

# LA TORÀ ESCRITA I LA TORÀ ORAL EN EL SEGLE I dC

Enric Cortès

## Summary

The article seeks to answer the question whether or not the value of the Oral Torah was placed by the Pharisees on the same level as the written Torah in the first century AD. After an examination of the relevant texts of Philo and Josephus, the author explains the point of view of Neusner-Sanders-Boccaccini. There follows a critical analysis on the “proofs” presented by Sanders (derived principally from the Mishnah, the Tosefta and some Talmudic texts), together with the rebuttal of Hengel-Deines. The article concludes that, in spite of the main criticisms levelled against the view of Neusner-Sanders, we can nevertheless endorse their thesis: Judaism of the first century AD does not seem to recognize the value of the oral Torah as being on the same level as that of the written Torah.

**Key words:** Written Torah, oral Torah, pharisees, Josephus, Philo of Alexandria, customs, ancient traditions, Mount Sinai, halakha, targum Neophiti, sapiential literature, New Testament.

**Paraules clau:** Torà escrita, Torà oral, fariseus, Flavi Josep, Pilo d'Alexandria, costums, muntanya del Sinaí, Moisès, halakhà, targum Neófiti, literatura sapiential, Nou Testament.

## 1. INTRODUCCIÓ

Els evangelis parlen molt de fariseus, saduceus, mestres de la Llei, escribes, sovint a l'entorn de qüestions que podríem anomenar de moral o d'ètica. Eren importants per al judaisme del segon Temple, encara que fossin en realitat quasi sempre sobre usos inveterats, prescripcions de l'antigor, tradició dels pares (o lleis innovadores); ho eren perquè s'hi involucrava a vegades —directament o indirecta— el text bíblic de la Torà..., i de l'obediència a aquesta en depenia la salvació en últim terme.

Els problemes que s'hi plantegen són diversos i de difícil solució, a vegades impossible. Posem per cas, hi havia tradició oral (*torah shebe'al peh*)

ENRIC CORTÈS,  
«La Torà escrita i la Torà oral en el segle I dC»,  
en *Salvació i salvacions en els escrits bíblics i postbíblics*  
(ScrBib 17, Barcelona: ABCat – FTC – PAM 2018, pp. 127-162)

entre els fariseus?, en els saduceus? Aquesta tradició oral, si hi era, s'entenia (conscientment o inconscient) com comunicada per Déu a Moisès a la muntanya del Sinai? I abans que tot: què és tradició oral? Aquí entendrem la «lleï oral» (TorO) en el seu sentit restringit: «*lleis* que no es troben en la Bíblia», copiant l'expressió de E. P. Sanders.<sup>1</sup>

Per als exegetes del NT, majoritàriament, aquestes preguntes tenien una resposta clara i indiscutible fins fa relativament poc: la tradició oral (en mans quasi exclusives dels fariseus del segon Temple) era de facto la interpretació de la Torà escrita per Moisès a la muntanya del Sinai tal com es manifesta en els diversos usos i costums, prescripcions dels avantpassats, tal com s'han anat manifestant en el transcurs del temps de forma variada i canviant. Aquestes interpretacions —usos i costums diversos— foren donades ja a Moisès al Sinai junt amb el text canònic bíblic, i per tant mantenen la mateixa vàlua cronològica i teològica que el mateix text revelat. No perquè els exegetes del NT entenguessin que així era la realitat, sinó perquè la descrivien d'aquesta manera els investigadors del judaisme rabínic tannaïta i amoraïta, avalats per múltiples expressions de la *guemarà* dels Talmuds, els targums i midraïm de tota l'Edat Mitjana, expressions garantides pels rabins de l'època moderna i contemporània. Fins al punt que s'ha de reconèixer que aquesta doctrina halàkhica ha sigut el pal de paller de tot el judaisme *ortodox* de l'antigor, del passat i del present.

Però aquesta visió de la vàlua de la tradició oral en temps de Jesús ha anat perdent pes a partir d'uns últims estudis prou seriosos. Ja el 1950 M. Smith la va qüestionar.<sup>2</sup> Seguiren en aquesta línia diversos autors, com ara

1. La cursiva també és d'ell, en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*. London – Philadelphia: SCM Press – Trinity Press International 1990 99. Sanders té dues altres obres de pes prèvies (de les que manllevarem material al llarg de l'article): *Jesus and Judaism*. London: SCM Press 1985; *Judaism. Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*. London: SCM Press 1992. En la seva obra sobre el Jesús històric (*The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Press 1993) no es toca el tema pròpiament. (En castellà: *La figura històrica de Jesús* (Ágora), Estella: Verbo Divino 2005). Tampoc en la seva última obra sobre sant Pau, *Paul. The Apostle's Life, Letters and Thought*. Minneapolis: Fortress Press 2015, ni en la seva obra cabdal del 1977 (*Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM Press).

2. Encara que solament uns cinquanta anys després, el 1972, en ser relançada per J. Neusner, va començar a ser operativa entre els investigadors. Un bon resum de la posició de M. Smith, en D. GOODBLATT, «The Place of the Pharisees in the First Century Judaism: the State of the Debate», *JSJ* 20-[1989]13): nega que el fariseisme constituís el «judaisme normatiu»; no tenien control real sobre el govern o sobre el poble; sobre la importància dels fariseus les fonts de Flavi Josep divergeixen i *De Bello Judaico* (*Guerra jueva*) és la més fiable; *Antiquitates Judaicae* (*Antiguitats jueves*) és apològica: per adoctrinar els romans en els anys posteriors al 70 a favor dels fariseus i.e. a través de qui s'havien de relacionar amb els jueus.

J. Neusner,<sup>3</sup> W. D. Davies<sup>4</sup>, G. Boccaccini<sup>5</sup> i sobretot E. P. Sanders<sup>6</sup> en diversos dels seus estudis.<sup>7</sup> Un breu resum de com ha vist la qüestió Sanders (i abans, J. Neusner) ens endinsarà en el moll de la qüestió.

És un fet que Flavi Josep «descriu» els fariseus com els millors exegetes del temps (Bell. 1,110 i paral.) en contraposició a la metodologia saducea i essènia. Ells coneixien que certes exegesis/conclusions de la Torà per a la praxi eren discutibles i inconsistents (com les dels saduceus, cf. Tos San 7,7). Probablement en el cas dels saduceus era perquè ho volien basar tot en l'Esriptura (no acceptaven res més que la Torà). Però el fariseisme acceptava també les seves pròpies tradicions, usos i costums transmesos pels pares que ni es trobaven en l'Esriptura ni n'eren conclusions. Per això podien continuar «posant el dia el sentit» del text bíblic sense que de facto recorreguessin al text sagrat. Els bastaven les pròpies tradicions canviant al llarg del temps. Haurien pogut salvar la cara dient que les tradicions, els usos i les costums fariseus havien estat revelats des del cel als pares (com feien els de Qumran), però no ho diuen. Prefereixen restar en la corda fluixa de les tradicions variables que, tot i ser-ho, eren santes i bones per a ells (i és clar que desitjaven que ho fossin també per a tota la societat). Això no exclou que algunes (o bastants?) de les seves *interpretacions* les poguessin considerar de la mateixa vàlua que el text sagrat. Però quan introduïen innovacions clares al text bíblic (p. ex., la de l'*erub* del dissabte) certament que n'eren conscients: eren conscients que innovaven quan davant dels nombrosos textos de la Torà que manen de rentar-se (*raḥas*) en cas de contreure impuresa legal, conclouen que hom s'ha d'immergir en l'aigua i per tant detallen com han de ser els banys rituals i quines qualitats ha de tenir l'aigua. Aquest tipus d'interpretacions o ampliacions, per més sagrades que les consideressin, sempre eren a un nivell inferior del text bíblic. D'altra banda, fora dels casos en què tingueren plens poders polítics, com a l'època de Salomé Alexandra, no s'entestaven pas perquè tothom les obser-

3. Encara que aquest autor tan prolífic ha canviat d'opinió diverses vegades sobre el tema.

4. *Jewish and Christian Studies* 1984 p. 8 (citat en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 110). Abans havia dit que els fariseus per fer rellevant la Llei per a tota la vida «accepted both, the written Law and the the oral Law, which was its fence, as authoritative», *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: University Press 1966, 426.

5. G. BOCCACCINI, «Targum Neofiti as a Proto-Rabbinic Document: A systemic Analysis», pp. 256-258, en D. R. G. BEATTIE – M. J. McNAMARA (eds.), *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, Supplements for the Study of Judaism (Supplement Series 166), Sheffield: Sheffield Academic Press 1994.

6. A qui últimament (entre altres) segueix J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. IV: *Ley y amor*, Estella: Verbo Divino 2010 (2009) 61.64, (n. 44).68; i ibíd., vol. III: *Compañeros y competidores* (2003) 331-336.

7. Sobretot en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 97-130.

vés... Semblantment quan es veien obligats, en els sacrificis que oferien al Temple, a tenir en compte les lleis saducees, no devien pas pensar que el seu gest envers el Temple era una transgressió.<sup>8</sup>

## 2. ELS TEXTOS DE FILÓ I FLAVI JOSEP

Les aportacions que fan tant Filó d'Alexandria com Flavi Josep al tema (els usos i costums jueus no s'identifiquen en vàlua a la Torà escrita [TorE]) són importants. Vegem-ho en detall.

### 2.1. Filó d'Alexandria

*Hypothetica (Hipotètiques)* 7,6: «A més d'aquestes hi ha multitud d'altres coses que pertanyen als costums no escrits (ἀγράφων ἔθῶν) i institucions, o que estan contingudes en les mateixes lleis (κὰν τοῖς νόμοις αὐτοῖς)».

Filó ha estat parlant dels diversos tipus de transgressions del decàleg, p. ex., de la llei del *qorban* derivada del text bíblic (?) respecte a l'esposa, el fill o els súbdits del monarca (*Hypoth.* 7,1-5): només el sacerdot pot anul·lar-la. La legislació sobre el *qorban* a Filó és indubtablement més estricta del que s'acostumava a Palestina. Filó cita molta casuística (maltractament d'animals, obligació d'ajudar-los quan es refugien a casa teva, separar una esposa del seu marit encara que hom en sigui propietari per compra legal, etc.: «Tals accions les vigila Déu i les venja», 7,8-9). Filó ha distingit molt bé aquells casos (provinents de la Torà escrita) que són «assumptes més importants i seriosos», d'aquests que són «coses petites i casuals».

En tot cas, en *Hypoth.* 7,6 el llenguatge per diferenciar les lleis escrites dels costums és ric: es tracta d'usos, costums, o del que es deriva (com?) de les mateixes lleis (escrites). Sovint es dona també com prova *Hypoth.* 6,9: «Així que tant si (el que ell els digué) arriba a ells pel propi raonament o ho han sentit d'una font sobrenatural, mantenen que tot això eleva a Déu [...] no han canviat ni una sola paraula d'allò que ell va escriure (τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγραμμένων), sinó que més aviat suportarien de morir un miler de vegades, més que acceptar qualsevol cosa contrària a les lleis i els costums (τοῖς ἐκείνου νόμοις καὶ ἔθεσιν) que ell els ha ordenat». La citació no em sembla diferenciar prou clarament el text escrit bíblic dels costums o usos. Sigui com sigui, és clar que la nostra versió de τοῦτο ἅπαν εἰς τὸν θεὸν ἀνάγειν (*tot això eleva a Déu*)

8. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 125-129.

debilita el text com a prova..., però em sembla millor que no pas la versió que s'ofereix en la col·lecció Loeb: «(they held) it all to come from God».

Pel que respecta a la nostra argumentació, el text de *Hypoth.* 6,9, doncs, em sembla neutre.

*De specialibus legibus (Lleis especials) 4,149-150*

Context: l'autor cita el precepte bíblic sobre els llindars dels camps que no es poden remoure. Això no s'aplica solament als camps i propietats sinó també als costums no escrits enlloc i que els ancians han dictat des de l'antigor:

<sup>149</sup> Perquè els costums són lleis no escrites (ἔθνη γὰρ ἄγραφοι νόμοι), decrets (δόγματα) dels homes de l'antigor, no inscrits en esteles ni en fulls de paper (que poden ser) destrossats per les arnes, sinó (inscrits) en les ànimes d'aquells que són participants de la mateixa ciutadania. <sup>150</sup> Perquè els infants han d'heretar dels pares, a més de les propietats llegades, costums ancestrals, en els quals foren educats i amb els quals han viscut ja des del bressol, i no han de menysprear-los perquè no han estat transmesos per escrit (παρόσον ἄγραφος αὐτῶν ἢ παράδοσις). Car aquell que obeeix les lleis escrites (τοῖς ἀναγραφεῖσι νόμοις) no pot ser lloat convenientment ja que actua sota necessitat i per la por del càstig. Però aquell que persevera fidelment en els (preceptes) no escrits (τοῖς ἀγράφοις), mostrant amb llibertat la virtut, és digne de lloança.

La diferència en vàlua és clara: la dignitat/lloança per als últims, els que observen no el que està escrit, sinó els costums i lleis ancestrals.

*Legatio ad Gaium (Ambaixada a Gaius) 115-118:*

Context immediat: parlant de la veneració/prostració davant Gaius diu que tothom la fa, excepte els jueus perquè obeeixen totes les lleis, fins i tot les més petites perquè estan instruïts així des de la infantesa en les lleis sagrades i també en els costums no escrits. Encara que tothom veneri Gaius sobre manera, ells acceptarien la mort com si fos la immortalitat mateixa per evitar de sotmetre's a la destrucció de qualsevol de les seves tradicions ancestrals; així com si d'un edifici es tragués la més petita peça de la base, les parts que fins ara semblaven fermes, col·lapsarien [...] així passa amb això, estan disposats a morir, evitant de sotmetre's a destruir qualsevol de les seves ancestrals tradicions, fins i tot la més petita; i aquí no es tracta pas d'una petita peça, sinó de la deïficació d'un home.

Traducció: parlant del poble jueu diu: «ensenyats, com ells foren, podem dir, fins des del bressol, pels seus pares, tutors, instructors i pels de rang molt superior (καὶ πολὺ πρότερον)<sup>9</sup> en les lleis sagrades *i fins* en els costums no escrits (τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἐπὶ τῶν ἀγράφων ἔθῶν) per a reconèixer Déu u, Pare i Fautor del món».

La importància d'observar fins la més petita de les lleis, *ja que per ella estan disposats a donar fins i tot la vida*, no implica que la tradició dels pares valgui tant com la llei escrita: Filó fa simplement una apologia de la totalitat de la vida ètica del seu poble (en contraposició als pagans i als seus dirigents), és perfecta en tot. El text s'ha de llegir, evidentment, a la llum del que es diu en *Spec.* (suara citat) on no es fa apologia de la qüestió.

D'altra banda, és bo tenir en compte l'èmfasi de Filó en la instrucció: quatre són els grups de persones que la duen a terme: els pares, els tutors (pedagogs), els instructors i els de rang molt superior; no es diu qui són aquests últims, podrien ser els tribunals locals, més o menys regularitzats, que en tant que imparteixen justícia defineixen la halakhà, i, doncs, ensenyen el text bíblic i els usos.

Per l'argument que ens afecta, per tant, Filó diferencia molt bé entre «Lleis sagrades (escrites)» i els usos: «en les lleis sagrades (escrites) *i fins* en els costums no escrits».<sup>10</sup>

## 2.2. Flavi Josep

Presenta la mateixa visió de la qüestió en *Ant.* 13,297:

Els fariseus trameteren (παρέδοσαν) al poble certes regulacions (νόμιμά τινα) provinents dels seus avantpassats (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) que no estan escrites en les lleis de Moisès (οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις), les quals per aquesta raó són rebutjades pel grup saduceu, que manté que solament aquelles regulacions que estan escrites (νόμιμα τὰ γεγραμμένα)<sup>11</sup> han de ser considerades vàlides, però que aquelles que provenen de la tradició dels pares (τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων) no necessiten ser observades.

9. Seguim en aquesta expressió el text de la Loeb («and by the far higher authority») que remet a la seva nota sobre *Flacc.* 10; allí cita paral·lels adients de Filó.

10. La Loeb tradueix simplement: «and also the unwritten customs».

11. La traducció de Loeb afegeix: «(in Scripture)».

Se n'ha donat dues interpretacions:

a/ els saduceus tenien lleis suplementàries, però les posaren per escrit. Els fariseus eren els únics que tenien Torà oral (TorO). (Aquesta interpretació no té en compte el que es diu dels Saduceus en lín. 3-4; en lín. 4-5 s'interpreta que «estan escrites» vol dir «estan escrites [en qualsevol lloc, no solament en la Torà] sinó també en el seu *Llibre de Decrets*».<sup>12</sup> P. Schäfer és partidari d'aquesta interpretació. Però és contra el sentit obvi de Flavi Josep: és impossible que el segon «escrites» signifiqui quelcom diferent del primer «escrites».<sup>13</sup> Flavi Josep diu simplement que els saduceus rebutjaven les tradicions farisees perquè no estan escrites en la Torà (*Ant.* 18,16: «Els saduceus mantenen que l'ànima desapareix amb els cossos. No creuen que s'hagi d'observar de cap manera (res) sinó les lleis (ἢ τῶν νόμων)», s'entén *escrites*).

b/ L'opinió dels saduceus, no té cap importància. És correcte parlar de TorO i limitar-ho als fariseus perquè són els que determinaven l'halakhà i els que manaven.<sup>14</sup>

L'opinió (tal com s'explicita tant en a/ com en b/) és molt comuna i veu el seu suport ferm en *Ant.* 18,17, que és certament una objecció seriosa:

12. El «llibre dels decrets» dels saduceus, ספר גזירות, (*Midraix Taan* al final, i cf. Ket 13, 1 v.l.; Ket. 105a) contenia, pel que sembla, les seves tradicions, regulacions i usos jurídics extrems (o no) de la Torà. Eren la seva tradició oral, que ells mateixos, però, no sembla que la consideressin de la mateixa vàlua que el text escrit de la Torà. La raó era que hom no s'havia engatjat a complir-la per vot, com havien fet la gent del temps d'Esdres i Nehemies respecte a la Torà escrita (Ne 10,1-30). D'una banda, doncs, fou una col·lecció que quedà closa i estancada, no la posaren al dia... La vivència religiosa d'ordenar el dia en dia segons la Torà escrita no formava de cap manera part dels seus anhels, simplement feien les coses noves que ordenava l'autoritat civil a la qual bàsicament respectaven, sovint per interès. D'altra banda, per la seva excel·lent adhesió al text escrit (seu i del Pentateuc —cf. com exemple Mak 1,6—) restaren sempre aliens i oposats a les innovacions farisees, cosa que no nega que en moltes qüestions pràctiques (calendari, immersions per a la purificació, licitud de guerra defensiva en dissabte etc.) seguissin, com tothom, molts usos multiseulars del segon Temple. Cf. J. Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*. New York: Ktav Publishing House 1973, 35-39. Pel que fa a la licitud de la guerra de defensa en dissabte (una innovació clara respecte a la Torà escrita de Moisès, però que accepta tot el judaisme, excepte Jub 50,7-12) vegeu les aportacions i correccions a Sanders de MEIER, *Un judío marginal*, vol. IV, 63-64. *Ant.* 14,2,4 atribueix aquesta halakhà a la «lleï de Moisès». Però S. MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition Critical Study*, Boston – Leiden: Brill (1991) 2001, en p. 98 (i passim) explica bé els diversos usos de *nomos* en Flavi Josep que en els sumaris de *Ant.* «contain many departures from the letter of the Mosaic Law as we know it», cf. *Ant.* 3,213; 224-286; 4,196-301; Apí 2,150.163. 190-219.

13. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 99-100. Vegeu també el bon comentari al text de Flavi Josep en J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Part Three, «Conclusions». Leiden: Brill 1971, 164; i sobretot MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 217-245.

14. És l'opinió expressada per M. D. HERR en la mateixa EJ «Oral Law». Semblantment *ibíd.*, M. MANSOOR, «Saducees».

Són pocs els homes que coneixen aquesta doctrina (la dels saduceus); però són gent de l'estatus més elevat (μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι). Però no aconseguen pràcticament res. Perquè quan obtenen un càrrec, involuntàriament i per força procedeixen aleshores segons el que el fariseu diu (δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει) perquè, si no, la multitud no ho toleraria.<sup>15</sup>

Molts prenen, doncs, aquest text tal com sona i obliden els casos en què Flavi Josep parla del poder dels summes sacerdots sobre la nació, *Ant.* 20, 251, i en els que els menciona com supervisors de les coses de la Torà i de les activitats del dia en dia, *Apió* 2,187 (i cf. en la mateixa línia Diodor de Sicília 40,5: són guardians de les lleis i els costums); s'obvia el que passa en molts relats de Flavi Josep: excepte des del 76 aC al 67 aC (Salomé Alexandra) els Fariseus no juguen pràcticament cap rol en la història de Flavi Josep; aquesta és la impressió que hom té llegint relat rere relat. És l'aristocràtic poder sacerdotal qui té el control (excepte sota Herodes) i no s'hi segueixen les ordres dels fariseus. Llegir doncs *Ant.* 18,17 tal com sona és oblidar el context general i, sobretot, el moment en què escriu Flavi Josep, i.e. quan vol realçar el poder fariseu —cap als 90— perquè entén que aleshores ja dominen el judaisme *tout court*,<sup>16</sup> pensen Neusner-Sanders.

De fet, del 6-41 dC i del 44-66 dC els grans sacerdots són els que governen; del 41-44 dC Agripa II és rei i no té per què obeir els fariseus, la TorO dels fariseus. Els fariseus només mostren cert poder puntual ocasionalment:<sup>17</sup> l'any 20 i el 4 aC i el 6 dC, eren presents en els tumults d'aquells anys, però això no vol pas dir que controlessin la situació. És ver que el control fariseu

15. S'ha de citar també com donant suport a *Ant.* 18,17, Yom 19b, on un saduceu diu al seu fill: «Fill meu, encara que nosaltres som saduceus, tenim por dels fariseus». Però segur que la citació s'ha d'avaluar com a retroprojecció del poder total i absolut que anaren tenint els fariseus a partir de finals del s. I. Com passa amb molts altres textos del Talmud del mateix tarannà. Igual s'ha de dir de les lleis farisees de la menstruació que, segons Nid 33b, seguirien els saduceus.

16. Totalment en contra Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees*). Per ell la frase de *Ant.* 18,17 és l'afirmació d'un fet que sap greu i al qual Flavi Josep es resigna. De cap manera indica una valoració en positiu del fariseisme, que no es veu per enlloc en les obres de Flavi Josep, l'aristòcrata. Més aviat els culpa de la pèrdua del poder asmoneu. Vegeu pp. 248-260. També els culpa de falsa profecia o profecia usada sols per a fer mal a la casa d'Herodes (274). D'altra banda les afirmacions que normalment es prenen en Flavi Josep simplement com lloanca dels fariseus (com ara que eren experts en exegesi bíblica o que eren piadosos, ben llegides volen dir sols que eren *vistos com experts* i com *gent piadosa* (ibid.)

17. En contra, entre altres, J. SCHAFER, *The Pharisees*, cap. 13, en HORBURY, W. – DAVIES, W. D. – STURDY, J. (eds.), *The Cambridge History of Judaism*. Volume Three. *The Early Roman Period*, Cambridge: University Press 2001 (1999) 419ss. L'autor segueix l'obra de R. DEINES, *Jüdische Steingefässe und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischer Reinheitshalacha zur Zeit Jesu* (WUNT, II/52), Tübingen: Mohr Siebeck 1993, 17-18 i 244-245.



apareix en alguns resums de Flavi Josep, però aquests semblen presos del text de Nicolau de Damasc del qual depèn a vegades Flavi Josep. Nicolau de Damasc sembla haver subratllat aquest influx fariseu no precisament per parlar de la seva força, sinó per subratllar-la en negatiu i dir que la seva força era per al mal i que s'exercia a través d'Alexandra Salomé o de les *done*s de la cort d'Herodes.<sup>18</sup> Segurament Flavi Josep pren aquests resums en positiu, però això ho fa molt més tard dels esdeveniments i en contradicció amb el seu relat de la història en general (Bell.) on no surten els fariseus o a penes. Les coses s'expliquen potser si, com fa temps s'ha indicat, tenim en compte l'evolució de l'apreciació de Flavi Josep sobre els fariseus. Quan Flavi Josep escriu les *Antiquitates*, cap els 90 dC, era ja prou clar que els fariseus eren i continuarien essent (destruït el Temple, l'hàbitat poderós del saduceisme) els que portarien la direcció i el poder espiritual i social dins del judaisme.<sup>19</sup> Flavi Josep es fa fariseu<sup>20</sup> i s'apunta, com tenia costum, al cavall dels vencedors (que, des del seu punt de mira jueu, no eren solament els romans). Llavors llegeix en positiu els resums sobre els fariseus de Nicolau de Damasc. És el que pensen Neusner-Sanders.

18. Cf. *Ant.* 13, 417 i *Bell.* 1,110s. Cf. el seriós estudi de D. SCHWARZT, «Josephus and Nicolaus on Pharisees», en *JSJ* 14.2 (1983) 158-167. 170 i la resposta de GOODBLATT, «The Place of the Pharisees», 17-18.

19. Dit d'una altra manera: si comparem alguns continguts del final de la seva *Vita* (significativament absents en *Bell.*) veurem que han de ser interpretats en clau d'apologia de cara al rabinat fariseu que va creixent en prestigi a Yabne. P. ex., explica perquè marida una captiva —tot i tenir-ho prohibit com a sacerdot—: li ho ha manat l'emperador Titus, que també li ha fet do dels llibres del Temple (*Vita* 417-419.426) que *devotament ell ha pogut preservar*. Pot veure's altres exemples en COHEN, SHAYE, J. D., *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Leiden: Brill 1979, 146-148; GOODBLATT, «The Place of the Pharisees», 19; R. E. BROWN, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro*, vol. 1, Estella: Verbo Divino 2005, 434-437.

20. No sembla que se'n faci de jove, als 19 anys, tot i el que ell mateix diu a *Vita* 12: «Havent viscut amb ell (Bannus) tres anys, i havent amb això satisfet les meves ànsies, jo vaig retornar a la ciutat». Si el que intenta dir és que «vaig retornar a la ciutat i em vaig fer fariseu», el relat és incoherent. Ἡρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἰρέσει κατακολουθῶν s'ha de traduir per «vaig començar a ocupar-me de la vida pública seguint l'escola dels fariseus». La manera com Flavi Josep seguí l'escola dels fariseus s'ha de determinar pel context: fer concessions a la doctrina farisea en la vida pública (que no implica ser fariseu). Hom no podia entrar en la vida pública sense fer-les, creu Mason. Cf. l'estudi de S. MASON en *JJS* 40/1 (1989) 31-45. I vegi's sobretot del mateix autor *Flavius Josephus on the Pharisees*, 342-356 i 370-371. Tradicionalment, però, s'ha cregut que Flavi Josep es presenta com fariseu perquè ho fou sempre o perquè se'n feu als 19 anys, segons *Vita* 12. D'aquesta opció de Flavi Josep als 19 anys en parlà entre molts altres J. NEUSNER, «Josephus's Pharisees», *Ex Orbe Religionum* (Festschrift G. Widengren), Leiden: E. J. Brill 1972, 226; per ell és un fariseu que al final ofereix als romans que el millor per a governar els jueus era a través dels fariseus. Tot i això creu que els fariseus sols actuaren políticament els primers 50 anys del s. I (242-244).

Per tant, *Ant.* 18,17 no és decisiu per a qüestionar l'argumentari que des dels 1950 es va obrint camí, encara que amb dificultats.<sup>21</sup> Tampoc són suficients, per les raons que s'acaben de mencionar, els paral·lels *Ant.* 13,297 i 18,12.15.<sup>22</sup>

### 2.3. *Vàlua de la TorO vs. TorE*

Repensem finalment la vàlua de la TorO vs. TorE a la llum del que últimament ha escrit G. Boccaccini.<sup>23</sup> Segons ell, el valor que els investigadors han atorgat a la Torà com a preexistent i cooperant de la creació (partint del mateix rabinisme talmúdico-midràixic) no es tan antic com s'ha vingut suposant. No és anterior al segle II dC. Però seria massa llarg entrar en detalls sobre la qüestió<sup>24</sup> i, d'altra banda, això no és necessari per al nostre intent. Sí que volem assenyalar que segons ell també el Tg Neófiti és testimoni que contradiu la igualtat de vàlua del text bíblic i de la tradició oral;

21. P. ex., les assenyalades en l'estudi de M. Hengel i R. Deines (entre altres) que comentarem a continuació.

22. «Els fariseus redueixen el propi estàndard de vida sense donar cap concessió al luxe. Segueixen la regla d'allò que la seva doctrina ha seleccionat i transmès (παρέδοκεν) com a bo. Considerant que s'ha de lluitar per la guarda d'aquelles coses que (els ancians) volgueren dictar-los. Mostren respecte i deferència als seus ancians, i no s'alcen irreflexivament contradient les seves propostes [...]. 15 Per aquestes coses influeixen molt en la gent; tot el sagrat, en les pregàries i en la realització dels ritus, obtenen que es faci segons les seves explicacions. Tan gran és llur excel·lència, de la qual les ciutats donen testimoni per la seva devoció als més alts ideals tant en la manera de viure com en la parla».

23. «Targum Neofiti as a Proto-Rabbinic Document: A Systemic Analysis», pp. 254-263, en BEATTIE – McNAMARA (eds.), *The Aramaic Bible*, 254-263. Id. «The Preexistence of the Torah: a Common Place in second Temple Judaism, or a Later Rabbinic Development?», en *Henoch* 17 (1995) 344-350.

24. Sobre el tema vegeu BOCCACCINI, «The Preexistence of the Torah», 331-336, 338-343 i 348: la Torà de Moisès no es veu com preexistent en Sir ni en Bar 3,9-4,4; tampoc en Filó; ni en *Jubileus*; només ho trobem en la literatura rabínica, a la segona meitat del s. II dC; TgN —que l'autor considera d'aquesta època— és un testimoni especialment interessant en tant que, tot i parlar de tres coses preexistents (la Torà, el jardí de l'Edèn, i la Gehenna), no atorga el rol de co-creadora del món a la Torà sinó a la Saviesa (TgNGn 1,1). En TgN la Torà és preexistent, però encara no ha reemplaçat, com farà la literatura rabínica, la Saviesa (p. 345-346). Els primers escrits cristians rebutjaran del tot l'equiparació en vàlua de la Torà amb la Saviesa, la connexió total (de Jesús) serà amb la Paraula, el Logos (Jn 1), amb l'Esperit de Déu (2Co 3,17) la Saviesa i el Poder de Déu (1Co 1,24); Tertul·lià —en el seu *Contra Iudaeos* (2,9) de la segona meitat del s. II— testimoni del pensament rabínic de l'època, afirma, contra el que feia Justí, que la Torà és preexistent a Moisès: «La Llei de Déu ja existia abans de Moisès [...] per primera vegada en el Paradís». Teòfil d'Antioquia (s. II) quan explica la creació mescla les dues col·laboracions, la de la Saviesa i la seva «sagrada paraula» (*Ad Autolyicum* 2,10). S'ha de col·locar, doncs, la idea de la preexistència de la Torà de Moisès a la segona meitat del s. II i no abans.

aquest targum no té en compte aquesta igualtat (sí els altres targums);<sup>25</sup> en el Neófiti no existeix la Torà oral, però sí que la Torà escrita es veu com a preexistent, TNGn 3,24; no és, però, encara cocreadora, TNGn 1,1.<sup>26</sup> El Neófiti no ha substituït encara *del tot* la Saviesa preexistent i cocreadora (com farà el rabinisme posterior al tercer terç del s. II dC) per la Torà mosaica. De fet en *Abot* —segurament introduït posteriorment al gruix primitiu de la Mixnà, a mig s. III o encara després— la Saviesa com a cocreadora és reemplaçada per la Torà mosaica: «(la Torà) és l'instrument preciós amb què el món fou creat» (Ab 3,15).

### 3. L'ARGUMENTACIÓ DE SANDERS: LA TORO NO IGUALA EN VÀLUA LA TORE

Boccaccini doncs, des d'una òptica diversa —la sapiencial i targúmica— ve a reforçar l'argumentació de Neusner/Sanders. Han tingut, però, bastants opositors: P. Schäfer, P. J. Tomson,<sup>27</sup> S. Stern,<sup>28</sup> M. Hengel - R. Deines<sup>29</sup> etc. L'anàlisi d'aquests dos últims investigadors ens ajudarà a aprofundir en la qüestió. Abans, doncs, d'exposar la crítica d'aquests dos estudiosos, vegem com Sanders intenta argumentar la seva pròpia tesi. Comença amb un grup de textos que volen provar que *les paraules dels escribes són inferiors a la TorE*.<sup>30</sup> (§ 1 a/-d/ i k/)

§ 1:

a/ Orl 3,9:

סֵפֶק עֲרֵלָה, בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אָסוּר, וּבְסוּרֵיָא מִתֵּר, וּבְחוּצָה לְאֶרֶץ יוֹרְד וְלוֹקֶת, וּבְלִבְד שְׁלֵא יִרְאֲנוּ לֹקֶט. כִּרְם נְטוּעַ יֶרֶק, וְיֶרֶק נִמְכָּר חוּצָה לוֹ, בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אָסוּר, וּבְסוּרֵיָא מִתֵּר, וּבְחוּצָה לְאֶרֶץ יוֹרְד וְלוֹקֶט, וּבְלִבְד שְׁלֵא יִלְקוּט בְּיַד. הֶחֱדָשׁ, אָסוּר מִן הַתּוֹרָה בְּכֹל מְקוֹם. וְהָעֲרֵלָה, הַלֵּבָה. וְהַפְּלֵאִים, מִדְּבָרֵי סוּפְרִים<sup>31</sup>

25. BOCCACINI, «Targum Neofiti as a Proto-Rabbinic Document», 259-260.

26. «Des de l'inici (la Paraula de) el Senyor amb saviesa creà i perfeccionà els cels i la terra».

27. En *JSJ* 22 (1991) 276-283.

28. En *JJS* 43 (1992) 307-310 (especialment 309-310),

29. «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees», *JTS* 46 (1995) 1-70

30. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*. London: SCM Press-Philadelphia: Trinity Press International 1990, 115-130.

31. «Si hom dubta si un fruit és d'un arbre incircumcís, en terra d'Israel està prohibida (la seva menja), però a Síria, permesa. Si un es troba fora d'Israel, pot baixar (a l'hort) i comprar (el fruit) només que no vegi com l'hortolà el cull. Si en una vinya creixen llegums i fora d'ella es venen els llegums, a Israel està prohibit, però a Síria es permet. A l'estranger hom pot baixar i

Dt 22,9<sup>32</sup> (que és el text del qual es parteix) parla de sements d'altra mena plantades en una vinya, a *Israel*, no parla de la Diàspora. Però els escribes n'amplien la vigència, el significat, a la Diàspora (segurament perquè volen evitar la despoblació del país en temps difícils). Això no es dona el nom de Torà, ni halakhà, sinó *dibre sofrim*, paraules dels escribes, categoria clarament inferior. L'halakhà expressa una segona categoria. Es tracta de la prohibició de menjar dels arbres incircumcisos o impurs (perquè en els tres primers anys estaven prohibits; al quart, el fruit era consagrat al Senyor a Jerusalem i al cinquè se'n podia menjar [Lv 19,23-25]). El text bíblic parla explícitament del país en què entraran, però l'halakhà ho estén a la Diàspora, permetent de menjar-ne allí (encara que amb certes restriccions). Segons un text del Talmud aquesta halakhà vol dir costum antic, lleis del país.<sup>33</sup> Torà és el que surt de la interpretació de l'Esriptura, però no lleis que s'hi afegeixen o que van contra el sentit obvi d'aquesta mateixa. Aquestes últimes lleis, *dibre sofrim*, són clarament inferiors. En canvi, els nous fruits són prohibits (abans que s'hagi ofert l'*omer*, el lliurament dels primers fruits) arreu: això és Torà, Esriptura; aquesta prohibició arreu és segurament treta de la interpretació un xic forçada, diu Sanders, de Lv 23,14. Però els autors del text mixnaic ho podien clarament deduir del final d'aquest v. 14: מִשְׁבְּחֵיכֶם מִכָּל («on sigui que habiteu»). No es veu, doncs, que sigui forçada.

b/ Par 11,4-5:

כָּל הַטְּעוֹן בִּיאַת מִים מִדְּבַרֵי תוֹרָה (...) אָסוּר עַל בִּיאַת הַמִּקְדָּשׁ (...) וְחֻכְמִים אוֹמְרִים (...)  
 אִם בָּא אֶל הַמִּקְדָּשׁ, בֵּין לִפְנֵי בִיאָתוֹ בֵּין לְאַחַר בִּיאָתוֹ, חֻכְבֵּי  
 כָּל הַטְּעוֹן בִּיאַת מִים מִדְּבַרֵי סוֹפְרִים (...) חֻכְמִים [אוֹמְרִים] (...) אִם בָּא אֶל הַמִּקְדָּשׁ, בֵּין  
 לִפְנֵי בִיאָתוֹ וּבֵין לְאַחַר בִּיאָתוֹ, פְּטוּר<sup>34</sup>

En el cas d'impuresa contreta per transgressió d'un precepte de la Torà, hom no pot entrar en el Temple. El qui hi entri, tant si és abans com si és

---

agafar-los, només que no ho faci amb la pròpia mà (que el venedor li ho doni). Els fruits nous estan prohibits per la Torà arreu. El que es diu respecte als arbres incircumcisos, és halakhà. I el que es diu de les sements diferents, són preceptes dels escribes»

32. «No plantis a la teva vinya coses diferents, perquè no quedi consagrat a Déu el fruit de la vinya amb la sement que has sembrat».

33. BM 7,8, citació referenciada per H. Albeck en n. de la Mixnà editada per l'Institut Bialik, Jerusalem <sup>3</sup>1969. Una altra explicació talmúdica: és halakhà de Moisès al Sinai.

34. «Tot aquell necessitat de fer el bany d'immersió per precepte de la Torà (...) té prohibit d'entrar en el Temple (...). Els savis diuen (...) si entra al Temple, sigui abans de la seva immersió sigui després d'ella, és culpable. 5 Tot aquell necessitat de fer el bany d'immersió per precepte dels escribes (...) els savis (diuen:) si entra al Temple, sigui abans de la seva immersió sigui després d'ella, no és culpable»

després de la immersió, és culpable. En canvi, si la impuresa és per transgressió dels preceptes dels escribes, qui entri en el Temple, abans o després de la immersió, no és culpable. Així doncs, no observar les paraules dels escribes no és transgredir.

c/ i d/ Toh 4,7.11:

Els vv. mencionen molts casos concrets que, partint de la legislació farisea (p. ex., respecte l'aigua pouada que cau en el bany ritual i que *el pot* invalidar),<sup>35</sup> són susceptibles d'oferir dubtes; en tals casos es declaren automàticament purs, seguint el tarannà general del fariseisme de facilitar les coses als qui volen complir. Es dona per entès que en els casos en què el dubte fos sobre legislació bíblica explícita no es faria una declaració similar.

e/ i f/ Tos Nid 9,14:

Sanders menciona «e i f» perquè, tot i que es tracta d'un sol text, conté dos casos diversos: 1. la impura, la que té la regla, la que acaba de donar a llum etc. que tenen impuresa només segons dictàmens dels escribes, aquests casos no fan el santuari i les coses sagrades impures perquè la seva impuresa deriva solament de les paraules dels escribes, שאין טומאה אלא מדברי סופרים.

2. El cadàver d'un gentil no transmet impuresa a qui el porta perquè la impuresa d'aquest cadàver és només fruit de l'opinió dels escribes, שאין טומאתו אלא מדברי סופרים.

El contingut és similar al que acabem de veure en c/ i d/.

g/ Tos Taan 2,6 (paral. Tos Yeb 2,4):

Les paraules, l'halakhà dels escribes, necessiten més cobertura o suport (חזוק) que les de la Torà.

Tos Taan 2,6: «perquè aquests (els dissabtes i les festes) tenen el seu origen en l'ensenyament de la Torà i les ensenyances de la Torà no necessiten suport, חזוק (...), però aquests dies (els de dejuni indicats en Taan 2,8) tenen el seu origen en l'ensenyament dels escribes i aquest necessita suport, חזוק».

35. Sobre aquesta qüestió i les implicacions que té de la tradició oral popular es pot veure E. CORTÈS: «El poble i la transmissió de la revelació en la literatura rabínica», *EstFr* 104 (2003) 193-211.

Igual en el paral·lel Tos Yeb 2,4.

h/ Tos Ed 1,5:

Les paraules de l'Escriptura han de ser aplicades estrictament, מחמיר; les dels escribes, amb indulgència, מיקל.

Tenim aquí una dificultat: es tracta només de l'opinió *d'un rabí* que introdueix tema nou en la reglamentació general que s'acaba d'exposar: quan es consulta un rabí sobre pureses, si la resposta és que la cosa és impura, no se n'ha de consultar un altre; si el rabí decideix que és pura, no s'ha de consultar un altre; si dos rabins es contradiuen, se'n pot consultar un tercer, si es té a mà; si no es té mà, se segueix l'opinió més estricta. A aquest dictamen general s'afegeix l'opinió de R. Yehošua' b. Qorḥah (s. II) que introdueix nova temàtica: és o no una halakhà que implica ensenyaments de Torà? En cas afirmatiu, s'ha de seguir l'opinió més estricta; en cas negatiu (són ensenyaments dels escribes), hom segueix l'opinió més suau.

i/ Tos Par 11,5:

Sanders comenta: la impuresa aportada per un cadàver era gran i exigia segons ells (fariseus/rabins) arribar al més alt grau de purificació. Per això no en tenien prou amb la legislació rabínica (no tindria prou força o seguretat), sinó que hi aporten també la de la Torà. La reglamentació de la Torà es posa al costat de la dels escribes, però la raó és per reforçar el poder de la legislació rabínica en aquest cas. La Torà, doncs, té més vàlua que la legislació rabínica.

Però no sembla del tot clar. El text s'inicia així: «Qualsevol que s'hagi d'immergir en el bany, sigui per paraules de la Torà o bé dels escribes, abans de la seva entrada al bany, fa esdevenir impurs, per contacte directe o per transport, l'aigua de purificació, les cendres per a la purificació o el mateix que aspergeix amb aigua», כל הטעון ביאת מים בין מדברי תורה בין מדברי סופרים קודם לביאתו במים מטמא... I.e., tant si és la Torà la que prescriu el pas pel bany com si la causa del bany són les prescripcions dels escribes, abans de la seva entrada al bany fa impurs... Potser la Toseftà contraposa (o posa en paral·lel) ambdues legislacions. El que fa és simplement augmentar els casos de l'obligació de la immersió quan es tracta de tocament o transport d'un cadàver: tant els ordenats per la Torà com els manats pel rabinisme. Volen assegurar de totes passades que sempre la purificació serà màxima quan es tracti d'un cadàver.

j/ Tos Miq 5,4:

Són molts els casos en què la Torà prescriu la impuresa, p. ex., d'un animaló que ha mort en un vas. Però no en determina els detalls, p. ex., de la quantitat d'aigua necessària per «rentar-se» o bé de la grandària de l'animaló que hi cau. Això ho fa la legislació rabínica. És la casuística dels mínims exigits: per una carronya és la grandària d'una oliva i per un insecte, una lletia. El Talmud diu que aquestes especificacions, glosses o addicions al text bíblic tenen el seu origen al Sinaí.<sup>36</sup> Les halakhot d'aquesta mena que en la Tosseftà s'interpreten com *dibre sofrim*, en el Talmud són atribuïdes a Moisès, recorda Sanders. Són praxis rabíniques assentades *en algun lloc entre* la «interpretació» (que les faria de si iguals a la llei escrita bíblica si fossin del tot exegesis) i la «tradició». Sanders conclou<sup>37</sup> que, per tant, no tenim prova que els rabins o els fariseus del segle I veiessin les halakhot dels mínims com iguals en vàlua al text bíblic escrit, tot i que de facto les practicaven com vinculants, com veiem en Tos Miq 5, 4.

Però en tant que assentades *en algun lloc entre* la «interpretació» i la tradició, costa de concloure res en clar (cf. la crítica que veurem a continuació de M. Hengel – R. Deines).

k/ San 11,3:

חִמֵּר בְּדַבְּרֵי סוּפְרִים מִדַּבְּרֵי תוֹרָה, הָאוֹמֵר אֵין תְּפִלִּין, כְּדֵי לְעִבּוֹר עַל דַּבְּרֵי תוֹרָה, פְּטוּר. חֵמֵשׁ טוֹטְפוֹת, לְהוֹסִיף עַל דַּבְּרֵי סוּפְרִים, חֵיב:

S'aplica més rigor a les paraules del Savis que a les de la Torà. Si un diu: «No existeix el precepte dels tefil·lin (filactèries)» per a transgredir les paraules de l'Esriptura (עַל דַּבְּרֵי תוֹרָה), queda absolt. (Si un diu:) Hi ha cinc càpsules (en lloc de les sis reglamentades pels escribes), per a fer una addició a les paraules del escribes (עַל דַּבְּרֵי סוּפְרִים), és culpable.

És culpable de la transgressió que farà aquell que se l'escolti. La qüestió és purament pedagògica, no implica de cap manera que les paraules dels escribes siguin superiors: no hi ha perill que la mala transmissió de les paraules de la Torà sigui seguida (tothom les coneix), però si les paraules

36. En Yom 80a es discuteix molt sobre mínims; a vegades es diu que la seva halakhà ve del Sinaí, i a continuació s'intenta provar que els mínims es basen en el text escrit de l'Esriptura. El que vol dir que realment no ho podien provar apel·lant a l'Esriptura ni a una tradició coneguda; llavors es passa a una mena de joc dialèctic: «No sabeu d'on ve?, doncs jo sí: segur que Moisès ja ho sabia!»

37. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnat*, 117 i 124.

d'un tribunal o d'un Savi (admeses com halakhà) es tergiversen poden fàcilment ser seguides i així es pecaria contra l'halakhà dels escribes (cf. San 11,2).

Afegint aquesta halakhà de San 11,3 el rabinat no fa res més que posar en pràctica el seu propi precepte de fer una tanca a la Torà (afegir una halakhà per evitar la conculcació del manament rabínic (נְעִשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה, Ab 1,1).

l/ Tos Qid 5,21:

Comentant Gn 26,5<sup>38</sup> la Tosefta (ed. Zuckerman) conclou: מלמד שנגלו: מלמד שנגלו, «això ens ensenya que li foren revelades (a Abraham) les paraules de la Torà i les paraules dels escribes». Semblaria segons aquesta edició (mss. d'Erfurt i Viena) que les *paraules dels escribes* s'inclouen en les dues *Torot*. Però el text editat per S. Lieberman (ms. de Viena) conclou: «[...] això ens ensenya que la saviesa de la Torà i els detalls de la seva interpretació foren revelats»,<sup>39</sup> que és tota una altra cosa.

Sanders creu que la formulació del ms. de Viena és l'original i la del ms. d'Erfurt una correcció de copista, posterior. Però és clar que l'anàlisi profunda de crítica textual resta per fer, tot i que semblaria que té raó Sanders a primera vista.

En el § 2 Sanders cita uns altres textos rabínic per explicar què entenen per halakhà; no són pertinents per a la qüestió que ens ocupa, com ell mateix confessa. No comentem, doncs, a/-e/. Però sí que em sembla del tot pertinent f/ Ned 4,3.

§ 2:

f/ Ned 4,3:

El vot pel qual un es prohibeix d'obtenir beneficis dels béns d'un altre (4,2) no impedeix de poder-li ensenyar midraix, halakhot i agadot, però no pot instruir-lo en el text bíblic, וּמְלִמְדוֹ מִדְּרָשׁ, הַלְכוֹת וְאַגְדוֹת, אֲבָל לֹא יִלְמְדֵנוּ מִקְרָא.<sup>40</sup>

38. עֵקֶב אֲשֶׁר־שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלֵי יְוָשֶׁמֶר מִשְׁמֵרָתִי מִצֹּוֹתַי וְתוֹרָתִי

39. És la traducció de Sanders del text de Lieberman. J. Neusner, traduïnt el ms. de Viena (New York: Ktav Publishing House 1979), escriu: «[...] this teaches that to him were revealed the mysteries of the Torah in all their details».

40. Perquè s'acostumava a rebre una paga per l'ensenyament del text bíblic, no de l'ensenyament de la TorO, midraixos, halakhot i agadot, n. de H. Albeck i.l.



L'Escriptura, el text bíblic, és doncs superior a les halakhot rabíniques, midraixos i agadot.

g/ Tos San 7,7:

En un judici davant del tribunal «[...] si hom addueix una llei, הלכה, i (un altre) addueix una exegesi, מדרש, es fa cas, נזקקין, de la llei; si hom addueix una exegesi de l'Escriptura, מדרש, i (un altre) una agadà, הגדה, es fa cas de l'exegesi de l'Escriptura, מדרש; si hom addueix una exegesi, מדרש, i (un altre) un argument *a fortiori*, es fa cas de l'argument *a fortiori*; si hom addueix un argument *a fortiori*, i (un altre) un argument d'analogia, es fa cas de l'argument *a fortiori*».

És de raó pensar que מדרש aquí vol dir interpretació, cerca, d'un sentit no obvi, que s'extreu per *deras̄* de manera forçada, abusiva o controvertida del text bíblic. No s'al·ludeix pas a la interpretació òbvia de l'escrit bíblic com quelcom inferior a l'halakhà rabínica.

h/ Hag 1,8:

קָתַר נְדָרִים פּוֹרְחִין בְּאֵוִיר, וְאִין לָקָם עַל מַה שְּׁיִסְמְכוּ. הַלְכוֹת שֶׁבֶת הַגִּיגוֹת וְהַמְעִילוֹת, הָרִי הֵם פְּתָרִים הַתְּלוּיִן בְּשַׁעֲרָה, שֶׁהוּ מְקַרָּא מְעַט וְהַלְכוֹת מְרֻבּוֹת, הַדִּינִין וְהַעֲבֻדוֹת הַשְּׁהָרוֹת וְהַטְּמָאוֹת וְנִעְרִיּוֹת, יֵשׁ לָקָן עַל מַה שְּׁיִסְמְכוּ. הֵן הֵן גּוֹפֵי תוֹרָה:

Sobre diversos temes, diu aquesta mixnà, hi ha moltes halakhot que a penes tenen res en què recolzar-se (en el text bíblic), com és ara la dispensa dels vots. Són com muntanyes que pengen d'un fil. «Però les lleis civils, les relatives als sacrificis, a les pureses, a les impureses, i als incestos, tenen sobre què recolzar-se (en l'Escriptura). I elles són el cos de la Torà».

En els paral·lels Tos Hag 1,9 i Tos Erub 8,24 s'hi afegeixen les lleis de les valoracions, del *herem*, de les coses declarades sagrades, i el segon delme:<sup>41</sup> «Per elles hi ha sobre què recolzar-se, Escriptura abundant, exegesi i halakhot, poques (מדרש והלכות מעוטות). Diu 'Abba' Yose b. Hanin: «Aquests són els vuit temes essencials de la Torà, (constitueixen) el cos de les halakhot».

41. El segon delme deu ser un afegit; de fet és absent en l'edició de Lieberman, i sumarien nou; «vuit» és la suma correcta. Tot amb tot, el segon delme està també en Tos Erub 8,24, on es comptabilitza com si fossin vuit. En Tos Erub a continuació es diu, més correctament que en Tos Hag: «per elles hi ha sobre què recolzar-se, Escriptura abundant, exegesi i moltes halakhot (מדרש והלכות מרובות). 'Abba' Yose ben Hanin diu: aquests són els vuit temes essencials de la Torà, (constitueixen) el cos de les halakhot».

Encara que es podria defensar que el que diu la Mixnà anònimament al final era potser originàriament l'opinió de «Abba» Yose b. Ḥanin,<sup>42</sup> l'argumentació sembla sostenir-se. En aquests passatges, comenta Sanders, es parla de les halakhot, que són com part essencial de la Torà perquè en són la seva interpretació ben fundada i no «tradicions» afegides. Textos en què l'halakhà és la correcta interpretació de la Torà. No s'hi contraposen ni són considerades com quelcom diferent i d'igual vàlua, són el mateix: «són el cos de la Torà, גופי תורה, el cos de les halakhot, גופי הלכות».

k/<sup>43</sup> Tos Hag 2,9 (paral. Tos San 7,1):

Tos Hag 2,9:

Després d'afirmar que és la majoria la que imposa la seva opinió sobre el contingut d'una halakhà, quan aquesta es discuteix, s'afegeix que des del Sanedrí «la llei (הלכה) sorgí i s'escampà per tot Israel. Des del dia en què es barallaren (רבו) els alumnes de Xammai i Hil-lel —perquè (els deixebles) no subvingueren a totes les seves necessitats (dels mestres)— abundaren les dissensions a Israel, הירבו מחלוקות בישראל, i sorgiren dues *Torot*, נעשו שתי תורות» (ed. de Lieberman).<sup>44</sup>

El context fa veure clarament que aquestes *dues torot* no són pas la TorE i la TorO ans la diversitat d'halakhot entre les dues principals escoles del rabinisme del segle I aC – segle I dC. Per tant, les dues citacions (Tos Hag 2,9 i el paral·lel Tos San 7,1), malgrat les aparences verbals, no parlen del nostre tema. Però era lògic que Sanders se n'ocupés. No hem trobat, doncs, encara, conclou el nostre autor, que TorO equivalgui a TorE. Amb ell notem a la vegada que el llenguatge és hiperbòlic, i que *perquè (els deixebles) no subvingueren a totes les seves necessitats (dels mestres)* no descriu pas la raó de les dissensions, sinó l'interès dels mestres a ser servits.

42. Les paraules de R. «Abba» Yose (tannaïta de la cinquena generació) de fet, fan olor de refregit.

43. Sanders cita en i/ i j/ dos exemples més, sense comentari. Es tracta no de la comparació entre halakhà i text bíblic sinó entre halakhà i interpretació (mística o del gènere que sigui) de l'Esriptura en tant que contradiu el precepte rabínic. En aquests dos textos (Ab 3,11; 5,8) la comparació no és entre halakhà i text bíblic, sinó entre aquella i quelcom que no és el text bíblic. Ab 3,11: «aquell que reveli sentits de la Torà contraris a l'halakhà [...] no té part en el món futur».

44. L'edició de Zuckerman s'acaba amb הירבו מחלוקות בישראל. També el paral·lel Tos San 7,1 (en les dues edicions).

§ 3:

f/ Tos Pish 4,2 (4,12-13 en Lieberman):

La importància de la tradició és tan gran que sobrepassa en eficàcia halàkhica la lògica de l'argumentació rabínica. R. Hil·lel creu que la prohibició bíblica del treball en dissabte (i sacrificar els anyells pasquals és treballar) és superada pel manament igualment bíblic del sacrifici el dia de *Pesah*, perquè també es fa l'holocaust de cada dia al Temple encara que sigui dissabte, i el sacrifici pasqual supera clarament en importància l'holocaust diari. No s'accepta argumentació *a priori* d'Hil·lel. Per això a continuació addueix que ha rebut per tradició l'obligació de sacrificar l'anyell pasqual encara que s'escaigui en dissabte.<sup>45</sup> Només aleshores s'accepta el que diu el rabí. Aquesta tradició no s'ha de considerar quelcom afegit al text bíblic, perquè no fa res més que *interpretar* els dos preceptes, anul·lant-ne un el dia de Pasqua a fi que aquesta es pugui celebrar. La tradició aquí no és quelcom afegit al text, sinó alguna cosa que el text necessita per a poder ser observat. Aquesta tradició no té entitat diferent del text bíblic, però decideix com interpretar-lo. No es comparen, doncs, TorO amb TorE, podem concloure amb Sanders. Sí que es comparen els arguments *qal wa-ḥomer [a priori]*, i el d'analogia, amb la tradició, i aquesta resulta ser de més vàlua.

§ 4:

S'examina l'halakhà que és «donada per Déu a Moisès a la muntanya del Sinaí». Es tracta de tres textos que s'acostumen a presentar com prova de la tradició oral farisea equivalent en vàlua al text bíblic. Un dels tres textos mixnaics té el seu paral·lel en la Tosseftà: Pea 2,6; Ed 8,7; Yad 4,3 (paral. Tos Yad 2,16).

Difícilment es poden adduir com prova de l'existència d'una tradició oral equiparable a la TorE quan qui coneix l'existència d'aquesta tradició és només un rabí o una persona:

a/ Pea 2,6:

R. Simeó, l'home de Mişpah, havia consultat Rabban Gamaliel (l'Ancià, en l'època del Temple) sobre l'halakhà d'un camp sembrat amb dues menes

45. L'edició de Lieberman no conté l'al·lusió de Hil·lel a la tradició; cf. a més d'aquesta edició, la versió més assequible a l'anglès de J. NEUSNER, *The Tosefta*. New York: Ktav Publishing House 1981 (Pish 4,13).

de blat. La qüestió era els angles que s'han de deixar sense segar a favor dels espigolaires necessitats: ¿com si fos un camp o com si fossin dos? R. Gamaliel no sabia què respondre. Així que «pujaren a consultar (el sanedrí de) la sala de pedra tallada. Digué Naḥum, l'escriptent (הלבלר): «he rebut de R. Meyaša', que ho rebé de 'Abba', que ho rebé de les parelles,<sup>46</sup> que ho reberen dels profetes, l'halakhà de Moisès al Sinaí: si un sembra el seu camp amb dues menes de blat i en fa una sola era, està obligat (sols) a un precepte de *pe'ah*. Si en fa dues eres, a dos preceptes de *pe'ah*».

És clara l'equació de l'halakhà amb la TorE. Però difícilment es pot parlar de tradició oral farisea, ja que és desconeguda pel mateix patriarca Rabban Gamaliel (!) Només un, l'escriptent, la coneix, ni tan sols la cort del tribunal rabínic.

b/ Yad 4,3 (Tos Yad 2,15-16):

El mateix tipus de relat sobre la tradició «mosaica», respecte a la donació del delme dels pobres l'any sabàtic en terra estrangera. Aquí, després d'una llarga discussió, l'únic que coneix aquesta halakhà com provinent del Sinaí és R. 'Eli'ezer.

c/ Ed 8,7:

Encara que explícitament es diu que és una «halakhà de Moisès al Sinaí», en realitat es tracta de saber per què vindrà al final dels temps Elies.

§ 5:

Altres tradicions atribuïdes a Moisès (sense la fórmula sencera):

a/ Tos Pea 3,2:

Una discussió entre les dues escoles (la de Xammai i la de Hil·lel) sobre l'obligació de deixar per als necessitats aquella garba, o part d'ella, que hom s'ha deixat aquí o allí (encara que sigui amb la intenció de tornar més tard per a prendre-la). Després de discutir la qüestió, se li transmet a R. 'Ele'azar ben 'Azaryah que conclou: «Per la Torà! Aquests són els assumptes que foren dits a Moisès al Sinaí».

46. Els fariseus que es descriuen per parelles en Ab 1,4-12.

Sanders no comenta el text. Però és evident que per ell és tracta, com en els altres casos que acabem de veure, d'un sol Rabí..., quan tots els altres ho ignoraven del tot, perquè si ho haguessin sabut s'haurien estalviat la llarga discussió.

b/ Tos Suk 3,1:

La qüestió legal és si es pot preparar en dissabte les espècies necessàries per a la celebració de la festa dels tabernacles: quan la gent senzilla (*'amme ha- 'ares*) volgueren preparar la palma i els salzes en dissabte els Betusians ho impediren apilant grans blocs de pedra damunt dels salzes (alineats a l'entorn de l'altar). El poble ho descobrí, enretirà les pedres i prengué les branques dels salzes, perquè «l'halakhà dels salzes és una halakhà de Moisès al Sinai».

Els textos dels § 4 i 5 han estat citats pels autors per provar que els fariseus pensaven que la seva legislació (les seves halakhot) tenien la mateixa vàlua que la TorE perquè aquestes es feien derivar de Moisès a la muntanya del Sinai. Els relats no es poden interpretar així. Només es podria prendre en aquest sentit Tos Suk 3,1, però, significativament, el relat acaba sense convèncer R. 'Abba' Ša'ul, que s'esforça per fonamentar en l'Esclusiva la praxi (l'halakhà) farisea. No en tenia necessitat si l'halakhà venia del Sinai. Es tracta no de les grans tradicions farisees com la pràctica de l'*'erub* o el rentament de mans, que els distingien de les altres escoles, sinó de petites coses que, havent estat menystingudes o oblidades, ara resultava que *un* les ressuscitava provant-les per l'al·lusió al Sinai perquè no trobava cap més altra solució per a fer l'halakhà ortodoxa i per tant vigent. L'únic raonament que es fa per a les addicions farisees a la TorE és que s'ha rebut per «tradicció dels pares», els ancestres de generació en generació.

Citar una col·lecció més ampla d'halakhot atribuïdes a Moisès no faria variar les conclusions aquí exposades.<sup>47</sup> Com no les fan variar les discussions rabíniques sobre mínims (per a declarar una cosa impura o per a aplicar una pena) que acaben amb algun rabí dient que l'halakhà és vàlida perquè així ho rebé Moisès al Sinai (cf. Yom 80a).

Una argumentació donada a vegades pels escrits rabíniacs: eren coses oblidades per la tradició i que s'havien de recuperar; llavors s'al·ludeix a Moisès a la muntanya: oblidades, però Moisès les havia rebut al Sinai. En aquestes discussions, encara que es digui que ve del Sinai (cosa que la majoria de rabins sembla ignorar), es continua el relat intentant aportar

47. Sanders menciona casos discutits i atribuïts per un o un altre rabí a Moisès, com ara el color dels cordills dels *tefi-lin*, o els seus quatre angles, que han de ser negres...

proves escripturístiques a favor de l'halakhà. En aquesta línia, sembla important fer notar que el que en la Toseftà apareix com «paraules dels escribes» en el Talmud esdevé «halakhot donades a Moisès», però s'hi afegeix també l'intent de provar-ho per l'Escriptura.

Sanders acaba citant el cas de Men 89a, on s'atribueix a Moisès l'halakhà de la sang que, apareguda en un dels onze dies després de la regla, no ha de ser considerada menstrual. Comenta Sanders: era una regulació farisea, però no hi ha motius per pensar que la consideressin d'igual vàlua que la prohibició de relacions amb una menstruant (Lv 15,19.24). El que hi ha en Men 89a expressa una regla «a primer cop d'ull» o «un capmàs» («rule of thumb») que després es cuidaran prou de corregir per a ser més estrictes (Nid 66a).

El conegut midraix sobre Moisès que, baixat del cel, escolta les lliçons de R. Aquiba..., i s'hi perd, és prou significatiu i encaixa amb el que diu Sanders.. Pregunten a la fi a R. Aquiba d'on treu una determinada halakhà i aquest respon: de Moisès a la muntanya del Sinai. Moisès, és clar, quedà cofoi i tranquil: l'halakhà està en bones mans, pensà.<sup>48</sup>

A continuació Sanders fa una mena de resum de les seves posicions sobre el tema. Val la pena de subratllar-ne tres punts: 1) Recorda en primer lloc, i és important, que ha assolit la mateixa conclusió a la qual havia arribat ja abans J. Neusner partint d'una base de textos parcialment diferents. 2) Les al·lusions interessants a la praxi i teoria teològica dels de Qumran sobre l'argumentació i la font final de les seves noves halakhot [revelació celestial als seus] no crec que aportin massa cosa com argument convincent de la posició de Sanders/Neusner. A Qumran la «lleï de Moisès» inclou les Escriptures i *la nova revelació feta als membres de la secta* (1QS 5, 8-9; 11QTemple). En això hi ha, doncs, un gran contrast entre els fariseus i la gent de Qumran. 3) En definitiva, acaba Sanders respecte als fariseus, allò que aquests extreien per una exegesi consensuada (i *assenyada*, als seus ulls, que són ben diferents dels d'un exegeta del s. xx-xxi) creien que era igualment paraula de Déu, equivalent en vàlua a la TorE i s'esforçaven consegüentment perquè el poble ho complís. Però les seves halakhot, que els eren pròpies, constituïen el que els feia fariseus, i per tant no obligaven

48. «Quan Moisès pujà a les altures (per rebre la Torà) va trobar el Sant, beneït sigui, assegut i posant coronas a les lletres (de la Torà). Preguntà: "Mestre de l'univers, qui us entreté (fent aquestes coses)?" Déu respongué: "ha de néixer un home després de moltes generacions, Aquiba b. Yosef és el seu nom, que està destinat a explicar munts i munts d'halakhot partint de cada un d'aquests borralls. Ell continuà: "Mestre de l'univers, ensenyeu-me'l". "Torna-te'n", respongué Déu. (Moisès) ho feu i es trobà assegut darrere vuit bancs (d'una Acadèmia) però no entenia què deien. Se li acabaven les forces. Però quan (R. Aquiba) arribà a un cert punt i els deixebles preguntaren: "Mestre, com ho saps això?" i ell contestà: "És una llei donada a Moisès des del Sinai", (Moisès) es tranquil·litzà» (Men 29b).

la gent a posar-les en pràctica.<sup>49</sup> El calendari concret usat aleshores per tothom (excepte Qumran), la diversa sacralitat dels atris del Temple, etc., eren probablement preses pels fariseus (conscientment o inconscient) com a elements propis, tot i que en realitat procedien d'un fons comú del judaisme que Sanders anomena justament «common Judaism».

Sobre els saduceus Sanders creu que extreien totes les seves praxis religioses a partir d'una exegesi matussera del text bíblic, a l'estil de qualsevol bon fonamentalista. Però sabem massa poc d'ells per poder afirmar-ho.<sup>50</sup>

## CONCLUSIÓ

Sanders s'ha limitat de fet als textos de la Mixnà, Toseftà i algun text del talmud. És admirable l'amor amb què tracta aquests textos fariseus, tan brutalment bescantats al llarg de la història, dit sigui de passada. És clar que l'anàlisi hauria de contenir també els principals midraixim halàkhics: *Sifre*, *Sifra* i del midraix *Rabba*, almenys GnRab. Pensaria que també seria necessari fer un bon repàs de TgN (*pace* Boccaccini). Però, probablement això no ens faria canviar de posicionament. És el que pensen tant J. Neusner, com Sanders. En general, la seva opció ens sembla prou entenimentada, tot i que alguna de les proves de Sanders (com hem intentat mostrar al llarg de l'exposició) no les catalogariem com a tals. Especifiquem-ho una mica:

### § 1

– Les afirmacions fetes en: a/, b/, c/ i d/, e/ i f/, g/, j/, k/ se sostenen, al meu entendre. Una breu nota sobre § 1 a/: tot i que estic d'acord amb el fons de la qüestió, no em sembla forçada la interpretació de Lv 23,14 que fa Orl 3,9.

– La dificultat de què parlàvem en h/ (§ 1), sí que sembla afectar la qüestió que es discuteix: la prova que es dona són mots de R. Yehošua' b. Qorhah, afegits clarament a la qüestió; de fet, quan Sanders parla de l'halakhà que ve «de Moisès a la muntanya del Sinaí», menysté l'opinió individual d'un sol rabí (i amb raó), cf. § 4 a/ i b/, § 5 a/. No s'havia de fer en h/ (§ 1) semblantment?

49. Excepte, probablement, quan tingueren plens poders polítics, és a dir del 76-67 aC, en època de Salomé Alexandra.

50. És suggerent la descripció que en fa G. Stemberger en el cap. 14, en HORBURY – DAVIES – STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, 428s; sobre halakhà saduceu, p. 437ss; sobre el canon saduceu, p. 436.

– Insegur em sembla el cas de *i*/, Tos Par 11,5 i el de *j*/, l'halakhà dels mínims de Tos Miq 5,4.

## § 2

Em semblen segures les lectures de *f*/, Ned 4,3; *g*/ Tos San 7,7; *h*/ Hag 1,8 (halakhot que de fet són el cos de la Torà); *k*/ Tos Hag 2,9, «sorgiren dues *Torot*».

## § 3

Em semblen bones les interpretacions de *f*/ Tos Pish 4,2 (4,12-13), en Lieberman: el sacrifici pasqual en dissabte.

## § 4

Sobre les halakhot formulades com donades «per Déu a la muntanya del Sinaí»: també semblen adients les proves de *a*/ i *b*/ (no la *c*/, Ed 8,7 que de fet no és *ad rem*, com veu el mateix Sanders).

## § 5

Semblen pertinents com a proves, o no són *objeccions prou serioses*, *a*/, *b*/ (Tos Suk 3,1; Yom 80a; Men 89a; 29b). S'addueix Tos Suk 3,1 no com prova directa que la TorO no s'iguali en vàlua a la TorE, sinó indirecta: malgrat una primera aparença d'igualtat, el rabinisme en general al segle I no ho veia clar, i per això R. 'Abba' Ša'ul (s. II) s'esforça a trobar proves de l'halakhà en l'Escriptura. També són proves indirectes o indicacions del fet que l'objecció només és aparent o poc seriosa el que hem trobat a §1 l/ Qid 5,2; § 2 *k*/ Tos Hag 2,9 i paral. Tos San 7,1; § 3 *f*/ Tos. Pish 4,2 (4,12-13 en Lieberman); passa semblantment en § 4 *a*/ Pea 2,6; *b*/ Yad 4,3 (Tos Yad 2,15-16); § 5 *a*/ Tos Pea 3,2; *b*/ Tos Suk 3,1.

## 4. LA CRÍTICA DE M. HENGEL – R. DEINES

– Els primers passos per igualar la TorO amb TorE

Després d'examinar l'opció de Sanders conclouen: almenys als primers anys del segle I dC es feren «els primers passos (de cara a l'afirmació) de



la igualtat de vàlua (no de cronologia)» entre TorO i TorE.<sup>51</sup> Sanders diu: la qüestió és si els fariseus posseïen tradicions que «ells coneixien que eren no-bíbliques, però que les veien com essent *iguals en cronologia i en autoritat* a la llei escrita». Però és que a vegades, diuen els nostres autors, els fariseus no creien que les seves halakhot fossin iguals en *edat* al que hi havia a la muntanya del Sinaí. Parlar d'igual «cronologia», com fa Sanders, és excessiu (p. 19).

¿Es vol dir que els fariseus del segle I (i abans) sabien que moltes de les seves halakhot s'havien desenvolupat posteriorment? Tant li fa, en aquest cas vol dir que s'admetien com legítimes (amb la mateixa autoritat) en tant que *in nuce* (o en la «intenció» de Moisès) es trobaven ja en el Sinaí. Voler diferenciar entre cronologia i «edat», em sembla qüestió de terminologia i no de fons. És a dir, les consideraven com donades per Moisès a la muntanya —que és el que suposa l'opinió universal jueva (des de tota l'EM en la multitud de midraixos tant agàdics com halàkhics, en els Talmuds i targums [excepte TgN])—, encara que sols sigui *in nuce* fins als 50 del segle passat. Sanders presenta adequadament la qüestió.

Com dèiem, els autors no exclouen la possibilitat que els primers passos («first steps») cap a la juxtaposició de TorO i TorE fossin fets ja abans del 70 dC.<sup>52</sup> Si «primers passos» vol dir gran veneració de la TorO i obligatorietat d'aquesta mateixa (però no amb la vigència i gravetat letal del text bíblic), parlar de primers passos no ajuda. Amb llenguatge familiar i planer diríem que «o s'està embarassada o no», no hi ha terme mig.

– Els textos rabínics a favor de la igualtat entre TorO i TorE.

Un exemple, l'*'erub* farisaic.

En favor de la seva tesi citen molts textos rabínics que, amb raó, Sanders interpretarà com retroprojeccions de la doctrina ja present en Ab 1, 1, p. ex., TJ Pea 17a [2,6].<sup>53</sup> Es fixen sobretot en la llei típicament farisea de l'*'erub*:<sup>54</sup> era praxi halàkhica tan estesa i acceptada que no necessitava el recurs a la muntanya. I per això no hi recorren. Perquè «allò que era reconegut com evident de si, no necessitava cap justificació ulterior».<sup>55</sup> Però si

51. HENGEL – DEINES, «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees», 20.

52. *Ibid.*, p. 20, n. 47. Els autors recorden que l'opinió de P. Schäfer és «històricament més apropiada». Schäfer posa l'origen formal de la doctrina de les dues Torot en els dies dels tannaïtes, i.e., tot al més d'hora els primers dies de Yabne, i al més tard, cap a finals del s. II.

53. *Ibid.*, 21.

54. Conversió de l'espai públic en privat (per mitjà d'una tanca) per poder traslladar els objectes i les coses domèstiques que altrament no es podrien moure de casa en dissabte.

55. *Ibid.*, 22-23.

els saduceus no admetien la legitimitat de les halakhot de l' *'erub* farisaic, com es pot dir que els fariseus no necessitaven recórrer a la muntanya? No ens ha arribat cap intent de justificació bíblica del segle i (o d'abans) dels fariseus sobre l' *'erub*. Sembla més lògic pensar, doncs, que no consideraven les seves diverses halakhot sobre l' *'erub* com quelcom d'igual vàlua que els preceptes bíblics.<sup>56</sup>

– Les paraules dels escribes (*dibre sofrim*) vs. les paraules de la Torà. Les *dibre sofrim* (cf., p. ex., Par 11,6; Tos Par 11,5). Sobre elles és veritat que no sempre és clar que «les paraules dels escribes siguin fonamentalment inferiors a les “paraules de la Torà”» en alguns dels textos rabínics que Sanders examina. Afegeixen: «rather, a close connection often becomes clear».<sup>57</sup> Però és clar que aquesta *estreta connexió* no és prova.

– Tampoc sembla concloent l'anàlisi que fan parlant de les impureses observades en una víctima a punt de ser oferta (que segons Lv 7,17.19; 19,6 ha de ser cremada en holocaust, i no consumida com aliment); si aquestes impureses ho són segons l'halakhà dels escribes (fariseus), no fan que el santuari i els seus utensilis sagrats esdevinguin impurs. És clar que, per als fariseus, menjar-les els faria passar a l'estat d'impuresa i per tant acceptar-ne el càstig bíblic (Lv 7,18; 19,7-8; cf. 22,8-9).<sup>58</sup> Però de nou, l'halakhà que es donaven és clar que els era del tot obligatòria, per a fariseus i seguidors. Però això no vol dir que aquesta obligatorietat fos viscuda com quelcom igual a la que origina directament un manament bíblic.

– Un cas més difícil de jutjar, però interessant pel seu abast, és el de les interpretacions necessàries per poder posar en pràctica la llei mosaica amb relativa facilitat (i.e., els afegitons a l'halakhà bíblica per fer-la no tan dura, més clara i practicable, que són trets característics del tarannà farisaic). Els dos autors pensen que en aquests casos, p. ex., quan es determina que la grandària mínima de l'insecte (el שיעור) que cau en un recipient d'aigua, vi o oli (sigui com sigui, de terra cuita o de fusta) —que fa impur l'estri fins al

56. S. STERN, *JJS* 43 (1992) 307-310. En la seva recensió a l'obra de Sanders (*Judaism: Practice*) pensa que aquest s'equivoca en afirmar —basant-se en el fet que la tradició oral es percep com menor en vàlua— que lleis com l' *'erub* no eren obligatòries per a tots els jueus. La Mixnà i la Toseftà testifiquen el contrari. Però, tot i que es veiessin d'obligat compliment per a tots, això encara no voldria dir necessàriament que les consideressin del mateix estatus que les prescripcions bíbliques *qua* manaments.

57. HENGEL – DEINES, «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees», 23. Com a suport citen la crítica de Stern a Sanders.

58. *Ibid.*, 23.

punt d'haver-lo de destruir (cf. Lv 11,34s)— sigui la d'una lletia, en aquests casos «la Torà escrita i la seva interpretació en termes de regla d'ús vinculant són *quasi* idèntiques» (p. 24). El subratllat és nostre, s'havia d'indicar! A més, i això crec que és més important, costa de creure que realment en aquests casos, tan canviants en la història de les interpretacions rabíniques, els rabins poguessin realment pensar en la igualtat de vàlua de les dues Torot, p. ex., quan R. Ḥanina b. Gamaliel canvia l'halakhà vigent fins als seus dies (ss. I-II dC) a propòsit de la taca de sang que ha aparegut en el llit matrimonial de la que acaba de passar la regla, dient que aquesta taca bé podia ser la d'un poll, i per tant dicta que en aquests casos és lícit l'ús matrimonial (cf. Tos Nid. 7,5)<sup>59</sup> ¿podia realment pensar que la seva halakhà —*si s'acceptava, i així ho fa el seu germà, Rabban Šim'on b. Gamaliel que era aleshores el Patriarca*— equivalia en vàlua a un precepte bíblic escrit? Sabia que igualment hauria pogut dictar que el שיעור havia de ser, posem per cas, el d'un pèsol i no el d'un fesol. Es fa difícil admetre que els fariseus del temps poguessin identificar el text bíblic amb el que ells *conscientment* hi afegien, encara que fos de caire interpretatiu/restrictiu. Em nego a pensar que fossin menys intel·ligents que el comú de gent dedicada a tals afers als nostres dies. (Això és certament el que van fer a partir dels inicis s. III dC per assegurar el llegat de la tradició, però el testimoniatge de Filó i Flavi Josep i els arguments que anem exposant ens impedeixen de posar-ho al s. I dC.)

– Es pot matisar, finalment, el que diuen en diversos llocs del seu article sobre la vàlua de l'halakhà farisea: «Òbviament els rabins en tots aquests casos eren plenament conscients que les seves pròpies tradicions podien diferenciar-se dels preceptes de la Torà. No obstant i això, tendiren no a disminuir l'autoritat d'aquella, sinó més aviat a reforçar-la».<sup>60</sup> L'afirmació és una evidència literària que no es pot negar. No era perillós que el creient i practicant jueu oblidés o menystingués les paraules escrites de la Torà. En canvi, amb facilitat es podien contradir els dictàmens rabínics (precisament perquè eren innovacions a les quals mancava el suport del text bíblic). És la raó per la qual, tendint a augmentar l'autoritat rabínica, els autors poden trobar diversos textos a l'estil de la *baraita* de Ber 4b (i Erub 21b), on es diu a l'alumne que ha de tenir més cura de les paraules dels escribes que de les de la Torà, ja que el qui transgredeix les paraules dels escribes mereix la mort. En llocs com aquests s'hauria de tenir en compte l'ancestral sentit pedagògic dels mestres fariseus i el gènere literari semita que sempre es deleix per la hipèrbole. És clar que quan diuen això, com quan diuen

59. I cf. Nid. 58b, atribuït a R. Ḥanina b. 'Antigonos.

60. *Ibid.*, 24-29. Especialment p. 24.

que el qui podent estudiar la Torà en una hora determinada, la desaprofita, mereix la mort (o no tindrà part en el món futur, o no n'és digne), llavors es comporten no com a teòlegs estrictes sinó com a «bons» pedagogs. I això em fa recordar les paraules posades en boca de Jesús, que tant estimava la vida, sobre Judes, «més li valdria no haver nascut». Usa el mateix gènere literari pedagògic.

– Compartim, però, amb Hengel-Deines la crítica a Sanders sobre la seva visió del *modus vivendi* de sacerdots i levites perquè és del tot idealitzada, sense prou fonament: Sanders, partint de la base del que diu la Torà respecte a la part que ha tocat als sacerdots/levites (el Temple, els seus béns, els delmes, però no la terra), conclou que l'estimat nombre de 18.000-20.000 sacerdots/levites (*Apió* 2,108)<sup>61</sup> no treballaven la terra, tot i que podien ser terratinents, com Flavi Josep, que ho explica d'ell mateix en *Vita* 422 no pas com una falta o desviació, sinó com quelcom natural i avalat legalment. Tenint en compte la població estimada de la Palestina d'aleshores, uns 800.000 habitants jueus, és impossible imaginar que els sacerdots-levites es poguessin alimentar a partir només dels delmes i del que provenia del Temple (a menys que hi comptéssim també les terres donades al Temple de les quals solament ells es poguessin beneficiar, de la qual cosa, però, no en tenim absolutament cap rastre). Per tant Sanders presenta de forma esbiaixada i impossible la qüestió dels sacerdots; encara que alguns dels sacerdots i dels fariseus sacerdots fossin a la vegada escribes, no es veu com es podien mantenir. Més encara si tenim en compte que algunes fonts —de les quals es fia el mateix Sanders— com ara la Tosseftà, suposen que els sacerdots certament tenien oficis manuals o eren agricultors o comerciants. Tos Kip 1,6 conta d'un elegit summe sacerdot que té l'ofici de picapedrer.

Continuant amb el sacerdoci, s'acusa Sanders de l'absoluta preponderància que dona al Temple i al seu sacerdoci, «amb sacerdots extremada-

61. Comparar amb els c. 1.500 sacerdots/levites de què parla el pseudo-Hecateu: «que reben un delme dels ingressos i administren els afers públics; (són) aproximadament 1.500» (en *Apió* 1,188). Però el mateix Hecateu, en un text insegur, preservat només en llatí: «[...] *sint tribus quattuor sacerdotum et harum tribuum singulae habeant hominum plusquam quinque milia...*» (*Apió* 2,108). Es troba també un text similar en Diodor de Sicília (s. I dC), 40.7: «(Moisés) després d'annexionar (per la guerra) moltes terres les distribuï assignant adjudicacions iguals als ciutadans privats, però de més grans, als sacerdots per què ells, en virtut d'aquests ingressos més importants, poguessin aplicar-se contínuament sense destorb al culte de Déu» [s. I dC; No es troba en l'ed. de Sherman], cf. F. R. WALTON (ed.), *Diodorus of Sicily*, London: Harvard University – William Heinemann 1967. HENGEL – DEINES, «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees», n. 151, recorden amb raó el cas del levita en Ac 4,36-37. Es pot veure també M. STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1974-1984, vol. 1, 27.32.

ment actius en les àrees de la interpretació de l'escriptura i de l'administració de la justícia i els fariseus amb un rol completament marginal.<sup>62</sup> La frase és ambigua: d'una banda es refereix a les activitats sacerdotals al Temple (saducees bàsicament), i al final els autors pensen segurament en la marginació dels fariseus en el seu treball d'exegetes enmig del poble senzill. Deixem a part ara aquesta última escenografia social. Pel que fa a la del Temple, sembla obvi veure-hi sobretot l'activitat doctrinal (a més de la ritual de segell marcadament saduceu). Si no s'hi vol veure s'hauria d'explicar quan i per què els sacerdots deixaren d'impartir halakhà al Temple. Aquest dret, que era a la vegada obligació sagrada està abundantment marcat per la Torà (Dt 33,10; Mi 3,11; en negatiu, Os 4,6; Jr 2,8). Fins i tot en l'immediat postexili es demana dels sacerdots que dictaminin què és pur o no (Ag 2, 11-12) per citar només un text que, a més, té el seu eco en el NT). És ver que posteriorment els levites (la majoria, *saduceus*), exclosos de les funcions pròpiament sacrificials, es convertiran *també* en predicadors i catequistes del poble,<sup>63</sup> i des del segle II aC acompanyaran en aquesta tasca els fariseus, segurament sobrepassant-los aquests, com testimonia Flavi Josep.<sup>64</sup> Concloem: molt probablement Sanders relativitza excessivament la tasca farisea d'interpretació de cara al poble, però no es pot negar el gran treball de Sanders en la descripció de la tasca de formació que havien de tenir els sacerdots al Temple (i els levites).

– D'altra banda, subratllar de manera maximalista el treball d'exegesi dels fariseus pot portar-nos fàcilment a afirmacions excessives. És el que

62. HENGEL – DEINES, «E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees», 54

63. Cf. entre altres, R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder 1992, 458-460. Almenys com a guardians de les portes del Temple havien d'avisar els fidels i decidir si entraven correctament o de manera ritualment impura al santuari, cf. S. SAFRAI – M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century*, vol. Two, Van Gorcum – Assen – Amsterdam: Van Gorcum 1976, 872. En la tradició jueva heretada pels cristians autors dels TestXIIIPa són els fills de Leví, potser significativament, els qui són recomanats en el testament del seu epònim d'ensenyar les lletres als seus fills, «llegint constantment la llei de Déu» (TLev 13,2). En català es pot consultar en E. CORTÈS, *Els Testaments dels Dotze Patriarques*. Introducció, Traducció i Notes d'E. Cortès. Barcelona: FTCat – ABCat – FBC 2014, 88.

64. Però suposar com sovint es fa que en l'època de Jesús els fariseus dominaven els tribunals en les ciutats i en els pobles, sembla inversemblant, sobretot per la importància que la mateixa Mixnà atribueix a les halakhot avalades pel costum local, מנהג, cf. D. ZLOTNICK, *The Iron Pillar – Mishnah. Redaction, Form and Intent*. Jerusalem 1988, 115-116. Ho creu també inversemblant M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A. D. 66-70*, Cambridge: University Press 1987, 73: al s. i l'autoritat dels tribunals populars al país és clara; encara no hi han posat mà els fariseus que, a més per a fer-ho, tenien les dificultats i confusions que es creaven dins de les seves pròpies escoles. Això és així quasi amb tota seguretat, diu l'autor.

passa quan afirmen que no hi ha cap indicació que la reintroducció de l'halakhà farisea els dies de Salomé Alexandra (76-67 aC) fos algun dia rescindida. Sembla una afirmació molt optimista, donats els constants canvis des d'aquells temps fins al segle I dC. Una segona puntualització en aquesta línia: comptant els dies d'Hircà, Janneu i Salomé, Herodes el Gran, els procuradors (el 44 dC) arribem, diuen, a 44 mencions dels fariseus. Però, v.g. alguns dels exemples que expliciten a continuació no em semblen prou fefaents: Flavi Josep, després d'explicar l'apedrec de Jaume, el germà de Jesús, de mans d'un summe sacerdot saduceu, comenta: «els habitants de la ciutat considerats més equànimes i que eren de l'estricta observança de la llei, se sentiren ofesos» (*Ant.* 20, 201). Concloure d'aquest comentari que es tracta dels fariseus sembla agosarat:<sup>65</sup> els essenis, posem per cas —que no habitaven a Qumran— no podien ser d'aquests «equànims i estrictes observants»? Oi més si tenim en compte que avui en dia alguns investigadors, entre ells Neusner-Sanders, creuen que quan Flavi Josep compon *Ant.* (cap als 90) ja s'ha passat al fariseisme<sup>66</sup> i per tant Flavi Josep tenia aquí una bona ocasió de mostrar la seva amistat i estima pels seus nous mestres espirituals que ara dominaven el judaisme, o estaven a punt de fer-ho.<sup>67</sup> És estrany que Flavi Josep no expliciti en *Ant.* 20, 201 que eren fariseus.

– Tampoc és del tot convincent l'argumentació que fan els autors a través de l'evidència arqueològica a partir dels inicis del segle I dC: llavors i contemporàniament amb l'augment dels edificis sinagogals apareixen cada cop més els banys rituals i els recipients de pedra (de no tan fàcil contaminació) d'ús domèstic i comunitari. Per a ells, això evidència la influència farisea.<sup>68</sup> Però en principi semblaria que igualment interessats en la puresa

65. *Ibid.*, n. 163.

66. Últimament S. Mason ha donat tot al llarg del seu llibre (*Flavius Josephus on the Pharisees*) poderoses raons per pensar que en realitat Flavi Josep no fou mai *de facto* fariseu, vegi's la nostra n. 16 i 20.

67. Que no parlin d'això els autors de l'article és comprensible pel moment en què l'escriuen, el 1955.

68. Segueix aquesta opinió, entre altres, J. SCHAFER, «The Pharisees» en HORBURY – DAVIES – STURDY, *The Cambridge History of Judaism*. Volume Three, 420. S'ha mantingut tradicionalment que els fariseus exercien des de les sinagogues un poder enfrontat en certa mida al del Temple. Però des de fa uns quaranta anys s'ha qüestionat fortament. J. D. G. Dunn ho recorda citant, entre altres, L. I. LEVINE, «The Sages and the Synagogue in Late Antiquity. The Evidence of the Galilee», en L. I. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*. New York: Jewish Theological Seminary of America 1992, 212: «En l'antiguitat, i fins i tot ben entrada l'EM, els rabins mai no exerciren un paper especial com a tals en la sinagoga. No eren empleats de la institució [...]. A més, l'antiga sinagoga era una institució primordialment local. La construïen amb donatius locals, governada per un cos local, i les seves pràctiques i les seves tendències reflectien gustos

ritual (almenys abans d'entrar al Temple) havien de ser els mateixos sacerdots (i la majoria d'aquests eren saduceus, com tothom admet). El que diu Sanders sobre el tema continua pesant: per què molts d'aquests banys no segueixen, doncs, l'halakhà farisea? ¿No serà que aquesta ànsia de purificació, exigida ja abundantment per la Torà (que amb el Temple era l'objecte principal del respecte dels saduceus), és fruit del judaisme en general, el «common judaism» de Sanders que hi veu com un dels signes identitaris, com la mateixa dieta? L'opció de Sanders sembla tan seriosa almenys com la de Hengel-Deines (i la de molts altres investigadors fins i tot del NT).

– Sanders accepta la dada de Flavi Josep respecte a la quantitat de fariseus al segle I dC: 6.000. I la menysté; no és significativa sobretot perquè en els moments significatius de la història que explica Flavi Josep no hi surten o ho fan poc. Els autors de l'article creuen, al contrari, que la quantitat és prou significativa, en tot cas molt més del que pensa Sanders. Si suposem que la població jueva de Palestina era de c. 800.000 o d'un mig milió,<sup>69</sup> la xifra de 6.000 sembla prou significativa. En tot cas, si acceptem també la dada de més de 4.000 essens de què parla Flavi Josep (*Ant.* 18,20), que no és tan lluny de la dels fariseus, i veiem que el seu impacte en la història fou nul, la dada dels 6.000 no sembla *necessàriament* molt decisiva per a la vida social i política dels jueus de Palestina sota el règim tan dictatorial d'Herodes el Gran, del tirà Arquelau i fins d'Agripa I (mort el 44), que per evitar ingerències religioso-sacerdotals de saduceus i fariseus instal·la la seva capital en un espai ple de tombes, Tiberíades.<sup>70</sup>

locals». (Citació de J. D. G. DUNN, *El Cristianismo en sus comienzos*. Tomo I, *Jesús recordado*. Estella: Verbo divino 2009 [2003] 362, n. 244).

69. J. JEREMIAS ha calculat en 500.000-600.000 els pobladors de la Palestina del temps de Jesús (*Jerusalem in the Time of Jesus*. London: SCM 1969 [31967] 205).

70. GOODBLATT («The Place of the Pharisees», 24. 28ss) diu, resumint l'estat de la qüestió: «l'explicació de Neusner i Levine que de fet els fariseus es retiraren de la política (durant el s. I dC) fou rebutjada per Schwartz. Això ens deixa el suggeriment de Smith (a qui segueix Goodblatt): de fet el poder dels fariseus era tan limitat que ells habitualment podien ser ignorats. Contràriament l'aristocràcia sacerdotal tenia un rol tan dominant en els afers públics que Flavi Josep podia defensar-los de les acusacions de subversió al·legant simplement que les seves motivacions eren pacífiques i lleials, fossin quines fossin les seves accions». En contra, D. R. SCHWARTZ, «Josephus and Nicolaus on the Pharisees», *JSJ* 14 (1983) 166-167; com aquest autor, també H. D. Mantel defensa l'activitat política dels fariseus al s. I: «L'autoritat de la Torà és suprema entre els jueus. I donat que els fariseus són els millors "aclaridors de la llei" [...] no solament són els més populars sinó també els dirigents més segurs de Palestina». Els aspectes religiosos i polítics de l'activitat farisea són les dues cares d'una mateixa moneda («The Sadducees and the Pharisees», en M. AVI-YONAH – Z. BARAS (eds.), *The World History of the Jewish People*. Vol 8. Jerusalem 1977, citat en «The Place of the Pharisees», ibídem).

Al llarg de la descripció que acabem de fer de l'article de Hengel – Deines hem anat indicant els mèrits d'aquesta crítica que rau sobretot, al nostre entendre, a aportar una visió més equànime i encertada del sacerdoti i del seu *modus vivendi*. Igualment em sembla molt encertada la crítica a Sanders per la seva visió bultmanniana de les escenes de controvèrsia dels sinòptics titllades «d'escenes ideals», quan no s'hi veu res de les preocupacions de l'església primitiva tal com queden marcades en el «concili» de Jerusalem i en els problemes de Pau amb Pere a Antioquia.<sup>71</sup> Manca, amb tot, un element en el seu article: una anàlisi més completa dels textos de Flavi Josep i Filó. A penes en parlen, tot i que tenen molt a dir, com hem vist abans, en el tema que ens ocupa: la vàlua de la tradició oral comparada amb l'escripta/bíblica. Sobre això venen a dir simplement que Sanders no està avalat pels textos del temps. Per a ells l'equació entre TorE i TorO devia ja començar al segle I dC.

Tot amb tot, doncs, la crítica a l'obra de Sanders feta pels dos autors, crec que ens permet encara mantenir-nos bàsicament en la línia de Neusner – Sanders – Boccaccini.

## 5. ESCOLI SOBRE TRES APARENTS OPOSICIONS DE JESÚS A LA TORE

Quan Jesús s'oposa, doncs, a fariseus/escribes no és pas que estigui en contra de la TorE perquè ells no es parapeten pas en aquesta sinó en la TorO o en simples usos i costums immemorials que tenen tant l'una com els altres una vàlua inferior. Hi ha, però, tres casos que semblen ser d'oposició frontal de Jesús a la TorE: l'enterrament dels pares, l'expulsió del Temple i la prohibició del divorci.

### 5.1. *L'enterrament del pares*

«Segueix-me, deixa que els morts enterrin els seus morts» (Mt 8,22; Lc 9,60; manca en Mc). Segurament que en la tradició oral dels *lògia* de Jesús s'ha anat transmetent sense context suficient, fins arribar a la formulació de Mt/Lc que deuen seguir la Q. Sembla anar contra el quart manament tal com s'interpretava en el judaisme de l'època, fariseu i no fariseu, que

71. En línia amb aquesta crítica a Sanders, vegeu la recensió feta a l'obra d'aquest per P. J. Tomson, en *JSJ* 22 (1991) 281: Així s'ignora «una font de primera magnitud: el NT. Però la conclusió (de Sanders) que *per tant* no seria una font apropiada és irracional» (subratllats de Tomson).



veia en l'enterrament dels pares un honor que els era especialment degut. Els exemples que en tenim són prou coneguts i abundants, començant pel Primer Testament, la literatura intertestamentària, els clàssics grecs, etc. De la frase de Mt i Lc no se'n coneix un paral·lel convincent en el discipulat jueu. Importa molt notar que el receptor de la resposta és ja un deixeble de Jesús en la formulació mateuana (ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν, Mt 8,21); un deixeble que vol fer marxa enrere, vol tornar a la llar per esperar-hi la mort dels pares. De fet, doncs, la posició de Jesús no em sembla ser sobre enterrar/ no enterrar sinó que tracta de la il·licitud de l'espera d'un esdeveniment, que d'altra banda de cap manera depèn de l'home, quan s'ha fet present i operant la crida del Regne.

### 5.2. *L'expulsió del Temple*

Sanders fa un esforç molt lloable per intentar definir què era en els dies de Jesús una «blasfèmia». <sup>72</sup> No es necessita una explícita maledicció de Déu, o una injúria a la divinitat. Destruint allò que ell ha ordenat, basta. Flavi Josep veu blasfèmia no sols en el que diu Baltasar sinó en l'ús que fa dels vasos sagrats del Temple (Dn 5,2-4). Comenta Flavi Josep: «Havia blasfemat greument Déu i s'havia permès a si mateix i a les seves concubines de servir-se dels seus vasos» (*Ant.* 10,242). Sanders addueix prou exemples per creure que en els dies de Jesús una blasfèmia podia ser simplement una acció suficientment presumptuosa contra Déu, contra les coses de Déu o del seu Temple. És el que fa Jesús tirant per terra una o diverses taules dels venedors i canvistes. Jesús mor, quasi segur, perquè creu que té el dret de fer «la demostració contra el temple» en l'àrea en què es venien els coloms i es canviava el diner. Això es podia considerar un enfrontament contra Déu, i per tant quelcom blasfem que, a més, tenia la capacitat de portar a un bany de sang. Malauradament Sanders no presta l'atenció deguda al simbolisme del gest com a purificació profètica. <sup>73</sup> Des del punt de vista del Jesús de la història, tenint en compte les anades religioses de Jesús al Temple, la seva predicació en els seus atris (que demostra que per ell aquell era el lloc més apropiat per parlar de Déu), de cap manera es pot dir que el seu gest fou

<sup>72</sup> *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 57-67. Vegeu també per al que segueix, *Jesus and Judaism*, 61-71.

<sup>73</sup> Per a ell, fer caure una taula (o taules) simbolitza *destrucció, no purificació*. La gent, i Jesús mateix, ho havia de veure com un *atac*, que és un terme no lluny de *destrucció* del Temple. Jesús «sabia» que es tractava d'un atac «als sacrificis ordenats per la divinitat», *Jesus and Judaism*, 70. Però no aporta justificació per a aquesta opció.

blasfem: amb l'expulsió Jesús no actua contra el Temple, sinó contra l'abús d'aquest mateix, o contra la simple presència d'un comerç (lícit i necessari en si, si es vol) *en* el «Temple»,<sup>74</sup> tal com amb raó s'assenyala moltes vegades en l'exegesi del NT. Creiem que fou una crítica profètica del Temple «en la seva organització o funcionament».<sup>75</sup> Altra cosa és tergiversar el gest i prendre'l com a material blasfem en un judici en el qual les cartes ja estaven prou marcades a favor de la condemna a mort de Jesús, tot i que tampoc podem o no sabem llegir-les amb suficient exactitud o convenciment. Es pot, doncs, concloure que en l'expulsió del Temple no hi hagué pròpiament una blasfèmia des del punt de vista del Jesús de la història (pace Sanders). Jesús aquí tampoc s'oposa frontalment a la TorE.

### 5.3. *La prohibició del divorci*

És sens dubte, més encara que el cas de l'enterrament dels pares, un cas clar d'oposició de Jesús a la Torà, a Dt 24,1 que, permetent el divorci, *mana* que se'n faci document públic. Són conegudes les múltiples ocasions en què es permetia el divorci en la doctrina i praxi farisea (escoles de Xammai i de Hil·lel). La casuística farisea d'aquests casos significava la posada en pràctica de la *doctrina dels mínims* tan sovint practicada pel rabinisme per fer segura i operativa la prescripció de la Torà. Només que en aquest cas els mínims exigits per a poder-se divorciar eren ridículs. D'altra banda, és clar que tant els fariseus com Jesús mateix entenen la preservació de la unitat conjugal com un bé superior. La Torà els ho havia ensenyat (Mt 2,14-16). L'opció de Jesús contra el divorci se sosté bé malgrat Dt 24,1, car operar de manera més estricta del que mana la Torà, no és il·lícit. Ho feien els *haberim* i els essenis<sup>76</sup> i per bons motius religiosos. Jesús també. Però no es pot negar que el cas del divorci és quelcom diferent. No és que vagi més enllà dels paràmetres obligats o permesos del text bíblic. Prohibeix allò que el text bíblic permet, o dit d'una altra manera: l'expressió de la Torà en Dt, ve a dir Jesús, si ho entenem bé, no trasllueix prou exactament el voler de Déu, el legislador, que veiem en el moment creador de l'home/dona com sent una sola carn (Gn 1, 26s; 2,22-24). Dt expressa no allò que Déu vol sinó el que permet «per la duresa del vostre cor» (Mc 10,5). Jesús cita Gn (o es posa

74. Cf. Za 14,20-21, encara que Sanders creu que el text no és rellevant per a la qüestió.

75. DUNN, *El Cristianismo en sus comienzos. Tomo I. Jesús recordado*, 720-721.

76. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London: SCM Press 1985, 256. Parla extensament del tema en pp. 256-260. Considera autèntica la pericope del divorci en *Jewish Law Jesus to the Mishnah*, 94.

als seus llavis) com prova de l'autèntica voluntat del Déu creador, indicant, potser, el seu anhel (de Jesús) de col·locar l'home/dona en els paràmetres del món escatològic en què s'identificaran l'*Urzeit* i l'*Endzeit*, el final dels temps amb els dies paradisiacs. Siguin o no en la ment de Jesús (conscientment o inconscient) aquests elements de la fi (ja present) dels temps. Tant li fa, de fet això és del tot aleatori de cara a l'afer que ens ocupa. El que ens importa és que Jesús posa un «correctiu» a la lletra de la TorE. Seria per a Sanders l'únic cas clar d'oposició a la Torà.<sup>77</sup> Però més que oposició doctrinal sembla ser correctiu pedagògic. En tot cas, de cap manera es pot dir, afirma Sanders, que aquell que accepti l'halakhà de Jesús transgredeix la TorE.

Si prescindim, doncs, d'aquesta última perícopè, *del tot especial*, podem afirmar com a conclusió que Jesús mai no s'oposa frontalment al que diu la TorE.

## 6. LES NOSTRES CONCLUSIONS SOBRE TORE VS. TORO

El judaisme dels fariseus del segle I no sembla haver arribat, doncs, a igualar en vàlua la TorE i la Toro. En aquest sentit van les citacions que aduïem al començament de Filó i Flavi Josep (tot i el text de *Ant.* 18,17 que fa dificultat). L'anàlisi dels textos rabínics antics (Mixnà-Tosseftà), malgrat que disten molt de ser complets, tal com l'han feta sobretot J. Neusner i E. P. Sanders, sembla ser prou convincent *en general*, tot i les crítiques que ha rebut. A més, per tota una altra via, és a dir, l'estudi de la literatura sapiencial i del TgN, G. Boccaccini ha arribat a la mateixa conclusió, cosa que em sembla del tot rellevant, encara que, possiblement, l'estudi del TgN necessita aprofundiment.

Pengen més d'un fil, per reprendre l'expressió rabínica sobre la multitud d'halakhot no fonamentades en la Torà, les explicacions que es puguin donar sobre la molta, bastant, poca o quasi nul·la, influència del fariseisme (en la sinagoga,<sup>78</sup> en el Temple, dins de la societat en general i en la política en particular). Però és un punt no decisiu per al tema que ens ha ocupat, com tampoc ho és quan esdevé fariseu Flavi Josep (si mai en fou) encara que l'assumpte té molta incidència en el judici que puguem fer de les afirmacions de l'historiador sobre l'impacte fariseu en la societat i en la política del segle I.

77. Deixem a part per una altra ocasió Mc 7,15; Mt 15,10 i les altres antítesis (Mt 5,21-47). Sanders en parla en *La figura històrica de Jesús*. Estella: Verbo divino 2005 (1985) 260-264, i en *Jewish Law Jesus to the Mishnah*, 93-94.

78. Cf. n. 68.

L'estudi que hem fet ens empeny a ser més cauts a l'hora d'emetre un judici sobre el què es discuteix realment entre Jesús i els fariseus/saduceus/escribes; les discussions no tenen la virulència que acostumàvem a veure-hi: la tradició religiosa discutida no arriba fins al cel, els fariseus no argumenten des de l'autoritat que els donaria la creença que les seves halakhot (i les pròpies tradicions/costums) són dictàmens de Moisès al Sinaí. Fins al Sinaí encara no hi han arribat. No hi arribaran fins a finals del segle II o una mica més tard. Aleshores, però, serà per a quedar-s'hi fins al segle XXI (parlem, és clar, des de l'òptica del judaisme ortodox).

A notar l'acord de Jesús amb els fariseus en un punt bàsic molt sovint posat de relleu per l'exegesi del NT: la TorE s'ha d'interpretar segons les circumstàncies del dia a dia. Només que els fariseus, segons Flavi Josep i segons tota l'evidència literària que ha arribat fins als nostres dies, són mers intèrprets *acurats* (amb ἀκριβεια que diu Flavi Josep o *apareixen com a tals sense ser-ho*),<sup>79</sup> Jesús, en canvi, n'és un intèrpret en cerca no del possible, no del mer compliment, sinó de l'ideal de l'amor més gran a Déu i al proïsme, i així, com que rarament arribem a aquest ideal, Jesús ens fa veure realment com som: homes sempre *làbils i mancats* respecte a la Paraula. Jesús és un intèrpret que coneix el néixer i el créixer d'aquesta Paraula perquè fou feta en ell, per ell i per a ell. En realitat ho té fàcil: és l'intèrpret de si mateix que és la Paraula de Déu (Jn 1), que diríem des de la cristologia. Així que hem de veure com una obvietat el gran respecte de Jesús per la TorE<sup>80</sup> i, solament en part, pels costums religiosos del temps (fossin o no TorO). Cap respecte quan està en joc el benestar (no solament la vida!) de la persona. La salut humana, l'home, preval sobre totes les lleis de la tradició oral i de la TorE.

Enric CORTÈS (acabat en data 09.04.2018)  
 Emèrit de la Facultat de Teologia de Catalunya  
 Caputxins  
 Cardenal Vives i Tutó,16  
 08034 BARCELONA  
 CATALONIA (Spain)

79. Així ho creu MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees*, 274.301.

80. Paradigmàtic el cas dels leprosos enviats als sacerdots del Temple per complir amb Lv 14,2: Lc 17,14 i paral.