

ANGEOLOGIA I DEMONOLOGIA EN IS-LXX

per FREDERIC RAURELL

INTRODUCCIO

El present estudi es limita a Is-LXX no solament per raons d'extensió, sinó també per raó de les característiques de la versió grega isaïana. Amb l'expressió *angeologia i demonologia* només és expressada aproximativament la realitat múltiple i complexa que ofereixen el vocabulari i els textos examinats. Per tant, sota el terme *angeologia* es vol incloure la visió positiva del traductor sobre un món supraterrestre, mentre que amb el terme *demonologia* es designa el món d'éssers superiors a l'home i oposats a Déu.

La hipòtesi d'una mateixa *Vorlage* per al TM i per als LXX és a la base d'aquest treball¹. La versió alexandrina representa un compromís entre dues cultures, encara que la influència hel·lenística en Is-LXX és relativament dèbil, sense, però, que sigui inexistente. La versió isaïana porta la paternitat d'una mentalitat jueva, però no d'una manera exclusiva²; porta els trets del grec del Pentateuc, que li serveix de «subllenguatge».

Aquest estudi té també present, en enfocar el tema concret *angeologia i demonologia*, que en Is-LXX coexisteixen relativament sovint literalisme i versió lliure. Aquest fenomen és considerat com obeint

1. Cf. M.F. CROSS, *The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert: Harvard Theological Review* 57 (1964) 281-299; F. RAURELL, «Archontes» en la interpretació midràshica d'Is-LXX: *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976) 315-374.

2. Sembla exagerada i no suficientment provada la tesi que atribueix totes les diferències de la versió alexandrina en general a la influència jueva postexílica, tal com es llegeix en el treball, d'altra banda molt interessant i just de R. MARCUS, *Jewish and Greek Elements in the Septuagint: The Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, vol. II, 227-245.

no únicament a raons tècniques, sinó també teològiques: es deu a un treball de modernització teològica ³.

Un altre punt quasi axiomàtic, del qual no pot prescindir un treball com aquest, és la finalitat litúrgica i educadora de la comunitat jueva de la diàspora que mou la versió alexandrina ⁴.

La versió alexandrina d'Isaïas es fa en una època en la qual la comunitat jueva viu en forta tensió messiànica i apocalíptica, és l'època en la qual l'angeologia i la demonologia sofreixen una evolució. Aquest punt revesteix la seva importància per a una justa valoració de la línia doctrinal de la traducció grega isaïana.

La descoberta de IQIsa (s.II a.C.?) és un testimoni del procés exegetíc que es dona a l'interior de la transmissió del text hebreu ⁵. Això vindria a confirmar la tesi, ja forca antiga, de J. Ziegler sobre un procés exegetíc semblant a l'interior dels LXX ⁶. Essent així que Isaïas era el llibre més estudiat, després del Pentateuc, és comprensible que aquest procés hagi quedat registrat en Is-LXX com també en IQIsa, per bé que recensionalment siguin independents.

I. — UNA DOCTRINA DERIVADA

En l'angeologia i demonologia bíbliques es reflecteixen el contacte i l'enfrontament d'Israel amb l'ambient pagà. Quan es parla dels «àngels de Déu» sovint el text bíblic deixa entreveure un fons pagà amb el qual s'ha d'enfrontar tot donant a aquesta expressió una interpretació que s'ajusti a la noció bíblica sobre la divinitat. De retop, l'angeologia i la demonologia influencien el concepte bíblic de Déu i del món de Déu.

3. D'aquí la dificultat d'admetre judicis com el que segueix: «What the interpreters actually had in mind was to reproduce the sense of the original» (H.S. GEHMAN, *Adventures in Septuagint Lexicography: Textus 5* (1966) 125. De fet, és un judici que ignora el caràcter midràshic i àdhuc targúmic de la versió alexandrina.

4. No han desminuït gens la seva importància treballs com el de M. FLASHAR, *Exegetische Studien zum Septuagintapсалter: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 32 (1912) 81-116; H.St. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1921.

5. Cf. P.W. SKEHAN, *The Qumran Manuscripts and the Textual Criticism: Vetus Testamentum Supplement* 4 (1957) 151-152. Tanmateix, la llibertat en l'adaptació a les necessitats actuals, en la simplificació del text que devia ser a la base del TM i que hauria portat a terme IQIsa són exagerades per J.R. ROSENBLUM, *The Dead Sea Isaiah Scroll. A Literary Analysis and Comparison of the Qumran Scroll with the Masoretic Text and the Biblia Hebraica*, Gran Rapids 1970.

6. *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaia*. Abhandlungen XII, 3 Münster i.W. 1934, principalment a les pp. 103-134, 135-175.

És en aquest sentit que, en referir-nos a l'angeologia i a la demonologia bíbliques, hem de parlar d'una doctrina derivada. Els àngels i els dimonis no es pressuposen com a quelcom d'obvi, no entren en el món religiós d'Israel amb la mateixa naturalitat amb què entren a les altres religions veïnes. El procés evolutiu de l'angeologia jueva no obeeix, però, sempre a un coneixement cada vegada més profund de la grandesa i transcendència de Déu, sinó també a una progressiva sacralització de les relacions de Déu amb l'home i de l'home amb Déu ⁷. En certa manera, es perd la capacitat d'harmonitzar el binomi transcendència-immanència divines, que havia fet possible veure Déu en contacte immediat amb l'home, i apareix l'àngel.

Si és veritat que la Bíblia quan parla de Déu és perquè vol parlar de l'home, i en aquest sentit és marcadament antropocèntrica, no ho és menys que quan parla dels àngels i dels dimonis és perquè vol parlar de Déu i, en aquest sentit, és marcadament teocèntrica. En tot cas, l'angeologia i la demonologia bíbliques no constitueixen una especulació autònoma, sinó que depenen del concepte de Déu. En tot l'arc del pensament religiós bíblic l'evolució de l'angeologia i de la demonologia no sempre apareix com una doctrina coherent i homogènia, però sí sempre amb una preocupació clarament teològica ⁸.

1. — *Concepte de Déu en els LXX*

Si l'angeologia bíblica apareix condicionada i subordinada a la noció de Déu, cal presentar abans d'entrar directament en matèria, i encara que sols sigui enunciativament, la noció que sobre la divinitat es troba en la versió dels LXX en general i en Is en particular.

En línies generals, els LXX realitzen i completen l'hellenització del monoteisme bíblic. Responen amb decisió al problema de Déu enfront d'unes concepcions anèmiques i dualístiques presents en el món hellenístic, que tendeixen fàcilment a allunyar la divinitat del

7. D'aquí la dificultat de poder acceptar el judici de K. RAHNER, *Angeologie: Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Freiburg 1957, col. 533: «Die Engel werden als selbstverständlich vorausgesetzt, sie sind einfach da wie in allen Religionen der bibl. Umwelt und werden schlicht in ihrer Existenz erfahren».

8. Ara bé, també és cert que el món grec no desconeixia totalment aquesta vinculació. Sovint els dimonis són considerats com mitjancers entre els homes i la divinitat, com els autèntics destinataris dels sacrificis i del culte; però, endemés, com a responsables de la perversió de la religió. D'aquesta manera es volia salvar la transcendència de la divinitat. (Cf. M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1950, principalment a les pp. 243-245). És a dir, els dimonis aconsegueixen una tasca de descàrrec de la divinitat.

desgast de la presència «històrica»⁹. La teologia de la versió alexandrina proclama el dret de la revelació i de la predicació de l'Unic, del qui no té nom, del qui com a Senyor i Déu és presentat com a Παντοκράτωρ¹⁰.

Encara que no sempre d'una manera coherent ni constant, la versió alexandrina mostra certa tendència a rebaixar antropomorfismes i antropopatismes, amb la qual cosa s'obté una visió més espiritualitzada i abstracta de Déu¹¹.

Aquesta desantropomorfització facilita la catequització d'una comunitat jueva que viu en contacte amb la cultura hel·lènica, com també facilita el pas a una visió més universal de la religió. Això no vol dir necessàriament que sempre el judaisme hel·lènic hagi estat més obert que el judaisme palestinenc. D'aquí la necessitat de no caure en generalitzacions¹². De fet, textos com Is 19,25 són presentats d'una manera més universal pel TM que pels LXX. El TM llegeix: «*Beneït el meu poble Egipte, i l'obra de les meves mans Assíria, la meva herència Israel*». La versió alexandrina, en canvi, dóna: «*Beneït el meu poble que hi ha a Egipte, i el que hi ha a Assíria, la meva herència Israel*».

En els LXX es manifesta una tendència a oposar-se a tot intent de racionalitzar Déu. Incorpora més decididament la predicació contrastant de l'A.T. que presenta el Déu creador sense contrincants, responsable de tot el que s'esdevé: ὅτι ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστι ἕτι πλὴν

9. En la concepció alexandrina no hi ha espai per a una frase com aquesta: «Essent així que Déu és bo, no té culpa de res» (PLATO, *Respublica*, 379 ab, ed. J. Burnet, París 1905).

10. És un terme poc freqüent. La versió grega l'empra com a equivalent de מְלִיכָא אוֹ מְלִיכָא אוֹ מְלִיכָא, amb un significat semblant al que persistirà en el tard judaisme. Tal com ho demostra la Lletra d'Aristeas (s. II-I a.C.), aquest nom apareix en les pregàries jueves: πληρώσαι σε, βασιλεῦ, πάντων τῶν ἀγαθῶν ὧν ἔκτισεν ὁ Παντοκράτωρ θεός: «Que l'omnipotent Déu t'enriqueixi, oh rei, de tots els béns que ell ha creat» (*Lletra d'Aristeas* 185, ed. A. Pelletier, París 1962). Aquesta noció, que sembla allunyar-se una mica del concepte bíblic sobre el poder diví, porta un accent filosòfic que palesa una determinada concepció sobre el món i accentua l'aspecte universalista (Cf. W. MICHAELIS, Παντοκράτωρ, *TWBNT* II 913-914. És un fet, però, que el Pentateuc grec no l'empra mai. Potser això explicaria l'absència d'aquest mot en Is-LXX, el vocabulari del qual s'inspira sovint en la versió grega dels cinc primers llibres bíblics).

11. Tanmateix, falta saber fins a quin punt aquest procediment «purificador» de la noció de Déu és fruit dels LXX com a cosa pròpia, encara que influenciats per la cultura grega. Ja al segle passat havia sostingut la seva naturalesa essencialment jueva Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841. De fet, és cert que també el Targum ofereix exemples d'espiritualització: Ex 15,3; 32,11; 33,14; Nom 12,8.

12. Una certa generalització o una afirmació no suficientment exemplificada és la de G. BERTRAM, *Zur Bedeutung der Septuaginta in der hellenistischen Welt: Theologische Literaturzeitung* 92 (1967). La seva afirmació de la p. 250: «Die Septuaginta ermöglicht die Umprägung der alttestamentlichen Überlieferung zur universalen Religion des hellenistischen Judentums», hauria d'anar acompanyada de proves més concretes.

ἐμοῦ. Es la predicació del Déu únic de la catequesi deuteronomística: ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, κύριος εἷς ἐστίν (Dt 6,4). En els LXX, la predicació en un sol Déu troba expressió en el qualificatiu de Παντοκράτωρ, l'equivalent de l'hebreu יהוה צבאות i de שרי. Altres expressions de les fórmules hebrees són κύριος σαβαώθ, κύριος τῶν δυνάμεων i κύριος Παντοκράτωρ¹³. Es percep la voluntat de la versió grega de fer entrar el Transcendent en la història de l'home.

És dona, per tant, la següent paradoxa: si per un cantó els LXX refusen antropomorfitzar Déu, també és cert que per l'altre cerquen afirmar l'aspecte humà del Déu que es revela; dos aspectes aparentment oposats, però que els traductors grecs col·loquen en una línia de complementarietat. G. Bertram ha assenyalat repetidament el caràcter antropocèntric de la teologia dels LXX, cosa que ajudaria a entendre millor la complementarietat dels dos aspectes esmentats: transcendència de Déu i aspecte humà de la revelació¹⁴.

2. — *Concepte de Déu en Is-LXX*

Els estudis que s'han fet sobre la versió alexandrina d'Isaïas tendeixen a assenyalat certes característiques que la distingeixen de les altres versions, tant des d'un punt de vista tècnic com doctrinal, per bé que sovint en matisos fàcilment desconsiderables¹⁵.

13. L'expressió κύριος σαβαώθ és la que recorre més en Is-LXX, que l'empra unes 57 vegades. Probablement el traductor omet Παντοκράτωρ, perquè també l'omet el Pentateuc grec.

14. Aquest caràcter antropocèntric de la versió alexandrina contrasta amb el caràcter teocèntric de la Bíblia hebrea. Un element en el qual Bertram descobreix aquesta particularitat, el constitueix el vocabulari del «temor de Déu» o del «judici de Déu»: Els textos de l'A.T. hebreu apareixen més primitius i demoníacs que els corresponents passatges en grec; el judaisme hel·lènic no concedeix tanta importància a les exigències de Déu sobre l'home com a les actituds religioses de l'home. Aquesta diferent visió tindria un exponent en la versió de יראת per εὐσέβεια o per θεοσέβεια. Cf. els principals estudis de l'esmentat autor sobre la religió i l'orientació teològica dels LXX: *Der Begriff Religion in der Septuaginta: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 87 (1933) 1-5; *Das anthropozentrische Charakter der Septuaginta Frömmigkeit: Forschungen und Fortschritte* 8 (1932) 2941; *Praeparatio Evangelica in der Septuaginta: Vetus Testamentum* 7 (1956) 274-285; *Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 13 (1936) 153-167; *Zur Bedeutung der Religion der Septuaginta in der hellenistischen Welt: Theologische Literaturzeitung* 92 (1967) 245-250; *Vom Wesen der Septuaginta Frömmigkeit: Die Welt des Orients* 2 (1956) 274-284; *Das AT im Abendland. Zur Deutung und Bedeutung der griechischen Übersetzung: Die Bibel in der Welt* 13 (1970) 15-39. En tots aquests treballs, que contenen observacions i suggerències importants per a l'estudi de la versió alexandrina, es troba a faltar un judici precís sobre el que es deu a influència hel·lènica i el que es deu simplement a una tendència general del judaisme contemporani dels traductors.

15. Cf. F. RAURELL, «Archontes» en la interpretació midràshica d'Is-LXX, p. 330ss.

No podem, però, amagar que la consulta de diferents treballs sobre el concepte de Déu en Is-LXX esdevé sovint desconcertant a causa de l'existència de punts de vista no solament divergents, sinó fins i tot contradictoris.

H.M. Orlinsky, tot referint-se a la tesi doctoral de C.T. Fritsch sobre el caràcter anti-anthropomòrfic del Pentateuc grec¹⁶, sosté que tant aquesta versió com la de Job, la dels Salms i la d'Isaïas no presenten diferències teològiques, sinó solament estilístiques. És una tesi que Orlinsky repeteix constantment i d'una manera taxativa, encara que a voltes li sobra afirmació i li manca demostració¹⁷. Ara bé, la qüestió de la pròpia o comuna teologia del traductor grec d'Isaïas no es pot restringir únicament al punt anti-anthropomorfisme; aquest, en tot cas, és solament un indici del treball d'interpretació i d'acomodació portat a terme. Aspectes no prou estudiats són relació del Déu d'Israel amb els altres pobles, és a dir, problema d'universalitat i de particularisme; noció sobre la seva presència en la història; noció sobre la voluntat de Déu, expressada en la llei; etc. etc.

Tot fent recurs a un vocabulari de teologia acadèmica, voldríem glossar breument dos aspectes que tenen la seva importància: transcendència i immanència de Déu. ¿Com concep Is-LXX aquest Déu tot altre, però tot present?

a) Hi ha una sèrie de textos en els quals apareix la voluntat del tra-

16. C.T. FRITSCH, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943.

17. Orlinsky es lamenta que Fritsch «allowed himself, quite without realizing it of course, to be misled by his predecessors into accepting as a premise what he should have proved that we are really dealing with anti-anthropomorphisms, etc., before assembling, classifying, and discussing them as such... What is involved is not theology, but stylism and intelligibility...; it holds good not only for the Pentateuchal material but also for the Septuagint of Job, and now also for the Septuagint of Isaiah» (*The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah: Hebrew Union College Annual* 27 (1956) 194s). No obstant el nombre d'exemples presentats per Orlinsky, la qüestió no queda resolta; cal afinar més el concepte d'«anthropomorfisme» i acceptar que les diferències sobre el concepte de Déu en la versió grega no es limiten a una simple qüestió d'anthropomorfisme. El mateix Orlinsky admet que hi ha casos de no versió literal, com Is 34,16. Però en casos com aquest dona explicacions que eviten el problema o fan innecessari el seu plantejament. Això és el que es dedueix del següent judici: «כִּי הוּא צוֹרָה» was rendered ὁ θεὸς κύριος ἐνετέλεστο αὐτοῖς, probably because the Septuagint Vorlage read כִּי הוּא צוֹרָה יוֹהֵר. Es a dir, no sembla lícit recórrer al problema de la hipotètica Vorlage quan es dona una modificació en la versió grega. Revesteix gran importància per a individualar el concepte de Déu en els LXX la noció que aquests tenen de la teofania, i concretament de la δόξα. Els estudis sobre aquest punt deixen prou clar aquest capítol: I.L. SEELIGMANN, *The Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948; L.H. BROCKINGTON, *The Greek Translator of Isaiah and his interest in «doxa»*: *Vetus Testamentum* 1 (1951) 23-32.

ductor grec isaïa de dir que Déu és el Tot-Altres, el Llunyà, el Transcendent. Això, que ja ho diu el text hebreu, ¿com ho entén el traductor?

Essent així que el tema és excessivament vast per a un treball com aquest, que solament d'una manera més aviat enunciativa el pot tocar, limitem no solament els textos, sinó els angles d'estudi.

En Is 6,1, segons el text hebreu, les vores del vestit de Jahveh omplen el temple (וְשֹׁלֵי מִלְאִים אֶת־הַהֵיכָל); en la versió grega, en canvi, el que omple el temple és la δόξα, és a dir, Déu manifestat, però ensems velat. S'elimina l'antropomorfisme i, encara que Déu sigui sentit a prop, s'afirma simultàniament la seva transcendència. Després d'una manifestació semblant, l'home deu al Senyor un reconeixement, una δόξα, que no pot retre a cap altre (Is 42,8: τὴν δόξαν μου ἐτέρῳ οὐ δώσω). En aquesta mateixa línia ha d'ésser entès 64,10: «La casa, el nostre santuari i la *doxa* que beneïren els nostres pares» (ὁ οἶκος, τὸ ἅγιον ἡμῶν, καὶ ἡ δόξα, ἣν εὐλόγησαν οἱ πατέρες ἡμῶν). El text hebreu té un terme més genèric, תפארה, per a descriure aquesta presència divina que es dona en el temple. La δόξα teologitza més la relació Déu-temple que el corresponent תפארה hebreu, d'ús menys tècnic.

Semblantment es pot llegir en Is 4,5. Mentre en el text hebreu el núvol protegeix el כבוד, així com tota la ciutat o la muntanya de Sion, en el text grec, en canvi, la muntanya de Sion i tot el que li és entorn és protegit per la δόξα. També aquí trobem com la immediatesa de la δόξα no compromet la seva transcendència. En 3,8, el text hebreu denuncia la resistència oposada a l'esguard del כבוד de Jahveh; els LXX, en canvi, no parlen ja de la δόξα de Déu, sinó de la dels pecadors: «per això ara llur δόξα ha estat abaixada». El traductor ja no parla de la lesió de la δόξα divina, sinó de la humana¹⁸. Així salva la transcendència de Déu com també la seva presència, que ell vol expressar sovint a través d'aquest mot.

Hi ha tota una altra sèrie de textos en els quals sembla poder-se detectar d'una manera més general aquest treball de «desantropomorfització» portat a terme per la versió grega:

40,5: TM: «perquè la boca del Senyor ha parlat» (כִּי־פִי יְהוָה דַּבֵּר)

LXX: «perquè el Senyor ha parlat» (ὅτι κύριος ἐλάλησεν)

34,16: TM: «perquè la seva boca ho ha manat» (כִּי־פִי הוּא צוּה)

LXX: «perquè el Senyor els manà» (ὅτι ὁ κύριος αὐτοῖς ἐνετείλατο)

18. Cf. M. WEIPPERT, *Gott und Stier: Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 77 (1961) 93-117; A.S. KAPELRUD, מִבֵּיר Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, 43s.

38,17: TM: «perquè has posat tots els meus pecats darrera les teves espatlles». (כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גֹּךְ כָּל-חַטָּא)

LXX: «i posares darrera meu tots els pecats» (καὶ ἀπέρριψας ὅπισω μου πάσας τὰς ἁμαρτίας)

63,4: TM: «perquè el dia de la venjança és en el meu cor» (כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי)

LXX: «perquè els ha arribat el dia de la retribució» (ἡμέρα γὰρ ἀνταποδόσεως ἐπῆλθεν αὐτοῖς)

Els LXX ometen 42,13 («*El Senyor avança com un heroi, com un guerrer excita el seu valor; crida, llança clams de guerra, triomfa sobre els seus enemics*»)) probablement a causa d'unes imatges excessivament concretes i d'un antropomorfisme repujat.

El traductor sembla resistir-se a aplicar a Déu la designació de «Poderós de Jacob» (אֲבִיר יַעֲקֹב), perquè la troba no solament excessivament antropomòrfica, sinó fins i tot ambigua. La doble forma, amb dagesh i sense dagesh, representa una distinció introduïda pels masorettes, conscients del que significava que Jahveh fos qualificat amb un terme aplicat als animals. De les set vegades que és predicat de Déu aquest epítet, tres es troben en Isaïas: 1,24; 49,26; 60,16.

En Is 1,24 el TM llegeix: «*Per això, oracle del Senyor, Jahveh dels exèrcits, el אֲבִיר d'Israel: I tant que em venjaré dels meus adversaris i donaré als meus enemics el que els toca*». Els LXX: «*Per això així parla el Senyor ὁ δεσπότης σαβαώθ: Ai dels forts d'Israel, no reposarà el meu furor contra els adversaris, i farà judici dels meus enemics*». En 49,26 el traductor canvia el text, li dona un sentit totalment diferent. El TM llegeix: «*Als teus opressors els farà menjar llur pròpia carn i s'emborrataran de llur pròpia sang, com si fos vi. Aleshores sabrà tota carn que jo sóc Jahveh, el teu salvador i el teu redemptor, el אֲבִיר יַעֲקֹב*». El text grec és el següent: «*I els qui t'oprimiren menjaran les seves carns i beuran, com si fos vi novell, les seves sangs i s'emborrataran i coneixerà tota carn que jo sóc el Senyor, qui et vaig alliberar i ajudo la fortalesa de Jacob (ἰσχύος Ἰακώβ)*». En 60,16, diu el text hebreu: «*Mamaràs la llet dels pobles, xuclaràs les mamelles dels reis. I reconeixeràs que jo sóc el Senyor, el teu salvador i el teu redemptor el אֲבִיר יַעֲקֹב*». El text grec llegeix: «*I mamaràs llet de pobles i riquesa de reis menjaràs. I reconeixeràs que jo sóc el Senyor, el qui et salva i el qui t'allibera Déu d'Israel (ἐξαγορεύμενός σε θεός Ἰσραήλ)*». És evident que ens trobem davant d'un procediment que no obeeix únicament a raons tècniques, sinó també teològiques i catequètiques: es tracta de presentar un Dén que no repugni a la sensibilitat d'uns jueus que

ja han entrat en contacte amb una cultura més filosòfica, com era l'hel·lènica ¹⁹.

Els textos citats semblen portar el testimoni d'una determinada tendència teològica: separar de la noció de Déu certes adherències figuratives que comprometien la seva «transcendència» i «universalitat» de cara a la comunitat jueva de la diàspora al contacte amb la cultura hel·lènica.

b) El binomi transcendència-immanència de Déu és tractat curosament en el text hebreu, com després ho serà en el judaisme posterior. Els LXX, no obstant l'esforç de presentar un Déu menys afectat per certes expressions que podien comprometre aquesta transcendència, cerquen parlar del Déu d'Israel com d'un Déu immediat, actiu, present.

Ja hem vist Is 6,1. Els LXX accentuen la transcendència tot suprimint l'expressió de les vores del vestit que omplen el temple i fent-hi jugar, en canvi, el concepte de δόξα. Es així com el traductor entendrà un Déu lluny i a prop ensems ²⁰.

El caràcter profundament dinàmic d'aquesta δόξα ens el donen aquells textos en els quals el terme és sinònim de σωτηρία, que expressen, per tant, la realitat d'un Déu que surt a l'encontre de l'home, en aquest cas, d'Israel: «l es manifestarà la δόξα del Senyor i veurà tota carn τὸ σωτήριον de Déu, perquè el Senyor ha parlat» (Is 40,5) ²¹.

La cura que demostra el traductor isaïa a presentar el concepte de Déu tot harmonitzant transcendència i immanència ha de condicionar necessàriament la noció d'aquests éssers que en el vocabulari teològic-bíblic corrent solen ser denominats «àngels-dimonis». Aquest

19. Per tant, es fa difícilment acceptable un judici tan taxatiu com el que dóna H.M. ORLINSKY, *The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah*, p. 194: «what is involved is not theology, but stylism and intelligibility».

20. És també així com ho entén la cita de Jn 12,41. Després de fer referència a Is 53,1 i a 6,9, per explicar la incredulitat dels jueus, cita 6,1 quan comenta: «Aquestes coses digué Isaïas en veure la seva δόξαν (aquí Joan es refereix a la de Crist) i parlà d'ell». L'evangelista entén que la δόξα ha estat objecte directe de la visió del profeta, segons la lectura que en fan els LXX. El quart evangeli fa un ús del terme δόξα i de δοξάζω que semblen influenciats pel traductor grec d'Isaïas. Encara que resulti una mica general, és interessant, almenys pel que suggereix, el treball de L.H. BROCKINGTON, *The Septuagintal Background of the NT Use of «Doxa»: Studies R.H. Lightfoot*, Oxford 1955, 1-8.

21. La correlació «veure la δόξαν» i «experimentar τὸ σωτήριον» manca en el TM que diu simplement: «Es revelarà el כְּבוֹד יְהוָה i veurà tota carn conjuntament que Jahveh ha parlat». Aquest paral·lelisme sinònim es dóna també ben clarament en 46,13: «Vaig fer que s'apropés la meua justícia i τὴν σωτηρίαν que és en mi no la faré trigar. Vaig donar σωτηρίαν a Sion com a δόξα σου per a Israel».

condicionament significarà que el teòleg-traductor solament els podrà concedir l'espai que no amputi res a l'autonomia transcendent del Déu d'Israel ni a la seva presència immediata en la història i en el govern d'aquest poble i dels pobles. És en aquest sentit que s'ha de parlar de l'angeologia i de la demonologia en Is-LXX com d'una doctrina derivada.

II. — ANGEOLOGIA EN IS-LXX

Tant en aquest capítol com en el que seguirà sobre la demonologia, farem la presentació de quasi tots els textos i això d'una manera analítica, tot confrontant el text hebreu amb la corresponent versió grega alexandrina. Per al text hebreu ens servim de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editada per K. ELLIGER - W. RUDOLPH, Stuttgart 1968. Per al text grec ens servim de l'edició crítica *Isaias. Vetus Testamentum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum*, XIV, praeparatum a J. ZIEGLER, Göttingen 1939. Per a evitar que l'anàlisi sigui excessivament prolixa, solament es tindrà en compte el context quan això sigui verament necessari.

Is 4,2

Es tracta d'un text difícil i, per tant, objecte de moltes discussions.

El text hebreu llegeix: ביום ההוא יהיה צמח יהוה לצבי ולכבוד ופרי הארץ לנומן ולחפרת לפלישת ישראל. Es podria traduir: «*Aquell dia serà el rebrot de Jahveh en bellesa i esplendor i el fruit de la terra en magnificència i glòria per als supervivents d'Israel*». La fertilitat de la regió és presentada com un signe dels temps que vindran a favor d'Israel.

El text dels LXX dóna aquesta lectura: τῇ δὲ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπιλάμψει ὁ θεὸς ἐν βουλήν μετὰ δόξης ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὑψῶσαι καὶ δοξάσαι τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραήλ, que podríem traduir: «*Aquell dia, però, resplendirà Déu en consell amb esplendor sobre la terra per exaltar i fer participar d'esplendor la resta d'Israel*». On el text hebreu té: «*el rebrot de Jahveh serà*» (יהיה צמח יהוה), els LXX llegeixen: «*resplendirà Déu*» (ἐπιλάμψει ὁ θεός).²² En la versió grega Déu passa a ser subjecte i regeix igualment

22. Symmacus llegeix: ἔσται ἀνατολὴ κύριος εἰς δύνανται καὶ δόξαν τῆς γῆς εἰς ὑπεροχὴν. Identifica, per tant, «rebrot» (צמח), amb el Senyor, qualificat com a ἀνατολή.

el que ve després. Però la modificació més destacada és: ἐν βουλῇ μετὰ δόξης. Quasi tots els comentaristes entenen que «*rebot de Jahveh*», a causa del paral·lelisme que segueix, s'ha de referir als productes de la terra; no revesteix, per tant, un sentit personal.²³ Tanmateix, en Jeremias (23,5; 33,15) i en Zacarias (3,8; 6,12) צמח יהוה esdevé un títol messiànic personal²⁴. Els LXX, en canvi, presenten la solemnitat de la data en termes de teofania directa. El verb ἐπιλάμπω determinat després per l'expressió μετὰ δόξης i els correlatius ὕψω i δοξάζω ens fan entrar en les preferències típiques del traductor grec d'Is que privilegia δόξα i el seu contorn semàntic. Tot això ens ajuda a entendre millor l'expressió ἐν βουλῇ, que certament no tradueix ni צבי (= vellesa) ni l'arameu צבו (= propòsit, intenció)²⁵. Les modificacions introduïdes pel traductor grec amb l'ús del verb ἐπιλάμπω i de l'expressió μετὰ δόξης ajuden a entendre ἐν βουλῇ, com a «*en consell*» (= amb els consellers). En aquesta visió de la Sion restaurada, els LXX contraposen la vinguda salvadora de Déu i dels seus consellers als ἀρχοντες, dels quals es parla al capítol precedent i que han portat Jerusalem i Judà a la misèria i a la mort. Traduir ἐν βουλῇ per «*en consell*» (= amb els consellers) dóna un sentit que no és estrany a la Bíblia grega i menys encara a Is-LXX, per més que mai no s'hi pari atenció²⁶. Aquest és també el sentit d'Is 9,5; text certament no fàcil. Els títols messiànics atribuïts al rei, el TM els dóna com segueix: מן יער פלן שמו יקרן יקרן שמו פלן יער שר-שלום, גבור אבי-ער שר-שלום que podríem traduir: «*El seu nom serà anomenat conseller admirable, déu fort, pare — יער, príncep de la pau*». Els LXX llegeixen: καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἀρχοντας: «*I serà anomenat àngel del*

23. Cf. E.J. KISSANE, *The Book of Isaiah I-XXXIX*, p. 47; A. PENNA, *Isaia*, Torino-Roma 1956, p. 73: «La solennità dell'inizio (*in quel giorno*), insieme all'abbondanza dei frutti della terra sembra legittimare invece un'interpretazione messianica, non personale bensì indiretta. Il regno messianico, infatti, sarà contraddistinto, secondo molti testi profetici da una singolare fertilità della regione».

24. Cf. A. PETITJEAN, *La mission de Zorobabel et la reconstruction du Temple. Zac. III, 8-18: Analecta Lovaniensia*, ser. IV, 29 (1966) 67ss; F. RAURELL, «Desacralización» de la dinastía davidica en Jeremías?: *Estudios Franciscanos* 72 (1971) 149-163.

25. Donar el sentit de «en propòsit» per al nostre text no soluciona el problema. Aquesta és la sentència inacceptable de R.R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*, II, Cambridge 1906, p. 121. D'altra banda, G. SCHRENK, βούλομαι TWBNT I 632, que estudia amb certa atenció l'ús d'aquest mot, no obstant citar diferents textos d'Is, no diu ni una paraula sobre 4,2.

26. G. Schrenk no cita cap cas en què ἐν βουλῇ pugui significar «en consell» (amb consellers) aplicat a l'esfera divina. Reconeix, en canvi, l'existència de βούλη en el sentit d'institució política consultiva. En 1Cr 12,19, els caps dels filisteus tenen un consell; en Jdt 2,2, Nabucodonosor té un consell secret. Flavi Josep aplica aquest terme al senat romà (*Ant* 13,164s). Cf. G. SCHRENK, βούλομαι TWBNT I 632s.



gran consell, perquè conduiré la pau contra els prínceps...» Indubtablement «àngel del gran consell» fa referència a l'assemblea divina, muntada a la manera d'un consell reial. Per a qualificar aquest personatge, se'l revesteix amb títols divins: se li diu que forma part del consell dels éssers celestials.

Aquila llegeix: καὶ ἐκάλεσεν ὄνομα αὐτοῦ θαυμαστός, σύμβουλος, ἰσχυρός, δυνατὸς πατήρ, ἐπὶ ἄρχων εἰρήνης 27.

Crec que té la seva utilitat citar la recensió luciana d'Is 9,6 com a testimoni de la història dels textos. En tenim una referència directa de sant Joan Crisòstom 28. Existeix, però, una versió llatina segons els mequiteristes, feta a Venècia el 1887:

«*Admirabilis Consiliarius. Hoc dictum non invenitur in interpretatione Septuaginta, sed reperitur in aliis interpretibus et in (textu) hebraico, simul cum aliis (verbis), quae hoc sequuntur. Propterea admirandus est Lucianus martyr qui reliquas partes bene excerpserit et collocavit, ut manifestam nobis faciat Filium cum Patre parem consubstantialitatem; et falso cum sicuti haereticum accusant.*» I afegeix, tot tenint en compte les altres versions gregues: «Patet igitur sanctum martyrem (Lucianum) nihil addidisse vel detraxisse, sed ab Hebraeis et ab aliis etiam interpretibus (ea) colligisse et in ordinem degessisse et omnia in lucem prodidisse. Non est igitur contemnenda.»

No és simplement que els LXX ho hagin omès o que no ho hagin entès. El que han fet és canviar tot el verset: «àngel del gran consell» evoca probablement una participació a l'assemblea divina, sense obrir l'ambigüitat que representa l'expressió «pare d'eternitat». La versió alexandrina li concedeix probablement el títol de membre del consell diví.

27. La recensió luciana L⁵¹ registra ἄγγελος θαυμαστός σύμβουλος. És interessant veure com les versions han traduït l'expressió מְבִי־עַ. El Targum de Jonatam tradueix: גְּבִרָא קַיָּם (home que resta eternament). Le Peshita llegeix: «alābā ganbārā d'ālme» (= Déu dels segles, molt poderós). Tal com hem vist, Aquila tradueix materialment: πατήρ ἐπὶ ἄρχων εἰρήνης (= encara pare, príncep de la pau). Symmacus: πατήρ αἰώνος ἄρχων εἰρήνης. Teodocion: πατήρ αἰώνιος ἄρχων εἰρήνης. Certament que el sentit donat a l'expressió מְבִי־עַ sembla contradictori. No es veu com el rei, fill adoptiu de Déu, pugui ser «pare d'eternitat». Ara bé, aquest era un títol concedit als reis (cf. Sal 21,5; 132, 11-14). El rei era fill de Déu en relació amb Jahveh, «pare d'eternitat» en relació amb el seu poble. Els LXX haurien evitat traduir literalment aquesta expressió per la seva ambigüitat teològica. D'aquí que no crec acceptable l'opinió de M. DELCOR, *Religion d'Israël et Proche Orient Ancien*, Leiden 1976, p. 129s: «De toute évidence, le traducteur grec n'a pas compris ce passage. Apparemment, il fait de מְבִי־עַ le hiphil de בָּוִי, d'où sa traduction ἄξω, et עַי a été compris comme une préposition qu'il traduit par ἐπὶ». Les altres versions no són fetes per gent que sabés més hebreu que el traductor grec d'Isaïas, sinó per gent que interpretava menys.

28. In *Isaiam*, Migne PG 56, 11-94.

El terme βουλή, per tant, evoca en el text grec la imatge de la divinitat rodejada de consellers, en aquest cas d'«àngels». Es tracta d'una imatgeria teofànica estereotipada que serveix per a destacar millor la idea de reialesa i de poder, com deixaria igualment entendre Is 6, tant en l'hebreu com en el grec²⁹. Però l'evocació d'aquest fons angèlic sembla moure's en una línia purament literària o ornamental, no categorial.

Is 57,15

El text hebreu llegeix: כִּי כֹה אָמַר רַם וְנִשָּׂא שׁוֹכֵן עַד וְקִדּוּשׁ שְׁמוֹ מִרוֹם וְקִדּוּשׁ אֲשֶׁכֶּן וְאֵת רַכָּא וְשִׁפְלִירוֹ לְהַחְיִית רִוּחַ שְׁפִלִים לְהַחְיִית נִדְכָּאִים
 «Perquè així parla aquell qui és Alt i Excels, que troneja eternament, i sant és el seu nom: Elevat i sant estic assegut, però sóc amb l'oprimit i humiliat d'esperit, per vivificar l'esperit dels humils i per vivificar el cor dels oprimits»³⁰.

Els LXX: τάδε λέγει κύριος ὁ ὑψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, Ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτοῦ, κύριος ὑψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος καὶ ὀλιγοψύχοις διδοὺς μακροθυμίαν καὶ διδοὺς ζωὴν τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν.

«Així parla el Senyor, l'Excels, el qui habita en les altures per sempre, Sant entre els sants, és el seu nom, el Senyor excels que reposa en

29. Però hi ha altres textos de la versió grega on ἐν βουλή designa el consell angèlic, que es manifesta solemnement tot recorrent també al verb δοξάζω. Es el cas del Sal 88, 7-8: ὅτι τίς ἐν νεφέλαις ἰσωθήσεται τῷ κυρίῳ, καὶ τίς ὁμοιωθήσεται τῷ κυρίῳ ἐν υἱοῖς θεοῦ; ὁ θεός ἐνδοξαζόμενος ἐν βουλή ἁγίων, μέγας καὶ φοβερός ἐπὶ πάντας τοὺς περικύκλω αὐτοῦ. Es podria traduir: «Perquè, ¿qui en els núvols serà igual al Senyor? i ¿qui serà semblant al Senyor entre els fills de Déu? Déu, que apareix esplendorós en el «consell dels sants, gran i terrible sobre tots els qui són al seu entorn». Ara bé, les expressions paral·leles ἐν υἱοῖς θεοῦ-ἐν βουλή ἁγίων signifiquen àngels. El mateix s'ha de dir del text hebreu, cosa en què estan d'acord la majoria de comentaristes. Cf. G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Torino-Roma 1955, p. 604: «I santi costituiscono la corte di Dio e sono gli Angeli»; J. CALÉS, *Le livre des psaumes*, Paris 1936, p. 137, on parafraseja: «Dans l'assemblée des saints, des anges, on célèbre sa fidélité. Lequel de ces êtres célestes, qui sont comme sa famille intime, son conseil et sa cour, pourrait se mettre ou être mis en parallèle avec lui?». Cf. Sal 29, 1; 82, 1; Jb 1, 6; 38, 7.

30. IQIsa llegeix: בְּמִרְוֹם וּבְקִדּוּשׁ יֵשֶׁבֶן עַד וְקִדּוּשׁ שְׁמוֹ מִרוֹם וְקִדּוּשׁ אֲשֶׁכֶּן וְאֵת רַכָּא וְשִׁפְלִירוֹ לְהַחְיִית רִוּחַ שְׁפִלִים לְהַחְיִית נִדְכָּאִים; el Targum: בְּרוּמָא שְׁרִי וְקִדּוּשׁ אֲשֶׁכֶּנָּה; la Vulgata: «In excelso et in sancto habitans», que reflecteix un text hebreu semblant al de Qumran. Ara bé, no obstant això, sant Jeroni en les seves notes homilètiques *Commentarii in Isaiam Prophetam* diu: «Quia haec dicit excelsus et sublimis habitator aeternitatis... Haec enim dicit Dominus excelsus atque sublimis, qui habitat in excelsis,... sanctus in sanctis», tot citant, doncs, la versió alexandrina (MIGNE, PL III, 577). Cf. B. KEDARKOPFSTEIN, *Divergent Hebrew Readings in Jerome's Isaiah: Textus 4* (1964) 199-200.

els sants i que dona paciència als pusil·lànim i que dona vida als de cor contrit».

L'ampliació del text grec respecte de l'hebreu quadra bé amb el context. Es nota la insistència a accentuar la transcendència de Déu, quasi per a preparar l'anunci de la seva proximitat als dèbils. Es un text que reflecteix una influència litúrgica, a l'estil d'un salm de lamentació individual, tal com ho corrobora la seva semblança amb 3Mc 2,2: κύριε, κύριε, βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ δέσποτα πάσης κτίσεως, ἅγιε ἐν ἁγίοις, μόναρχε παντοκράτωρ, πρόσχες ἡμῖν καταπονουμένοις ὑπὸ ἀνοσίου καὶ βεβήλου θράσει καὶ σθένει πεφρυγμένου. «*Senyor, Senyor, rei dels cels i sobirà de tota la creació, Sant entre els sants, monarca omnipotent, presta'ns oïda a nosaltres que som oprimits per l'impíu i el profà, que s'exalta en audàcia i força*».

Ex 15 grec, un text en el qual sembla haver-se inspirat en més d'un aspecte Is-LXX, a causa probablement del seu intens ús litúrgic, confirma aquest sentit de cort angèlica en l'expressió ἐν ἁγίοις. Ex 15,11: *Qui és igual a tu entre els déus, Senyor? ¿Qui és igual a tu? Que t'has mostrat esplendorós entre els sants, admirable en coses esplendoroses, que fas meravelles!*» (τίς ὁμοιος σοι ἐν θεοῖς, κύριε; τίς ὁμοιος σοι; δεδοξασμένος ἐν ἁγίοις, θαυμαστός ἐν δόξαις, ποιῶν τέρατα).

Com en els himnes i en els salms de la reialesa, en Is grec apareix una no totalment declarada imatge angèlica. Es vol significar que solament Déu, el Senyor, pot ajudar els pobres i l'Israel dèbil. Es el que donen textos com el Sal 88,6.8 i Jb 5,1, on es llegeix: «*Crida, però, per si hi ha algú que et respongui, per si veus algun dels sants àngels*» (ἐπικάλεσαι δέ, εἴ τις σοι ὑπακούσεται, ἢ εἴ τινα ἀγγέλων ἁγίων ὄψῃ).

L'explicació que l'*Ascensió d'Isaïa* 6,8 dona també pot ser una confirmació del que fins aquí s'ha dit d'Is 57,15. Comenta l'esmentat apòcrif: «I quan tots sentiren la veu de l'Esperit Sant, es prosternaren tots de genolls i lloaren el Déu de veritat, l'Altíssim, el que està en el món superior, el Sant, que seu en lloc elevat i que descansa entre els sants»³¹.

31. Cf. E. TISSERANT, *Ascension d'Isaie*. Traduction de la version éthiopien. Paris 1909. A la p. 37 observa: «la phrase qui précède immédiatement dans les Septante a du influer sur notre texte: ὁ ὑψιστος ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα». Sobre la doctrina dels àngels continguda en aquest llibre, Tisserant fa la següent presentació: «Le monde supérieur est habité par des esprits dont la savante hiérarchie occupe les différents cieux; même au firmement, il y a des anges... Les anges n'ont qu'une occupation, ils adorent Dieu et réunissent dans leur louange les trois personnes de la Trinité. Les cantiques de tous les anges sont entendus dans le septième ciel». Tornant ara al text citat d'Ex 15,11, on llegim l'expressió ἐν ἁγίοις, la seva referència als àngels és sostinguda per I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, p. 101s.: «...when writing this must surley

Es probable, doncs, que en l'expressió ἐν ἄγλοις hi hagi una referència velada als àngels ³². Es tracta d'una expressió fortament liturgitzada, amb un accent ornamental i descriptiu de la grandesa de Déu, Senyor i rei. Es possible que tota la versió d'Is-LXX hagi restat condicionada per la visió inaugural del c. 6,1-3, on la presència mítica dels serafins serveix per a destacar la transcendència reial, però ensems manifestada per la δόξα, del Senyor ³³.

Is 63,9

El TM llegeix: לא צר ומלאך פניו הושיעם באהבתו ובחמלתו הוא גאלם וינטלם כל-ימי עולם

Es pot traduir: «*Ni un enemic ni un àngel de la seva faç els salvaren. En el seu amor i en la seva compassió ell els ha redimit i els ha aixecat i portat tots els dies d'abans.*»

En els LXX tenim: οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ἔσωσεν αὐτοὺς διὰ τὸ ἀγαπᾶν καὶ φείδεσθαι αὐτῶν. αὐτὸς ἐλυτρώσατο αὐτοὺς καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς καὶ ὕψωσεν αὐτοὺς πάσας τὰς ἡμέρας τοῦ αἰῶνος.

«*Ni un enviat ni un àngel, sinó ell mateix els salvà, tot estimant-los i compadint-se d'ells. Els redimí i els prengué i els exaltà tots els dies per sempre*»

El text hebreu a primera vista no sembla massa clar. Quasi tots els

have thought of the Angels surrounding the throne of God. Confirmation of this view of our text as echoing Jewish-Alexandrian version religious worship is given by *Ascensio Isaías* 6,8, in which Is 57, 15 in the Septuagint version, is quoted as a hymnic prayer to the God of Justice uttered by all who are present when the Holy Ghost speaks through the mouth of Isaiah to king Uizkajah».

32. Diem «probable» perquè és prou coneguda l'ambigüitat inherent al terme hebreu קְרוּשִׁים. No és fàcil, per exemple, determinar què significa ἄγιοι i קְרוּשִׁים en Dn 7. Els LXX certament accentuen més la tendència a uns éssers «celestials». Cf. V.S. POTHRESS, *The Holy ones of the Most High in Daniel VII: Vetus Testamentum* 26 (1976) 208-213. Aquest autor planteja el problema general de com קְרוּשִׁים a l'A.T. significa la major part de vegades «àngels», però també significa a voltes «Israel». Admet que en els ἄγιοι designa més sovint els «àngels». Ara bé, fa observar, i amb raó, que una major freqüència a indicar aquest sentit no constitueix un argument decisiu. S'ha de provar cas per cas: «*Hagioi for angels is statistically more frequent than hagioi for Israel; but both usages are established. We cannot tell whether the greater frequency of the one usage is accidental*» (p. 210).

33. El terme ἄγιος referit als àngels no és ni tan sols anunciat com a probable per O. PROCKSCH, ἄγιος: *TWBNT I* 95s quan parla del seu ús en els LXX. Sembla suposar que en plural designi sempre el temple de Jerusalem, segons es desprèn del que segueix: «El plural τὰ ἅγια, llevat dels LXX, es troba únicament en la lletra als Hebreus i en Flavi Josep, en el seu valor semític, per a indicar el temple de Jerusalem». Però l'autor no explica per què els LXX tradueixen sovint en plural quan l'hebreu conté simplement el singular קֶדֶשׁ.

autors eviten traduir-lo literalment o fan recurs a la versió grega ³⁴. Ara bé, el text manté el seu sentit tant si צר es tradueix per *enemic* com per *veí*. En la doctrina dels profetes, i tot el llibre d'Isaïas n'és també testimoni, cercar ajut en les nacions «veïnes», sovint «enemigues» (d'aquí la inclusió irònica de dos significats contraris en un mateix terme) és vist i denunciat com una injúria a la tradició creient d'Israel i una infidelitat a l'aliança. Is 7 constitueix la tipificació més enèrgicament glossada d'una temptació constant de prescindir de Jahveh com a salvador. L'altre punt és la distinció que una lectura literal del text hebreu dona entre Jahveh i l'àngel de la seva faç. Aquest és el punt doctrinalment més important i és a partir d'aquí que cal estudiar la diferència respecte de la versió grega alexandrina ³⁵.

La diferència del text grec respecte de l'hebreu no s'explica satisfactòriament fent recurs a la subtilitat gramatical de suposar que els LXX han llegit ציר (= *missatger*) en lloc de צר (= *adversari*) ³⁶.

Daniel i la literatura apòcrifa es refereixen sovint a l'«àngel de la seva faç», o al que se sol anomenar «l'àngel de la presència» (Dn 8,16; 9,21; Testament de Levi 18,5; Enoch 20; 71; 81; Jubileus 1,27). El text dels LXX, en canvi, no participa d'aquesta idea: nega la presència d'un ésser subaltern, però pertanyent a un món sobrenatural. És Déu mateix qui té cura d'Israel, a diferència d'altres nacions, que són go-

34. Així, per exemple, P. AVRAY-J. STEINMANN, *Isaie*, Paris 1957, p. 251, llegeixen segons la versió grega. El mateix fa A. PENNA, *Isaia*, p. 605: «Non un inviato nè un angelo, egli stesso li ha redenti...». Però aquesta versió no solament canvia צר per πρέσβυς, sinó que ignora que בְּלִצְרֵי és un constructe de פָּנִי. D'aquí que hauria de traduir: «un enviat de la seva faç».

35. Em sembla que no solament és esquivar el problema dir que el text hebreu d'Is 63,9 ha sofert l'actual llicó sota la influència de l'angeologia posterior, sinó que significa una generalització massa còmoda que no sempre quadra. Mirem, per exemple, el midrash a Dt 11,14: «(Si obeïu fidelment els manaments que jo us prescric avui, tot estimant Jahveh, el vostre Déu, i servint-lo amb tot el vostre cor i amb tota la vostra ànima), aleshores donaré al seu temps la pluja a la vostra terra». El midrash interpreta el verb וְנָתַתִּי com segueix: «Aleshores jo donaré, i no per mans d'un àngel ni per mans d'un missatger...» (*Sifre Deuteronomi* 42, ed. L. FINKELSTEIN, p. 88). ¿Com és possible que el midrash doni aquesta interpretació tot servint-se d'una expressió ja feta, però que no és en el Deuteronomi? A la haggadah de Pasqua (ed. per E.D. GOLDSCHMIDT, Jerusalem 1960, p. 120) llegim: «I el Senyor ens tragué fora d'Egipte, no per mitjà d'un àngel ni per mitjà d'un missatger. Tot el contrari, el Sant, Ell sigui beneït, ell mateix, que és gloriós, (ho féu), tal com ha estat dit (Ex 12,12): Aquella nit travessaré el país d'Egipte i colpiré tot primogènit del país d'Egipte, home i bèstia, i portaré judici contra tots els déus d'Egipte». I el midrash comenta: «Perquè travessaré el país d'Egipte, jo i no un àngel. Colpiré tot primogènit, jo i no un serafí. I portaré judici contra tots els déus d'Egipte, jo i no un missatger. Jo, el Senyor, és a dir, jo i no un altre». És una lectura, doncs, que coincideix amb els LXX: els àngels en són exclosos.

36. Cf. P. WINTER, «ou dia cheir...» *Isa 63,9 Gr and the Passover Haggadah: Vetus Testamentum* 6 (1954) 439-440.

vernades per àngels ³⁷. La postura doctrinal del text grec és més remarcable encara si es té en compte que pertany a una època en la qual l'angeologia havia esdevingut àmpliament coneguda i acceptada pels jueus de la diàspora i de Palestina. No hi ha *μηστήτης* entre Déu i Israel ³⁸.

III. — DEMONOLOGIA EN IS-LXX

La primera temptació que cal superar en encetar l'anàlisi d'aquesta matèria és la de simplificar la terminologia referent a l'anomenat món demoníac. És un fet que tant el text hebreu com el text grec presenten un vocabulari variat i complex. No sembla massa convincent la tesi que sosté que aquesta multiplicitat es deu a la consciència d'un fenomen indefinible. Sembla més aviat la manifestació de la consciència postexílica que veu el fenomen «demoníac» com un fenomen múltiple. Això pel que fa al testimoni del text hebreu en general.

Pel que fa al text grec, tal com veurem en l'anàlisi dels textos, no solament mostra certa tendència a reduir el vocabulari, sinó fins i tot a simplificar-ne el seu abast doctrinal en la mesura que identifica les potències demoníacques amb els déus pagans, l'existència dels quals, d'altra banda, nega.

37. Aquest text grec d'Is 63, 9 pot ser il·lustrat per Jubileus 15,30-32, on s'expressa amb termes enèrgics que en el govern d'Israel no hi ha mediació angèlica, Déu en té directa cura:

*«Escollí Israel perquè fos el seu poble.
Els santificà i els reuní
d'entre tots els fills dels homes.
Perquè hi ha moltes nacions i pobles,
i tots són seus, però sobre cada un d'ells
ha posat esperits com a governants,
que, però, els aparten d'Ell.
Sobre Israel, en canvi, no ha col·locat
ni cap àngel ni cap esperit,
perquè només Ell n'és governant i els protegeix...
perquè ells siguin d'Ell i Ell sigui d'ells,
des d'ara i per sempre».*

38. La Haggadah de Pasqua coincideix amb aquesta visió dels LXX:

וּצְאָנוּ יי מִמִּצְרַיִם
לֹא עַל יְדֵי מַלְאָךְ
וְלֹא עַל יְדֵי שְׂרָף
וְלֹא עַל יְדֵי שְׁלִיחַ
אַלּא הַקֹּדֶשׁ בְּרוּךְ
וּבַעֲצָמוֹ

Is 1,29

Aquest text només ens és útil indirectament, perquè és exponent de l'esforç de «clarificació» que porta a terme el traductor. Els LXX defineixen, mentre el text hebreu descriu.

TM: כִּי יִבְשׁוּ מֵאֵילִים אֲשֶׁר חִמְדָּתָם וַחֲפָרוֹ מִהֶגְנוֹת אֲשֶׁר בַּחֲרָתָם
«Perquè ells s'avergonyiran dels terebints que trobeu preciosos, us caurà la cara de vergonya pels jardins que preferiu».

LXX: διότι αἰσχυνθήσονται ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν, ἃ αὐτοὶ ἠβούλοντο, καὶ ἐπὶ τῶν κήποις αὐτῶν, ἃ ἐπεθύμησαν.
«Perquè ells seran avergonyits a causa dels seus ídols, en els quals es delectaven, i avergonyits a causa dels jardins que cobejaren».

Només aquí i en 41,28 i 57,5 els LXX tradueixen אֵילִים amb el terme εἶδωλα³⁹. El sentit de אֵילִים en l'hebreu és el que es troba igualment en Os 4,13: és un terebint que entra en el culte idolàtric. Els LXX en donen una definició directament teològica: els terebints són ídols⁴⁰. En tot cas, la interpretació que dona la versió grega alexandrina, que està certament en la línia del text hebreu, ens és útil per a entendre la seva concepció sobre la demonologia, estretament lligada amb el món de la idolatria.

39. IQIsa llegeix מֵאֵילִים (= dels déus). Però això no vol dir que s'hagi de canviar el TM, que es refereix als terebints o als arbres sagrats. Symmacus llegeix segons el text massorètic. La recensió luciana presenta γλύπτοις en lloc de εἶδωλοις. Cf. H. HAAG - A. VAN DEN BORN - S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963, col. 1172s: «Con los términos 'ela o 'alla y 'elon o 'allon, sin duda diferenciados artificioosamente por los masoretas, a pesar de Is 6,13 y Os 4,13, el AT entiende el roble o la encina y el terebinto, que de lejos se parece a aquéllos, pero que desde el punto botánico se distingue absolutamente... Ambos términos se utilizan indistintamente para designar también árboles sagrados...»

40. No es tracta d'una mala lectura, com sostenen alguns. Cf. I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, p. 20; H.M. ORLINSKY, *The Textual Criticism of the Old Testament: The Bible and the Ancient Near East*. Essays in honor of William Foxwell Albright, New York 1961, p. 122 on, cita J.F. SCHLEUSNER, *Novus Thesaurus Philologico-Criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac Scriptores Veteris Testamenti*, II, Lipsiae 1880, 246: «אֵילִים plur. ex אֵלָה, querceta in quibus idola colebantur, ut adeo per metonymiam etiam idola significare possit: Is 1,29; 57,5. Male nonnulli statuunt LXX utrobique legisse צלמים».

Is 2,8.18.20

- a) v.8 TM: וחמלא ארצו אלילים למעשה ידיו ושחחו לאשר עשו מצבעתיו
«I s'ha omplert la seva terra d'Elilim i adoren l'obra de les seves mans, el que feren els seus dits».

LXX: καὶ ἐνεπλήσθη ἡ γῆ βδελυγμάτων τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, καὶ προσεκύνησαν οἷς ἐποίησαν οἱ δάκτυλοι αὐτῶν.
«I s'ha omplert la terra d'abominacions de les obres de les seves mans i adoren les coses que feren els seus dits»

- b) v. 18 TM: וחמלילים כליל יחלי
«I els Elilim desapareixeran del tot»

LXX: καὶ τὰ χειροποίητα πάντα κατακρύψουσιν
«I amagaran totes les coses fetes a mà».

- c) v. 20 TM: ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו אשר עשו-לו להשתחות לחפר פרות ולעלפים
«Aquell dia l'home llençarà els seus Elilim d'argent i d'or que s'ha construït per adorar-los, les rates i els 'atal.lephiim»

LXX: τῇ γὰρ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐκβαλεῖ ἄνθρωπος τὰ βδελύγματα αὐτοῦ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χρυσᾶ, ἃ ἐποίησαν προσκυνεῖν τοῖς ματαίοις καὶ ταῖς νυκτερίσιν.
«Perquè aquell dia l'home llençarà les abominacions d'argent i d'or que es feren per a adorar les vanitats i els ratpenats».

Aquests versets encara que no parlin directament dels «dimonis» permeten entrar en el camp de raonament teològic de la versió grega. És un fet que els LXX estableixen una sèrie d'equivalències que al moment de valorar la seva visió sobre el món demoníac revesteixen la seva importància: βδελύγματα, χειροποίητα, εἰδωλα, δαιμόνια, θεοί, νυκτερίδες, etc. Són termes que el traductor intercanvia, el que dona testimoni no solament d'un procés de relativització, sinó també de negació. Són els mateixos termes amb què és traduït el terme **אלי**. L'hebreu inclou el matís de diminutiu, de menyspreu del món dels

déus o dels ídols: són els «deuetons» ⁴¹, llevat d'Is 10,10, sempre emprat en plural. Probablement aquest és un terme de creació isaïana, l'escrit més antic que l'usa i que li dona una fisonomia pròpia ⁴². La idea dominant és que els «déus» no són res, són «nullitat».

Els LXX, segons s'ha dit abans, diversifiquen el vocabulari. El mateix terme לִילִיִּם és traduït en aquest capítol segon per βδέλυγμα i χειροποίητος. I en el v. 20 posa com a sinònims els termes μάταιος i νυκτερίς. Aquest últim terme sembla portar una al·lusió al món demoníac. Certament que amb aquest sentit solament se'l llegeix aquí i a l'*Epístola de Jeremias* ⁴³. Encara que no hi hagi cap més testimoni directe sobre el sentit del terme, el fet de ser presentat com un animal nocturn el pot vincular amb el que després la mentalitat rabínica veu com la nit amenaçada d'esperits malignes, que exerceixen llur poder damunt d'ella. Potser per això es fa enèrgica l'afirmació segons la qual la nit pertany a Déu, tal com es llegeix al Sal 73,16: «*Teu és el dia i teva és la nit, tu has preparat el sol i la lluna*». La nit era vista com el temps de l'activitat demoníaca; d'aquí que la lluna hagi esdevingut una divinitat encantadora, tal com reflecteix el Sal 135,9: «*El sol i la lluna per al govern de la nit...*», per bé que el text bíblic ho digui en un sentit purament cosmogràfic ⁴⁴.

D'altra banda, Is-LXX anomena «déus» aquests לִילִיִּם, perquè alguns els tenien com a tals, però ell els defineix com a simulacres, que no són res més que això (ἀγάλματα); mentre en el Sal 95,5 els לִילִיִּם són qualificats de δαίμονια: «Perquè els déus dels gentils són dimonis, però el Senyor ha fet els cels» ⁴⁵.

41. Cf. H.D. PREUSS, לִילִיִּם: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, col. 306. 308: «Göttlein, Gotchen (Sal 96,7). Hingegen kann die Negation לֹא von Einfluss auf die Bedeutung לִילִיִּם gewesen sein... לִילִיִּם dient mit kontrastierender Herausstellung der Macht und Grösse JHWHs im Gegenüber zur Ohnmacht und Nichtigkeit der Götze».

42. Es llegeix igualment en IQM 14,1 que li dona el mateix significat.

43. Sembla que l'autor en faci un ús irònic per denunciar el culte idolàtric retut a les imatges de les divinitats paganes: «Així com un got que fa servir l'home no val res si es trenca, igualment passa amb llurs déus (οἱ θεοί); quan estan asseguts a llurs temples, els seus ulls s'omplen de la pols que aixequen els peus dels qui hi entren... Sobre els seus cossos i caps s'hi posen els rat-penats (νυκτερίδες)...» (*Epístola de Jeremias* 17,22). Les altres dues vegades en què apareix el terme νυκτερίς, Lev 11,19 i Dt 14,18, significa simplement animal impur.

44. En la grecitat clàssica la nit és el temps preferit pel mag; és durant la nit que frueix del màxim poder. Cada nit té un dimoni diferent, entre els quals apareix el rat-penat, νυκτερίς. Cf. G. DELLING, νύξ: *TWBNT*, IV, col. 117, on cita F. PREISIGKE, *Zaub.* I n. IV, 1328: (δ) τὴν νύκτα ταύτην κατέχων καὶ ταύτης δεσποτεύων = «aquell qui és senyor i dominador d'aquesta nit».

45. El TM diu: «Perquè tots els déus dels pobles són לִילִיִּם, però Jahveh ha fet els cels». La Vulgata llegeix com els LXX: «*Quoniam omnes dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit*». Per evitar tot risc de creure que s'admet l'existència

Is 2,8.18.20, per tant, confirma la facilitat amb què els LXX relacionen el món de la idolatria amb el món de la demonologia. Ara bé, els dimonis són la tipificació del que és va, del que és abominable, del que és producte d'una superstició que els dóna un espai de poder i acció que sols pertany a Déu.

Is 13,21

El TM llegeix: וּרְבִצּוֹתֵי שָׁמַיִם וּמִלְאוּ בְּחֵיהֶם אֲחִים וּשְׁכֵנוֹ שֵׁם בְּנוֹת יַעֲנָה וְשַׁעֲוִיִּים יִרְקְדוּ שָׁם

«I s'hi establiran els «tsiyîm» i els «ohîm» ompliran les seves cases i hi reposaran els «benot ya 'anah» i hi dansaran els se «'îrîm».

Els LXX tradueixen: καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία, καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἡχού, καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρήνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται. «I hi descansaran bèsties salvatges i les cases seran omplertes de crits de lamentació; hi descansaran sirenes i hi dansaran dimonis».

El text hebreu recull els residus del que es podria anomenar la creença popular del món antic circumstant. És una manera original de presentar la desfeta total de la gran ciutat de Babilònia: aquests animals monstruosos són com els xacals que dominen sobre unes ruïnes de mort. Els שְׁעִירִים, generalment traduïts per «sàtirs» en les llengües modernes, literalment significa «peluts», tal com es troba en la versió que en dóna la Vulgata: «pelosi».

És evident que els LXX troben difícil la traducció d'aquests termes. D'una banda, l'hapax אֲחִים sembla que vulgui ser traduït literalment pel mot onomatopèic ἡχού (= crit de lamentació)⁴⁶. En canvi, pel que fa a שְׁעִירִים tradueixen simplement per δαιμόνια. Amb aquest terme el traductor grec recull la creença popular en la presència de dimonis en els llocs deserts. Automàticament posa el dimoni en la mateixa línia de tots aquests éssers mítics, en els quals certament no creu l'autor de

dels déus pagans, el traductor diu que aquests no són res més que dimonis, és a dir, res.

46. El literalisme de les altres versions es destaca molt. Així Aquila, Symmacus i Teodocion tradueixen שְׁעִירִים per αἶμα, sens dubte, per restar més a prop de l'hebreu. Symmacus tradueix l'hapax אֲחִים per αἶμα. Teodocion tradueix בְּנוֹת־יַעֲנָה per θυγατέρες στρουθῶν. Aquila dóna τριχίωντες com a versió de שְׁעִירִים; en canvi, Teodocion llegeix ὀρθοτριχῶντες, mentre Aquila en aquest cas conserva la lectura dels LXX i llegeix δαιμόνια.

la versió i no vol que hi creguin els seus lectors. La consistència del δαίμωνιον no pot tenir un gruix de credibilitat major de la que frueixen per a ell aquests éssers mítics. Passen a ocupar una funció purament literària per tal de descriure la destrucció i la mort d'una ciutat.

Is 14,12

En el TM tenim: אֵיךְ נִפְלַח מִשָּׁמַיִם הַיֵּל בֶּן־שָׁחַר נִגְרַעַת לָאָרֶץ חֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִים
 «¿Com has caigut dels cels, estel brillant, fill de l'aurora? ¿Abatut a terra, tu, dominador dels pobles?»

En els LXX llegim: πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτ' ἀνατέλλων, συνετρίβη εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη.
 «¿Com és que baixà del cel el portador-de-l'aurora? ¿Esclafat a terra, el qui enviava a tots els pobles?»

En el TM es tracta d'una elegia sarcàstica adreçada contra el rei de Babilònia. Sembla que en l'original hebreu es fa una aplicació actual d'un poema compost en altre temps i amb una finalitat diferent ⁴⁷.

En el text grec, en canvi, és possible que el personatge immediatament objecte de burla sarcàstica sigui Antíoc IV Epifanés ⁴⁸. Els jueus contemporanis del traductor grec isaïà consideraven aquest personatge com una personalitat diabòlica. L'aversion vers Antíoc resta ben palesada en 1Mc 1,10 que l'anomena «arrel pecadora» (ρίζα ἀμαρτωλός). Cap

47. Alguns comentaristes suggereixen que darrera el text actual hebreu s'al·ludeix a algun mite desconegut, que devia representar un dels déus inferiors vençut i expulsat del panteó celestial per haver-se rebel·lat. Cf. E.J. KISSANE, *The Book of Isaiah I-XXXIX*, p. 164. Tanmateix, el text és molt imprecís i les possibles al·lusions al mite de la caiguda d'algun déu menor, que alguns volen el fenici Attar, no es poden il·lustrar perquè fins ara no es disposa de suficients coneixements de la mitologia oriental en aquest sentit. Ara bé, la peculiar situació político-religiosa del temps en què viu el traductor grec d'Isaïa ajuda a entendre el dualisme que s'estengué amb certa consistència en el judaisme dels dos segles immediatament a.C. Una tal situació havia de desembocar necessàriament a una visió de les coses favorable a l'aparició de la categoria dels anomenats «àngels caiguts», sovint esmentats en la literatura post-bíblica. Un concepte comú a tots els pobles semítics és el dels déus vençuts, que després apareixen com a damnats. El nostre traductor grec no sembla participar d'aquesta visió, però empra un vocabulari i unes imatges que donen peu a fer-ne ús en aquesta línia. De fet, passa sense transició d'una realitat humana contemporània a una esfera metahistòrica.

48. Cf. F. RAURELL, «Archontes» en la interpretació midràshica d'Is-LXX, p. 366.

jueu no necessitava explicacions per entendre o benentendre Antíoc IV Epifanès en la figura de Nabucodonosor del llibre de Daniel. Antíoc adoptà el nom d'ἐπιφανής, que, en la grecitat clàssica, s'aplica a teofanies paganes. D'això, en donen testimoni les monedes que féu encunyar amb la seva efígie i amb la inscripció: βασιλέως Ἀντίοχου θεοῦ ἐπιφάνους νικηφόρου. Tanmateix, per bé que el traductor s'estigui referint a l'esmentat personatge històric, les expressions del nostre capítol catorze, verset dotze (ὁ ἄνθρωπος τῆς δόξης — ὁ ἑωσφόρος — ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ) pertanyen a un vocabulari que havia de desvetllar una referència material a la doctrina dels anomenats «àngels caiguts». El traductor grec no sembla voler-la consagrar, però permetrà que es faci més tard. Això és probablement el que recull la Vulgata amb el terme «Lucifer». Lc 10,15.18 al·ludeixen també a aquest text isaïà. Diu el v. 18: ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. En el v. 15 la cita és més directa: εἰς τ. οὐρανὸν ἀναβήσομαι... ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ... εἰς ἄδου καταβήσῃ.

Is 14,12 no es refereix al dimoni. Només indirectament pot entrar en un estudi com aquest: en la mesura que centra el tema de la lluita escatològica, en què les potències del mal són vençudes (potències històriques) i que posteriorment donarà peu a fer que l'apocalíptica jueva llegeixi textos com aquest en clau d'existència d'uns éssers anomenats dimonis.

Is 27,1

El TM llegeix: ביום ההוא יפקד יהוה בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויathan נחש עקלתון והרג את־החננין אשר בים
 «*Aquell dia el Senyor castigarà amb la seva espasa dura, gran i forta, Leviatan, serpent fugisser, Leviatan, serpent tortuós, i matarà el dragó marí*».

La versió dels LXX dona: τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς τὴν μάχαιραν τὴν ἁγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυράν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιόν· ἀνελεῖ τὸν δράκοντα.
 «*Aquell dia Déu portarà l'espasa santa, gran i forta, contra el dragó, serpent fugisser, contra el dragó, serpent tortuós: matarà el dragó*»

Sembla que en el TM darrera les imatges de «*Leviatan*», «*serpent fugisser*», «*dragó marí*» s'amagui una referència a la destrucció dels

opressors històrics d'Israel. Tanmateix, cal evitar referències massa concretes, per a les quals no hi ha suficient base en el text ⁴⁹.

És conegut el text de Ras-Shamra en el qual es veu com els noms del nostre text isaïà no es poden referir a l'Eufrates i al Tigris, sinó que són els noms del monstre caos, coneguts a Palestina i a Síria ja des de molt abans d'Isaïas. Són els monstres vençuts per Déu en el moment de la creació. La tendència a unir el llenguatge creacionista amb el llenguatge soteriològic en Isaïas, ajuda a entendre que les imatges mítiques siguin emprades per a significar la desfeta que sofriran els opressors d'Israel. El text de Ras-Shamra diu:

*Quan tu colpiràs ltn,
el serpent brh
tu acabaràs amb el serpent 'qltn
el poderós de set caps* ⁵⁰.

És interessant veure com en aquest text mitològic els dos adjectius brh i 'qltn són els mateixos que qualifiquen el serpent (נחש) d'Is 27,1 (עקלתון-ברח), serpent molt terrible, anomenat Leviatan. Ltn sembla la forma més primitiva. En el Sal 74,13, el Leviatan té diferents caps: «Has dividit el mar amb la teva força, has esmicolat els caps del dragó de les aigües. Has esclafat els caps de Leviatan, en fas aliment dels taurons».

Els LXX, en canvi, han traduït el mot Leviatan, per δράκων. ¿Quina és la raó d'aquesta mutació? ⁵¹ En els LXX la paraula δράκων apareix en diferents indrets que reproduïxen la terminologia del mite de la

49. Cal tenir en compte que les expressions «serpent fugisser», «dragó marí» gramaticalment són una aposició de Leviatan. Endemés, es disposa de massa pocs elements per a entrar en determinacions historicitzadores. D'on la dificultat de poder admetre el judici de R. AUGÉ, *Isaïas I-XXXIX*, Montserrat 1935, p. 232: «Amb aquestes expressions simbòliques designa el profeta tres regnes distints, representants del poder del mal, els quals Jahveh destruirà el dia del judici».

50. Cf. Ch. VIROLLEAUD, *Note complémentaire sur le poème de Mot et Alein: Syria* 12 (1931) 250-257, on estudia aquest fragment del poema fenici descobert a Ras-Shamra en la campanya de 1931. Heus-ne ací la transcripció:

*k tmhs itn bšn brh
tkli bšn 'qltn
slit d sb't rasm*

I comenta: «Le mot bšn, qui est ici en pluriel, bšm, ne signifie pas, je pense, les bêtes de Basan en général, mais un animal entre tous redouté et sans doute très répandue dans cette région: le serpent. On dit d'ailleurs *inskn k bšnm*: «il mordra comme les bšnm», et *nšk*, en hébreu, se dit surtout du serpent» (p. 357).

51. Tant Aquila com Symmacus conserven «Leviatan». Així Aquila: ...ἐπὶ λειυαθάν ὄφιν μοχλὸν ἐπὶ λειυαθάν ὄφιν ἐνεσκιρωμένον ... Symmacus llegeix: κατὰ λειυαθάν τοῦ ὄφεως τοῦ συγκλειόντος καὶ κατὰ λειυαθάν τοῦ ὄφεως τοῦ σκολίου. Teodocion, en canvi, sempre llegeix δράκων, com els LXX.

divinitat en lluita amb les forces adverses del caos simbolitzades pel serpent ⁵². Ara bé, el serpent és considerat com l'animal demoníac per excel·lència. En la mitologia persa, assiro-babilònica, egípcia i grega el serpent juga un paper important com a potència primordial del caos en la lluita amb el principi diví. En el món grec, però, el significat metafísic de la lluita entre el serpent i la divinitat resta a l'ombra, mentre emergeixen trets decididament llegendaris i folklorístics. Però aquest animal va revestit d'un caràcter sagrat i demoníac. És possible que Is 27,1 tradueixi Leviatan amb δράκων perquè volia portar el text a una aplicació més immediata a la comunitat jueva hel·lènica.

Probablement el traductor grec no solament conserva el significat polític de l'apocalíptica de Daniel, sinó que l'aprofita per a desacralitzar aquest serpent-dimoni acceptat pel món grec, per l'apocalíptica jueva i per l'apocalíptica cristiana.

Is 34,14

El TM té: ופגשו ציים את-דאיים ושעיו על-דרכו יקרא אר-י"שם הרגיעה ללילה
ומצאה לה מנוח

«Les hienes trobaran els cans salvatges i el sàtir cridarà al seu veí, s'hi posaran els rat-penats que hi trobaran repòs».

Els LXX llegeixen: καὶ συναντήσουσιν δαίμονια ὄνοκενταύροις καὶ βοή-
σουσιν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον. ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὄνοκένταυροι, εὐρόντες
αὐτοῖς ἀνάπαυσιν.

«I els dimonis es trobaran amb sàtirs i cridaran l'un a l'altre. Allí hi habitaran els sàtirs, després d'haver trobat un lloc de descans per a ells mateixos».

En el nostre text, com en 13,21, són esmentades diferents figures fantàstiques per a descriure la destrucció total d'Edom i Babilònia. Són les bèsties que rondan i senyoregen entre les runes de la destrucció i de la mort. Evidentment el text es fa ressò d'una creença popular

52. És possible que el valor etimològic que els antics concedien al mot δράκων tot vinculant-lo a δέρκομαι (= esguardar fixament i de manera penetrant) pugui ser a l'arrel d'una evolució semàntica, al final de la qual serpent i dragó apareixen estretament relacionats fins al punt de ser intercanviables. Un exponent ben palès el trobem en Apoc 12,9 i Gn 3, on ὁ ὄφις del primer es refereix a ὁ δράκων del segon (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος).

en uns determinats indrets on es fan presents aquests éssers del mal. Tanmateix, el nostre text no sembla pas acceptar aquesta creença.

Respecte del text grec, prescindim de com ha entès el traductor l'expressió על רעור, que tradueix per ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον. Tanmateix, crec que és una modificació introduïda intencionadament perquè s'adequa millor a la principal mutació, que la de מַיִץ pel terme δαιμόνια⁵³.

Els LXX usen normalment δαιμόνιον per a traduir שׂר. Tal com ja hem vist abans, el mateix terme és emprat en la versió de שׂרשׂ. També hem vist com en la traducció de לִילִי, a més dels termes εἰδωλον, χειροποίητον, μάταιον, βδέλυγμα, també apareix δαιμόνιον. Sembla que el traductor segueixi una línia de desprestigi i de menyspreu envers les divinitats paganes, menyspreu que sintetitza amb la definició de δαιμόνια. L'acoplament entre les bèsties salvatges i el dimoni no es dona en el TM⁵⁴. El caràcter fortament polèmic i menyspreatiu contrasta amb el to del vocabulari hebreu⁵⁵. Els LXX posen en la mateixa línia els dimonis i els déus pagans, que el TM sembla distingir.

Is. 65,3.11

a) v. 3 TM: העם המכעסים אחי על-פני חמיר זבחים בגנוח ומקטרים על-הלבנים
«És el poble que em provoca a la cara, que sacrifica en els jardins i crema perfums sobre rajoles».

LXX: ὁ λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με ἐναντίον ἑμοῦ διαπαντός, αὐτοὶ θυσιάζουσιν ἐν τοῖς κήποις καὶ θυμιῶσιν ἐπὶ ταῖς πλίνθοις τοῖς δαιμονίοις, ἃ οὐκ ἔστιν.

«Aquest poble és el poble que em provoca continuament a la meua pre-

53. No semblen convincents l'argumentació i consegüent conclusió de P. WALTERS, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendations*, ed. by D.W. GOODING, Cambridge 1973, p. 216: «We realize that the translator, though well versed in Greek, is at a loss when facing rare words because there is not much of an exegetical tradition behind him (cf. 31,21). So in his embarrassment על רעור induced him to read שׂר as though it were מַיִץ».

54. Això ja ho feia notar R.R. OTTELY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*, II, p. 277, on, tot referint-se al text hebreu que llegeix לִילִי, comenta: «The objections to supposing that Isaiah couples together wild beasts and demons are, however, serious». Tanmateix, aquestes dificultats desapareixen en el text grec on aquest acoplament és explícit.

55. Cf. FOERSTER, δαίμων: *TWBNT*, II, col. 12. Segons aquest autor, δαίμων devia designar els esperits de la superstició popular que l'home considera amb horror com els déus dels pagans. D'aquí el caràcter més restringit del δαιμόνιον dels LXX respecte del δαίμων del món grec.

sència. Ofereixen sacrificis en els jardins i cremen incens sobre l'altar a dimonis que no existeixen»⁵⁶.

La provocació de la qual parlen tant el text hebreu com el grec consisteix en un descarat culte idolàtric. D'aquí la distància de disgust en referir-se a Israel: no és anomenat «el meu poble», sinó «aquest poble». Els jardins són els llocs sovint blasmatats pels profetes, entre els quals Isaïas⁵⁷.

Els LXX ja denuncien explícitament com a ἀμαρτία en el v. 2 el que el TM anomena «pensaments» (מחשבות). El pecat de retre culte idolàtric en els jardins, que en el TM no té destinatari específic, en els LXX són els «dimonis, que no existeixen». El traductor grec, per a atacar les divinitats paganes, diu que són dimonis, que, ja és cosa suposada com a sabuda, no existeixen. La identificació de les falses divinitats amb els dimonis assenyalava un punt elevat de la polèmica del traductor contra els déus pagans i contra els mateixos dimonis: no existeixen⁵⁸.

b) v. 11 TM: ואתם עזבי יהוה השכחים את הר קרשי הערכים לגר למני ממסך
«Però vosaltres, que abandoneu Jahveh i us oblideu de la seva muntanya santa, que prepareu la taula de Gad i ompliu la copa de Mení»

LXX: ὑμεῖς δὲ οἱ ἐγκαταλιπόντες με καὶ ἐπιλανθάνόμενοι τὸ ὄρος τὸ ἄγιον μου καὶ ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν καὶ πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα.

«Però vosaltres sou els qui m'heu deixat i heu oblidat la meua muntanya santa, que prepareu una taula per al dimoni i ompliu una beguda per a la fortuna».

Denúncia profètica contra els ritus idolàtrics consistents a preparar els àpats per a les divinitats, que se serveixen de la taula com d'un llit per a fer llurs consumacions. L'AT coneix el culte a Gad, déu de la fortuna; és la divinitat semítico-occidental, el nom de la qual és testimoni per Baal-Gad (Jos 11,17) i Migdal-Gad (Jos 15,37). El nom

56. El còdex mixt 544 (París s. XI) llegeix: οὐκ ἔστιν θεοί. Es tracta d'una mutació desafortunada perquè enfebleix l'enèrgica negació ὃ οὐκ ἔστιν. No es tracta simplement de negar la divinitat d'aquests éssers, sinó àdhuc la seva mateixa existència.

57. Cf. 1,29; 57,5; 66,17. Diu aquest darrer text: «Els qui es consagren i es purifiquen per entrar en els jardins darrera d'un que és al mig, els qui mengen carn de porc, coses abominables i rates, seran exterminats, diu Jahveh».

58. Cf. Bar 4,7 on llegim: «Perquè heu exacerbat aquell qui us féu, tot sacrificant a dimonis i no a Déu» (... δαίμονις καὶ οὐ θεῷ).

del déu o de la deessa Meni no es llegeix en cap més indret. Potser significa «nombre», «destí» ⁵⁹.

Els LXX converteixen Gad en un dimoni. Com en el v. 3, reapareix la tendència a identificar els déus pagans amb els dimonis, que de nou el TM distingeix.

CONCLUSIO

1. — *L'angeologia i demonologia d'Is-LXX doctrina derivada*

L'angeologia i la demonologia d'Is-LXX no tenen la força d'una reflexió autònoma: resten essencialment condicionades pel concepte que el traductor té de Déu. El procés evolutiu de l'angeologia i de la demonologia bíbliques en general no obeeix únicament a un coneixement cada vegada més profund de la grandesa i transcendència de Déu, sinó també a una progressiva sacralització de les relacions de l'home amb Déu i de Déu amb l'home. En Is-LXX, en canvi, és perceptible l'esforç de «desacralitzar» aquestes relacions tot fent intervenir Déu directament a través de la noció de δόξα que fa innecessària la presència o mediació angèlica i salva ensems la seva transcendència.

La reflexió del traductor grec d'Is sobre l'angeologia i la demonologia respon amb decisió al problema de Déu enfront d'unes concepcions dualístiques, no solament del món grec, sinó fins i tot del món apocalíptic jueu contemporani.

2. — *L'angeologia en Is-LXX*

A diferència de la reflexió apocalíptica contemporània, l'angeologia d'Is-LXX apareix com una reflexió disciplinada, coherent i homogènia. A diferència del judaisme apocalíptic, l'angeologia no sembla ser vista com una continuació de les idees veterotestamentàries.

Paradoxalment, els LXX ofereixen a voltes un «plus angèlic» que manca en el corresponent text hebreu. Així, per exemple, el traductor grec accentua, a través de l'ús del terme βουλή, els aspectes de reialesa i de poder d'una divinitat rodejada de consellers. Però aquesta imatge teofànica i estereotipada no significa cap concessió a les representacions ingènues del seu temps, sinó l'ús d'una mena de gènere lite-

59. La Vulgata ha simplificat tot eliminant «Meni»: «Et vos, qui dereliquistis Dominum, qui oblitis estis montem sanctum meum, qui ponitis Fortunae mensam et libatis super eam».

rari que descriu el Déu d'Israel com a rei poderós. L'afirmació, per tant, no sembla anar més enllà d'una afirmació poètico-literària.

No obstant les influències litúrgiques i de la reflexió apocalíptica contemporània, el traductor refusa la mediació angèlica en el govern d'Israel. L'única vegada que parla directament i clara de l'existència d'uns éssers, l'existència dels quals el món jueu contemporani admet, és per excloure'ls del govern d'Israel: 63,9. No es deixa cap espai a la presència angèlica en la vida d'Israel. L'existència dels àngels no és negada, però no se'ls concedeix cap funció.

3. — *Demonologia en Is-LXX*

En Is-LXX els déus pagans, l'existència dels quals no s'admet, són identificats amb els δαιμόνια. En servir-se de l'adjectiu substantivat δαιμόνιον per a referir-se a les divinitats paganes, el traductor juga amb la noció del δαίμων grec, ésser amb poder diví i sovint maligne.

A diferència del TM que sembla admetre a vegades la realitat dels déus pagans, el traductor en nega absolutament la seva existència i consistència tot identificant-los amb els δαιμόνια.

El traductor sembla evitar δαίμων a causa de l'accent positiu religiós de què anava revestit en la mentalitat popular, mentre que δαιμόνιον era tingut com un concepte totalment negatiu.

En anomenar els dimonis μάταια i en afirmar que «no existeixen» el traductor sembla voler disminuir la llum aparentment fascinatora del mal. No hi ha en la versió grega d'Is cap indicatiu de dualisme, cap indicatiu que Israel sigui sota la influència maligna d'unes potències supraterrrestres i enemigues de Déu ⁶⁰.

No hi ha residus d'àngels caiguts ⁶¹. Es dona un procés desmitificador del dimoni no solament perquè és definit com a μάταιον i afirmada la seva no existència (ὅτι οὐκ ἔστιν: 65,3), sinó també perquè el traductor sembla identificar-lo amb personatges històrics.

Frederic RAURELL

Cardenal Vives i Tutó, 2-16

BARCELONA - 17

Roma, 20-XII-1976

60. A diferència, per exemple, de la concepció de Qumran, on aquesta visió dualista és molt marcada. Cf. P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Belial*, Göttingen 1966, p. 32.

61. En contra del que sosté A. DARLAP, *Demonios: Sacramentum Mundi*, II, Barcelona 1972, col. 146, tot referint-se a Is 14,12.

Summary

The present work examines how the Alexandrian Greek version of Isaiah deals with angelology and demonology. A detailed analysis of the texts verifies the strong restrictive tendency as regards this subject, of the Greek translation in comparison with the MT.

Angelology and demonology do not have in Is-LXX the weight of an autonomous teaching; they are essentially dependent on the translator's idea about God. On the contrary to the evolutive process of the Old Testament angelology and demonology, which manifest not only a deeper and deeper knowledge of God, but rather a progressive sacralization of the relations between man and God, and between God and man. When the Greek translation speaks about a God who intervenes directly through the notion of *δόξα*, the angelical mediation becomes unnecessary and at the same time his transcendence is preserved. The devil's presence is denied on the ground of a God who can not have rivals, identified by the translator with the pagan gods. The Greek translator's teaching faces energetically the problem of God against some dualistic thoughts, which were present not only in the Greek world but also in the contemporary Jewish apocaliptics.

As regards angelology, the Greek version shows at times a «plus angelicum» which is lacking in the respective Hebrew text. Thus, for example, by using the word *βουλή*, the Greek translator stresses the aspects of kingliness and of the power of a divinity surrounded by aulic advisors. But this together with theophanic and stereotyped images signifies no concession to the naïve descriptions of the time, but only resorts to a literary formulation. In spite of the liturgical and apocaliptical influences of his time, the translator refuses the angelical mediation in the ruling of Israel.

In Is-LXX the pagan gods, whose existence on the other hand is denied, are identified with *δαιμόνια*. It seems that the translator avoids the use of the substantive *δαίμων* because of the positive religious stress given to it by the popular mind. Resorting to the substantive adjective *δαιμόνιον* to describe the pagan gods responds to the fact of being considered as an absolutely negative concept.

On the contrary to the MT, which at times seems to admit the existence of pagan gods, the translator absolutely denies their existence and consistence, and identifies them with *δαιμόνια*.

The translator wants to lessen the seemingly fascinating light of evil by calling the devils *μάταια*, and asserts their non-existence. In the version of Is there is no clue of dualism, no clue that the translator thinks that Israel is under the wicked influence of some supernatural powers and enemies of God.

In Is-LXX there are no residues of fallen angels. We find in it a demythologizing of the devil, not only because he is described as *μάταιον*, and as a non-existent (*ὃ οὐκ ἔστιν*: 63,9), but also because it seems that the translator wants to identify him with some historical personages of his time.