs 5,2). La idea que plana sobre tota aquesta argumentació és que la proliferació de llocs i d'espais per a l'expiació invalida l'expiació única (d'una instància única considerada com a «vàlida»).

L'ambient general descrit per TgIs 5,5 respon a la base bíblica de TgEz 39,28-29. Arribarà un moment que el poble reconeixerà que el Senyor és el seu Déu. Com que havien pecat contra ell els havia dut a l'exili; però ara, perquè s'han convertit els tornarà a reunir en el país i no allunyarà més la seva «Presència» d'enmig d'ells. El mateix lligam entre «conversió al compliment dels manaments» i «Presència» del Senyor es pot veure en Ne 1,9.

וְלֹא	זָמַר	לֹא	בְּתֵהּ	וְאִשִּׁיתָהּ	TM v. 6
וְלֹא	יִסְתַּעְדֹּן	לֹא	רִטְשִׁין	וְאִשׁוּיָהּ	Tg v. 6
וְעַל	וְשִׁית	שָׁמִיר	וְעֵלָה	עֵדֶר	TM v. 6
וְעַל	וְשִׁבִיקִין	מִטְלָלִין	וְיֵהוּן	יִסְתַּמְכוּן	Tg v. 6
עֲלִיוֹ	מִהַמְטִיר		אֲצוּהָ	הָעֵבִים	TM v. 6
עֲלִיהוֹן	יִתְנַבֵּן	דְּלֹא	אֲפַקִּיד	נְבִיאָא	Tg v. 6

76. Un exemple bíblic que fonamenti tal situació podria ser TgIs 22,19: «Però si la terra que us ha tocat en heretat és impura, travesseu cap al país de l'heretat del poble del Senyor on resideix la tenda del Senyor (דיי משכנא דיי), i rebeu una heretat enmig nostre. I no us rebel·leu contra la Paraula del Senyor construint-vos un altar rival de l'altar del Senyor, el nostre Déu.» Però en la resposta de les tribus de l'altra banda del Jordà solament es parla d'un possible altar per a holocaustos, ofrenes vegetals i sacrificis sagrats (v. 29). No es diu res d'expiació.

				מטר	TM v. 6
				נבואה	Tg v. 6

Tg v. 6: Els consideraré dignes de ser escampats [arreu], no seran assistits ni seran ajudats. Quedaran confosos i abandonats. Als profetes els encarregaré que no profetitzin damunt d'ells cap profecia.

El TM del v. 6 està tot contingut en el Targum. Continua l'al·legoria; continuen les accions del Senyor envers el seu poble. Són, a diferència del que passava en el TM, la conseqüència clara del que s'ha dit en el verset anterior. El poble, sense la Presència del Senyor i amb el Temple enderrocat, és *titllat* de poble «dispers», poble digne d'anar a l'*exili*; és un poble *bandejat*, a mercè d'un altre. Es descriu una desprotecció total; on abans hi havia una forta relació entre dues persones, ara l'una es desentén de l'altra (p. ex., TgJt 6,13; TgJr 12,7; també TgOs 2,5 com a conseqüència de la Presència del Senyor que es retira). La traducció del Targum ha estat possible, diria, gràcies a TgEx 23,11 i la proximitat dels verbs «esporgar» i «llaurar» que vénen a continuació en el TM. TgEx 23,11 conté la legislació sobre el setè any respecte als cultius: la terra no s'ha de treballar; els fruits que surtin espontàniament són per als pobres i per als animals. Dit d'una altra manera, el fruit de la terra es deixa en mans de Déu i de la seva benedicció. Anteriorment ja m'he referit a aquesta qüestió comentant textos paral·lels (Lv 25,3-4; 20-22) i altres que podrien representar millor l'ambient propi d'Is 5 (p. ex. Lv 19,23-25: els fruits de la terra promesa són considerats profans els tres primers anys; no es mengen). Penso que el pensament subjacent a TgIs 5,6 no és gaire diferent d'aquest: el poble ha de ser considerat *profà*.

Si realment el Targum tenia al cap la reflexió de TgEx 23,11 i Lv 19,23-25, aleshores encaixa bé el verb que ha traduït per «esporgar», i que li permet de mantenir el fil inicial del verset. L'arrel סעד significa «ajudar» en el sentit d'*assistir* algú, especialment en matèria de menjar o del necessari per a viure (cf. TgGn 28,20; 31,42 i molts altres exemples). El Targum d'Is 5,6 presenta una ironia que mostra la tergiversació que el pecat i el no desig de conversió d'Israel han provocat: la benedicció-providència de Déu ha esdevingut des-assistència.⁷⁷ El verb del TM «llaurar» s'hi escau perfectament, perquè l'arrel עדר en arameu significa «ajudar». El Targum, doncs, solament ha hagut d'adaptar-se al que l'audiència podia entendre en sentir el text hebreu. Usa aquí el verb סמך per a indicar que el poble ja no *rep suport* de part del Senyor, o que ja no *depèn* d'ell (vegeu en sentit positiu la

77. TgIs 28,13 encaixa perfectament aquí: Deixar de banda la pràctica de la Llei i tenir per poca cosa el temple comporta quedar a mercè dels pobles que desconeixen la Llei; Israel buscarà ajuda, però no la trobarà.

profecia messiànica de TgMi 5,2: l'ungit exercirà el seu domini sobre Israel; aleshores ells se li rendiran, quan la qui ha d'infantar infanti, i la resta de germans recolzaran en ells, en la casa d'Israel). El significat no és gaire diferent del que s'ha expressat en començar el verset: algú que et donava suport ara es desentén de tu. Crec que la part final del verset exposa la manera pràctica en què es mostra l'abandó del Senyor: ja no hi haurà més profetes profetitzant. La transformació del TM (*núvols, ploure, pluja*) en *profeta, profetitzar* i *profecia* no és estranya en el Targum. Més amunt hem vist la intertextualitat entre el nostre text i Dt 32,2. El TgDt 32,2 associa el profetisme a la pluja. Per a ser més exactes, s'hauria de dir que hi associa el profetisme de Moisès.⁷⁸ I encara és més precís afirmar que el profetisme de Moisès consisteix en l'ensenyament de la Llei; de manera que el punt clau en el text és el profetisme en tant que transmissor de la Llei i de la fidelitat a ella (cf. TgIs 6,8; 28,24; 43,22; 50,4).⁷⁹ La falta de profetes revela que el Senyor es desentén del seu poble.

El fragment del verset que queda es deriva de la pauta del conjunt. L'expressió del TM «hi creixien esbarzer i card» ha mutat en dos sinònims de la desempara: «Quedaran confosos i abandonats». El rerefons és el d'algú que ha sigut bandejat i no sap on va. Els dos termes es troben junts en TgDt 32,36; Tg2Re 14,26 i Jr 14,9. En els dos primers textos el Targum tradueix la fórmula hebrea «no hi havia ni servent ni lliure». Amb ella es vol transmetre l'absència d'ajuda per a Israel; el Senyor ho veu i surt en ajuda del seu poble, perdonant el mal que havia fet i el posava en perill. El text de Jeremies exposa el mateix: per què el Senyor, amb la seva ira, hauria de deixar el seu poble confós i abandonat? Només ell és capaç de salvar-lo, ja que la seva Presència és enmig d'ells. TgAm 7,2.5 va en la mateixa línia; davant l'amenaça del càstig diví el profeta intercedeix: el poble de Jacob no podrà resistir perquè és massa petit. La condició de «poble petit» és la que el Targum interpreta com a «poble confós» (cf. TgCt 1,7). El Senyor se'n desdiu i no compleix el càstig. Vistos aquests exemples, la força negativa de la descripció feta per TgIs 5,6 és encara més forta: el Senyor no reacciona disposant-se a perdonar, sinó just el contrari (cf. TgOs 9,17, on es veu tot el dramatisme del text que estudiem, perquè bona part de la responsabilitat del pecat d'Israel recau sobre els profetes que l'han desorientat).

78. Com que Is 1,2 comença d'una manera semblant a la de Dt 32,2, el Targum d'aquest darrer text agermana la proclama del profeta Moisès i la del profeta Isaïes.

79. RIBERA, *El Targum de Isaïas*, 49.79.

בית	צבאות	יהוה	כרם	כי	TM v. 7
בית	צבאות	דיו	עמיה	ארי	Tg v. 7
שעשועיו	נטע	יהודה	איש	ישראל	TM v. 7
דחדותיה	נצבא	יהודה	אנש	ישראל	Tg v. 7
משפח	והנה	למשפט		ויקו	TM v. 7
אנוסין	והא	דינא	דיעבדון	אמריה	Tg v. 7
		והנה	לצדקה		TM v. 7
מסגן	אינון	והא	וכו	דיעבדון	Tg v. 7
				צעקה	TM v. 7
				חובין	Tg v. 7

Tg v. 7: Perquè el poble del Senyor de l'univers és la casa d'Israel i la gent de Judà són la plantació de la seva joia. Vaig dir-los que practiquessin el dret i vet aquí [que] són uns opressors; [vaig dir-los que] practiquessin la defensa del demandant i vet aquí [que] ells han incrementat les culpes.

Tot el TM està contingut en el Targum. Hi ha petites ampliacions, però obeeixen a raons de traducció. S'abandona la funció explicativa del TM perquè la comparació d'Israel amb una vinya ja s'ha fet en el v. 1. Ara es reafirma la teologia de l'elecció, identificant qui és el poble del Senyor de l'univers i la plantació de la seva joia: «la casa d'Israel i la gent de Judà». És una afirmació que té gran valor en tant que identifica. Si es compara amb TgEz 34,29 es veu la diferència: el ramat-poble del Senyor, alliberat dels pastors que se n'aprofiten, rep la promesa que Déu li estableix una «plantació» eterna i ja no haurà d'anar «confós» de fam. La plantació implantada (cf. TgIs 5,2) és per a Ezequiel el do del Senyor al poble; gràcies al do rebut, Israel gaudirà de l'aliment que li han negat, i es veurà alliberat de la confusió (cf. TgIs 5,6). Per a Isaïes, Israel mateix és aquesta plantació. TgIs 17,10 s'acosta més a la sentència de TgIs 5,7. El poble ha abandonat la Paraula que l'assistia (cf. TgIs 5,6: el poble no rebrà assistència); això és comparable a ser una «plantació», però malgrat ser «escollida» (cf. TgIs 5,2) ha «incrementat» (cf. TgIs 5,7) les accions pervertides. El verset següent recorda que Israel va ser conduït al lloc on van ser «santificats» (cf. TgIs 5,2), i malgrat això van rebutjar la «conversió» (cf. TgIs 5,3). En conseqüència, ha arribat el dia de l'aflicció, el dolor és desesperant. El text està en perfecta sintonia amb el *Cant de la vinya*.

El paral·lelisme que el TM estableix jugant amb les paraules (משפט/משפח i מצדקה/צעקה) es perd en el Targum, que no es mostra interessat a

mantenir-lo. El Targum manté, això sí, la traducció que ja ha fet en els vv. 2.4 del verb hebreu «esperar», canviant-la per «dir (manar) que fessin». El Senyor n'és el subjecte i el poble n'és l'interlocutor. Per tant, el v. 7 personalitza el vocabulari del TM. Com que la possible al·legorització ja s'ha fet també anteriorment (raïms = bones obres // bardissar = pervertir les obres), ara el que fa el Targum és delimitar-ne el sentit i especificar-lo. Les bones obres corresponen a la «pràctica del dret» i a la «defensa» en el judici dels drets del demandant. Fent-ho així el text s'ajusta a l'exigència de TgIs 1,17, que se serveix del mateix tipus de vocabulari: «Apreneu a fer el bé, doneu sentències justes, *defenseu* la causa de l'oprimit (זכו דאניס), *ateneu amb justícia* (דין דינו) l'orfe, poseu en *pràctica* [actuant a favor de] (עבירו) l'acusació de la viuda.» Amb les reminiscències del vocabulari, el profeta denuncia l'incompliment d'aquelles exigències. En lloc de «practicar el dret» (יעבדו) la casa d'Israel i la gent de Judà s'han erigit en «opressors» (אנוסי); en comptes de «defensar la causa [de l'oprimit]» (יעבדו זכו) han incrementat les seves culpes. S'estableix, doncs, un contacte lògic entre la violència exercida pels opressors i la culpa incrementada en els judicis. Podem imaginar que s'acusa el poble de complicitat amb unes sentències que l'alineen amb els opressors per a aconseguir de condemnar l'oprimit (concretat en l'orfe i la viuda: cf. TgIs 1,23). El TgIs 1,17 ve precedit, en el verset anterior, per la proclama del profeta: «Convertiu-vos a la Llei.» En TgIs 5,3 ja s'ha puntualitzat que el poble s'ha rebel·lat contra la Llei i no s'està convertint. Com mostren nombrosos exemples, la pràctica del dret coincideix amb la pràctica de la Llei, perquè el «dret» (דין) són els decrets del Senyor, associats a les seves prescripcions (p. ex., TgEx 24,3; TgLv 18,4, etc.). En aquest sentit tenen importància textos com Dt 4,14 (i tots els que en depenen): Déu encarrega a Moisès que ensenyi al poble els decrets i les prescripcions que haurà de posar en pràctica en el país que el Senyor els dona. Ara bé, en TgGn 18,19 hi ha l'afirmació que Abraham manarà als seus fills i a la gent de casa seva després d'ell que guardin la conducta establerta en presència del Senyor, *practicant* la justícia i el *dret*, per tal que Abraham assoleixi els beneficis que el Senyor li ha promès. Aquest text és significatiu perquè reafirma el que s'ha certificat en TgIs 5,1. Si allí Israel és presentat com a descendència d'Abraham, i aquest mereix una lloança, és justament pels dons que el Senyor li ha concedit (v. 2). Com ja he comentat, Abraham és model a imitar en la seva conducta d'obediència als manaments del Senyor. Però hi ha més: Abraham és model per a Israel, perquè d'ell prové l'encàrrec de practicar el dret en presència del Senyor.

Per acabar, vull citar un altre text. En el v. 5 hem vist l'amenaça de la «destrucció dels temples». Comentava allí que el text posava de manifest una polèmica acusatòria contra qui volgués establir alternatives d'expiació

al marge del temple (citava en nota el TgJs 22,19). També es podria tractar d'una polèmica acusatòria contra les acadèmies rabíniques erigides fora de Palestina, allunyades de l'autoritat de Jerusalem. Penso que el v. 7, amb el record de l'ordre del Senyor de «practicar el dret», reforçaria aquesta segona opció. Es tracta del TgDt 17,11. En aquest text es diu: «La paraula de la Llei que t'hauran ordenat i el *judici* que t'hagin dit, *posa'ls en pràctica* (ועל דינא דיימרוך לך תעביד); no t'has d'apartar de la sentència que et mostrin, ni a dreta ni a esquerra.» La disposició estipula la manera d'actuar en cas que en una ciutat es presenti un incident a judicar entre sang i sang, entre plet i plet, entre erupció leprosa i erupció leprosa, i es produeixi disparitat d'opinió a l'hora de donar la sentència; aleshores cal acudir al lloc que el Senyor haurà escollit per a residir-hi; en concret, cal dirigir-se als sacerdots levites i al jutge que estigui en funcions en aquell moment. Ells establiran i ensenyaran la sentència del judici. Cal posar en pràctica la sentència (דינא) que ensenyin des d'aquell lloc que el Senyor haurà escollit per a residir-hi. Cal mirar de posar-ho tot en pràctica tal i com hagin ordenat (TgDt 17,8-10). És clar, per tant, que de cara a determinar l'autenticitat d'una norma de comportament segons la Llei, sobre algunes qüestions específiques, i quan hi ha diversos parers, solament val la potestat de Jerusalem. Del lloc que el Senyor ha escollit per a residir-hi, en brollen, com d'una mateixa font, el Temple i la Llei.

En definitiva, el Targum ha transformat el *Cant de la vinya* en un al·legat contra el poble d'Israel que no ha correspost adequadament a l'elecció per part del Senyor. L'elecció es manifesta d'una manera característica en la santedat del poble, que pot ser sempre restaurada gràcies a l'expiació dels pecats. Però aquesta capacitat expiatòria del Temple i l'altar queda anul·lada quan el poble es rebel·la i es resisteix a retornar a la pràctica de la Llei. Aleshores, el poble queda desemparat, orfe d'una paraula profètica que li segueixi mostrant el camí. Més enllà de l'acusació general es detecta una acusació particular del targum contra el menyspreu envers el Temple, ja que segurament han proliferat llocs o instàncies prenent assegurar l'expiació. El targum insisteix, per tant, en la necessitat de posar en pràctica el dret, és a dir, la Llei, seguint els dictàmens de l'autoritat del Temple. No és estrany que el targum del *Cant de la vinya* s'arrogui per dues vegades (vv. 1.3) l'autoritat profètica. Abans ja hem comentat els afegits on «el profeta» és qui pren la paraula. Ara som en condicions d'incorporar-hi una reflexió posterior. És justament gràcies a aquests afegits que el targumista ofereix la seva part més creativa respecte del text bíblic. El rol de la paraula profètica que ja no arriba perquè la Presència del Senyor s'ha retirat (v. 6) és suplert, en certa manera, pel targum. De manera que és el targumista qui revela la situació en què es troba el poble actualment i qui l'ànima a

mantenir-se novament fidel.⁸⁰ El profeta-targumista que parla és un tannaïta que fa propaganda per a la reconstrucció del Temple. Així presenta la seva visió teològica del Messies a través de la imatge del fruit, és a dir, les obres bones que equivalen a la pràctica de la Llei / el dret. El Messies referà la vinya, santificant novament el poble escollit i propiciant el retorn de la Presència del Senyor.⁸¹

CONCLUSIONS

El *Cant de la vinya* (Is 5,1-7) es presenta com una unitat pròpia polifacètica. Ho demostren els nombrosos hàpaxs que s'escampen al llarg del breu text. Però també té un caire polifacètic en el seu missatge. La meva argumentació persegueix mostrar una explicació alternativa a la comunament acceptada, és a dir, la que considera el text com una paràbola judicial a semblança de 2Sa 12 (paràbola de l'ovella). A part que el paral·lelisme estructural entre 2Sa 12 i Is 5,1-7 no sempre encaixa bé, hi ha dos punts que són decisius: la qüestió de l'autoinculpació, que en Is 5, 1-7 no veig enlloc (de fet, la vinya o el seu referent no intervé activament mai en el judici), i la qüestió de la imatge de Déu que es desprèn del text en interpretar que l'amo destrueix totalment, amb una violència fora de tot raonament, la vinya, simplement perquè aquesta no ha donat el fruit esperat. El mateix text propicia, amb dades suficients, un enfocament diferent. Estirant el fil d'aquest enfocament s'arriba a copsar l'experiència vital del profeta.

El primer graó de l'enfocament que faig consisteix a fonamentar una comprensió adequada de la crida a jutjar que fa el v. 3. L'anàlisi ha permès d'individuïduar dues facetes. La primera és que el judici s'enfoca més com un moviment de defensa de la vinya que no pas de condemna. La segona és que el profeta s'identifica com a jutge, de la mateixa manera que s'ha identificat amb l'amo de la vinya. Per tant, el profeta es presenta, d'alguna manera en públic, per a repensar i reorientar la seva missió. Es pot entendre, en conseqüència, que el Cant a l'amic estimat és realment un cant amorós perquè busca la millor manera de defensar la vinya que ha decebut les expectatives (vv. 1-2). En el fons, aquí és on s'opera el judici, però en un sentit nou. La política agrària oficial va fer un tomb considerable al llarg del segle VIII aC per tal d'augmentar la producció i així mantenir ben actiu

80. P. V. M. FLESHER – B. CHILTON, *The Targums. A Critical Introduction*, Waco (TX): Baylor University Press 2011, pp. 175-176.

81. *Ibid.*, 181.184.192.

l'intercanvi comercial amb els països del voltant. La realitat, ironies de la política, és que tot plegat ha estat un fracàs.

La ironia del text, tal i com l'exposo, corrobora la interpretació del v. 4 com a sorpresa-lamentació en lloc de veure-hi un sentit judicial condemnatori. Dedueixo que el profeta ha refusat d'adherir-se a la nova política agrària i comença a sentir-se profeta en la novetat social que li toca de viure. El profeta arriba al punt culminant de la seva *crisi* personal i es pregunta per la raó primordial del seu esperar fruits. La seqüència de verbs, iniciada en el v. 2, sofreix una aturada en els vv. 5-6, marcada pel canvi de temps verbal. Així s'ha passat de la descripció al comentari. Són, doncs, accions que descriuen la situació passada o contemporània, no pas les accions futures. Per això té sentit pensar que els vv. 5-6 responen a la sorpresa-lamentació del v. 4. En quin sentit, però? En el sentit que el profeta no es limita a preguntar-se si hauria pogut fer alguna cosa més. La pregunta important és la que es dirigeix a ell mateix: quina raó tenia per a esperar fruits? Vist fredament, la resposta hauria de ser: no tenia raó d'esperar fruits! Per això, el profeta inicia la replantació de la vinya (un tornar a començar). La conseqüència és que el profeta es manté a l'espera, tot i que aleshores s'imposa el canvi imprescindible i fins aleshores imprevisible: l'acció del profeta serà també, i sobretot, l'acció del Senyor (v. 7). Hi ha aquí una mena de manifestació del Senyor de l'univers reconegut com el Déu d'Israel. Aquella gent a la qual es dirigia el profeta, aquella gent amb la qual el profeta volia adaptar-se a la nova situació —viscuda com un fracàs—, són la vinya-plantació d'aquest Déu. Aleshores emergeix una dimensió de la pregunta, feta anteriorment, que sorprèn: en realitat, què esperava el profeta? És legítima aquesta pregunta, perquè el v. 7 no canvia el subjecte. La resposta penetra fins al fons. Esperava el fruit de la vinya (vv. 3.4); la realitat és que esperava la justícia del Senyor. No l'ha vista però la reivindica, en el doble sentit que la reclama, per una banda, i que la veu necessària, per l'altra. S'irrita i crida per l'absència de justícia del Senyor. Aquest és el sentit que dono al v. 7.

Un bon context per al *Cant de la vinya* és la crisi personal del profeta. La crisi devia tenir lloc al final del regnat d'Ozies, durant el de Jotam (al qual Isaïes ni menciona) i, després, el del rei Acaz. La disposició actual dels cc. 5-12 seria la representació contextualitzada de la crisi del profeta. La crisi situa el profeta en el repte de la vocació. El *Cant de la vinya* fa de pont. Recull el que ha estat el missatge profètic fins a aquell moment: la condemna de l'actuació del poble i, especialment dels seus dirigents que han devorat la vinya del Senyor (Is 3,13-15). Per això Is 5,1-7 pot ser interpretat en línia condemnatòria. Al mateix temps, el *Cant de la vinya* projecta la missió profètica endavant. És el preludi de la vocació del profeta en el sentit

més pregon, esdevinguda a la mort del rei Ozies (c. 6). Davant el Senyor de l'univers omplint amb la seva Glòria el Temple i tota la terra, el profeta pren consciència que la decisió que ha pres —desmantellar la vinya per a poder-la replantar— el supera i s'ha de sustentar en una bona base. No és perquè sí que el profeta s'identifica, en la seva vocació, amb el poble: ell és un home de llavis impurs que viu enmig d'un poble de llavis impurs. Però el profeta és purificat per a poder ser cridat. La culpa queda esborrada. El poble, no serà purificat també, igual que ell? El *Cant de la vinya* queda amarant, des del moment de la vocació, per un pla de purificació. L'acció requereix el seu temps. No té sentit plantar una vinya de bell nou i esperar immediatament que doni fruit. De moment el poble ha de quedar devastat, però en renaixerà un rebrot.

Qualificaria el *Cant de la vinya* de paradigma vocacional o d'itinerari vital. La gestió de la guerra siroefraïmita i de la posterior invasió assíria eleven el fracàs al punt àlgid. Ni Jotam ni Acaz no se n'han sortit. Hi ha el perill que Judà acabi com Samaria? Pot ser una pregunta a fer-se. En qualsevol cas, la temptació principal ve d'Assíria i de la seva proposta de gaudir de fruits bons i abundants d'una manera ràpida, en un bon país que ell donarà (Is 36,16-18). El rei d'Assíria planteja de «fer la pau amb ell», és a dir, de rendir-se. Però també Is 27,2-6 planteja de «fer la pau» amb el Senyor, per a obtenir la seva protecció. O sigui, que Israel ha de decidir qui l'ha de protegir. En aquest ambient, la promesa feta al rei Ezequies (Is 37,30-31) és altament significativa. La situació canviarà aviat. De moment no es poden sembrar els camps, però aviat es tornarà a plantar vinyes, a collir-ne fruits i a menjar-se'ls. Més encara, la nova realitat va més enllà d'un poble (els supervivents) que gaudirà novament dels fruits que ha plantat. Això serà tan sols un signe del focus al qual s'ha de prestar tota l'atenció: el poble serà la planta que dona fruits! Aquest focus il·lumina el profeta en la reorientació de la missió.

El TgIs 5,1-7 va en aquesta línia i l'aprofundeix. La ironia augmenta a través de l'ús que fa el targum de la teologia de l'elecció d'Israel. La purificació de la vinya es perfila en la doctrina de l'expiació del pecat. El Senyor és magnànim amb el seu poble en construir el temple enmig del seu poble i en donar-los l'altar de l'expiació. Tot amb tot, el targum no es mostra preocupat pel culte sinó per la pràctica de la Llei. El benefici que el poble ha rebut de part del Senyor és refusat amb rebel·lia. A l'hora de la veritat el poble, amb les seves accions tergiversades, no s'aprofita dels bons fruits que el Senyor li ha concedit ni en gaudeix. Es deixa entreveure, aleshores, que el poble ha preferit «altres temples». Amb això es postula que la gravetat del comportament d'Israel és més que refusar la pràctica de la Llei manada pel Senyor ja des de l'exemple d'Abraham. La gravetat que es denuncia és la de

pretendre viure gràcies a unes «obres (bones?)» manades per «algú altre». Fent aquesta denúncia el targum es manté estrictament fidel al missatge del text bíblic: buscar la protecció solament en el Senyor.

Joan Ramon MARÍN I TORNER (acabat en data 29-07-2014)
 C/ Mossèn Jacint Verdaguer, 151
 08830 Sant Boi de Llobregat (Baix Llobregat)
 Catalonia – Spain

Summary

An approach to the Song of the Vineyard (Isa. 5.1-7) is adopted in this article that is somewhat different from the usual approach: the text is viewed as a judicial parable. Indeed, the study begins with the call to judgement which is emitted in the Song (v. 3). Judgement has to be understood as a call to a defence, rather than to a threat of punishment and the announcement of its execution. In examining the meaning of the judgement, this change of approach brings with it the discovery of the personal engagement of the prophet (v. 4). The overall impression is that the Song of the Vineyard reflects a crisis in the prophet's mission, a crisis that will be made explicit in the account of Isaiah's calling (ch. 6). From that point, once the prophet is thoroughly purified, he will be ready to collaborate with the Lord in the purification of the people. The actions with regard to the vineyard (Isa. 5.5-6) are undertaken with a view to purification. The prophet complains and cries out because he was hoping for the Lord's justice which seems not to be coming (v. 7). But it is a complaint that takes the form of a song of gratitude, that is, a song of love (vv. 1-1). The image of God that the text portrays is one of the Lord watching time and again, with justice, over Israel/Judah. Only from the Lord of the universe, their God, can the prophet and the people hope for truly effective action. In developing the theme, the Targum points in the same direction.