



Universitat de Girona

CAMINANT A LES FOSQUES. ESTUDI I TRADUCCIÓ DE L'OBRA APOLOGÈTICA QÉIXET U-MAGUÉM DE RABÍ XIMON BEN TSÉMAH DURAN

Manuel FRAU

Dipòsit legal: GI. 1204-2012

<http://hdl.handle.net/10803/83605>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



TESI DOCTORAL

«Caminant a les fosques»

Estudi i traducció de l'obra apologètica *Kešet u-magen*

de rabí Šimon ben Šemaḥ Duran

per

Manel Frau Cortès

2012

PROGRAMA DE DOCTORAT

CIÈNCIES HUMANES I DE LA CULTURA

LITERATURA MEDIEVAL

Dirigida per: Prof. Dr. Joan Ferrer Costa

Memòria presentada per optar al títol de doctor per la Universitat de Girona

ÍNDIX

1. Definició i límits del present projecte	4
2. Introducció a la literatura de polèmica	8
a. Polèmica cristiana contra el judaisme	9
b. Polèmica musulmana contra el judaisme	17
c. Polèmica jueva contra el cristianisme	21
d. Polèmica jueva contra l'islam	23
3. Dades biogràfiques sobre l'autor	25
a. Genealogia	25
b. Formació i coneixements.	28
c. Vida	29
d. Obra	31
4. L'obra filosòfica de Duran	34
a. <i>Ohev Mixpat</i>	40
b. <i>Maguén Avot</i>	44
5. <i>Qéixet u-maguén</i> dins el marc de <i>Maguén Avot</i>	47
a. Factors de dependència i independència	47
b. Possible motivació de l'autor per a escriure el <i>Qéixet</i>	51
6. <i>Qéixet u-maguén</i> dins el marc de la literatura polèmica	55
7. Estil general	57
8. Influències i fonts utilitzades per Duran al <i>Qéixet</i>	61
a. Obres polèmiques jueves	62
b. Obres filosòfiques àrabs	70
c. Fonts desconegudes	72
d. Avaluant la innovació i dependència d'altres obres	75
i. Lògica i possibilitat: relació amb Maimònides	77
ii. Reconstrucció del Jesús històric: relació amb Profiat Duran	79
iii. Exegesi bíblica: relació amb Ibn Hazm i Xelomó ben Adret	82
iv. <i>Emunà</i> : relació amb Maimònides i Abravanel	87
9. Credibilitat atorgada per Duran a les fonts	94
a. Credibilitat dels relats talmúdics sobre Jesús i Maria	94
b. Credibilitat del midraix	98
10. Seqüeles i influències posteriors	100
a. <i>Milhemet mitsvà</i> de Salomó Duran	100
b. Albo	101
c. Mendelssohn	103
11. Esquema temàtic de <i>Qéixet u-maguén</i>	106
12. Caracterització dels personatges	109
a. Jesús	110
b. Maria	111
c. Els deixebles	111
d. Els savis i teòlegs cristians	112
e. Els cristians en general	113
f. Mahoma	113

g. Els savis i filòsofs musulmans	114
h. Els musulmans en general	115
13. Crítica de Duran al Nou Testament	116
14. Crítica de Duran a l'Alcorà	117
15. Utilització del text del Nou Testament i de l'Alcorà	119
a. Literalitat, exactitud i recensió	119
b. Referències de la <i>Tanakh</i> en el Nou Testament	123
c. Permeabilitat dels límits canònics	125
d. Potencials alternatives a l'ús de la Vulgata	127
16. Manlleus lèxics del <i>Qéixet u-maguén</i>	130
17. Història del text	133
a. Manuscrits, versions i edicions	133
i. Manuscrits	133
ii. Edicions	137
b. Criteris utilitzats en la present edició i traducció del text	142
18. Conclusió	145
19. <i>Qéixet u-maguén</i> : Text hebreu i traducció	148
20. Bibliografia	367
21. Apèndix I: arbre genealògic de la família Duran	377
22. Apèndix II: esbós cronològic de la història jueva de Mallorca amb referències a la família Duran	378

1. DEFINICIÓ I LÍMITS DEL PRESENT PROJECTE

El present treball pretén oferir una edició del text hebreu, traducció al català i estudi introductor de *Qéixet u-maguén* de Ximon ben Tsémah Duran. La nostra traducció identificarà les fonts citades i al·ludides en el text i aclarirà els passatges obscurs o corruptes. A més, el nostre estudi presenta diversos objectius que analitzem a continuació.

Pretenem combatre el prejudici acadèmic que ha fet que un gran nombre d'erudits consideressin que *Qéixet u-maguén* era una obra poc original, còpia de tractats anteriors i amb una aportació ideològica negligible. Al contrari, demostrarem l'originalitat del tractat així com la seva relativa independència de *Maguén avot*, l'obra enciclopèdica de la qual forma part. Analitzarem els orígens d'aquest menyspreu acadèmic, basats en defectes de treballs previs, i indicarem les influències i seqüeles de l'obra. Igualment refutarem corrents acadèmics que consideren Ximon ben Tsémah Duran com un *outsider* que no tenia coneixement de la llengua, la filosofia i la literatura àrab i que, per tant, havia plagiat la seva discussió sobre l'islam. Provarem, en canvi, l'excepcionalitat d'una obra que, probablement per primer cop, ofereix una comparació entre judaisme, cristianisme i l'islam escrita per un autor amb coneixement de primera mà, que viu i es mou fluidament en totes tres cultures.

Així mateix reivindicarem el paper de Ximon Duran com a filòsof, una faceta eclipsada per aquells qui el consideren únicament un expert en llei tradicional jueva. Analitzarem la seva important aportació a la sistematització dogmàtica jueva i veurem com, en contra de l'opinió generalitzada, la seva coincidència amb Albo revela influència i no dependència.

Finalment, analitzarem la motivació i l'audiència a la qual es dirigia el llibre, amb la hipòtesi que es tracta d'una obra dedicada a educar els jueus i conversos forçats catalans, tant els que romanien a Mallorca i en altres indrets de la Corona d'Aragó com els qui havien aconseguit fugir cap a Algèria.

DESENVOLUPAMENT

Pel que fa a l'estructura del desenvolupament d'aquest treball, començarem analitzant la història i evolució de la literatura de polèmica –tant l'enfrontament cristiano-jueu com judeo-islàmic– per mirar d'esbrinar com *Qéixet u-maguén* s'inscriu en aquest marc referencial. Un cop situada l'obra en el món de la literatura de polèmica, introduïrem la biografia i obra del seu autor a fi i efecte de situar el text en les circumstàncies vitals i històriques en què fou escrit.

Com veurem més endavant, *Qéixet u-maguén* és una obra curta que, tot i ser independent, està molt relacionada amb l'enciclopèdic *Maguén avot*, que és potser l'obra filosòfica més important de Ximon Duran. Per aquesta raó, en el següent bloc del treball exposarem en detall l'obra filosòfica de l'autor i els seus conceptes principals, per a després discutir els factors que marquen la independència o dependència de *Qéixet u-maguén* respecte a *Maguén avot*. En avaluar aquesta potencial dependència, ens fixarem, a més, en les nombroses influències d'altres autors i en la profusió de fonts utilitzades per a mirar de col·locar l'obra en el context ideològic en què fou escrita.

Duran fou un gran erudit rabínic que manejà les fonts tradicionals amb destresa. Ara bé, és important analitzar quina és la seva idiosincràsia pel que fa al valor com a font d'autoritat que atorga a les fonts. En el següent capítol comprovarem com Ximon Duran estableix jerarquies d'autoritat entre les fonts i qüestiona certs textos rabínics. Conclourem aquesta secció de fonts i influències tot analitzant com l'obra ha inspirat autors posteriors.

En aquest punt ens interessarem per l'estil i contingut temàtic de *Qéixet u-maguén*, com l'autor estructura el seu discurs i quina és la caracterització que fa de personatges com Jesús, Maria, Mahoma, etc. Analitzarem com enfronta i fa servir Duran el text dels llibres “herètics” en qüestió: el Nou Testament i l'Alcorà. També estudiarem els manlleus lèxics del text i l'abundància de termes catalans.

El darrer bloc del present treball tractarà de la història del text, els seus manuscrits i versions, seguida per una transcripció i traducció anotada de l'obra sencera. Afegim diversos apèndixs genealògics i històrics per a ajudar el lector a situar l'obra en un marc referencial més ampli.

METODOLOGIA APLICADA I CARACTERÍSTIQUES DELS MITJANS BIBLIOGRÀFICS.

Després d'una primera lectura general del text de *Qéixet u-maguén* i una avaluació a grans trets del contingut d'aquesta obra, hem començat per decidir quin és el text que faríem servir com a base del present treball. L'obra ens ha arribat en tres manuscrits gairebé complets i prop d'una dotzena de fragmentaris. Atès que no preteníem fer una edició crítica del text, no hem accedit directament a aquests documents, però en podeu veure un llistat i avaluació detallada al capítol 17. Tot i que en principi preteníem basar el nostre text en la tesi doctoral de Prosper Murciano (New York University, 1975), única edició crítica disponible, un estudi

detallat ens ha revelat que aquest treball té mancances insalvables, el detall de les quals discutim a fons en el capítol 17. Per tant, la millor opció consistia en treballar amb les altres dues edicions completes disponibles: l'edició prínceps (Livorno 1790) i l'edició preparada per Mekhon ha-Ketav en 2006. Un estudi d'aquesta darrera edició mostra que en essència es basa íntegrament en l'edició prínceps, tot i que introdueix una sèrie de correccions i millores explicades en el capítol 17.A.II i 17.B. Per tant, hem fixat el nostre text basant-nos en l'edició de 2006, tot contrastant-la amb la qüestionable edició crítica de Prosper Murciano i amb l'edició prínceps, i corregint el text quan ens ha semblat adient.

El següent pas ha consistit en la traducció i anotació del text, fent especial esment a la localització de les fonts. El text ha estat indexat i analitzat en detall a fi i efecte de provar els pressupòsits de la nostra tesi. Posteriorment, el conjunt ha estat enquadrat en el seu context històric, literari i filosòfic.

2. INTRODUCCIÓ A LA LITERATURA DE POLÈMICA

Tota societat que té en el seu si faccions ideològiques molt diverses exhibeix un grau de polèmica. L'enfrontament pot ser suau i dialogat, abrupte i violent i tota la gamma de variacions entre aquests dos estadis. La controvèrsia pot ser oral, al·lusiva i sense testimonis tangibles, o bé pot prendre forma literària. Així, aquesta literatura de polèmica és un reflex més d'un fenomen social més extens i complicat. Es tracta d'una literatura que pot tenir un poder incendiari i pot fomentar encara més violència, com la història del nostre país ens ensenya. Al mateix temps, com en tota crisi i tot diàleg voluntari o no, la polèmica fins i tot pot tenir alguns efectes secundaris positius, tot contribuint a donar forma a una ideologia, teologia o expressió literària determinada. Jacob Katz, en analitzar la disputa de París, arriba a la conclusió que un d'aquests efectes secundaris positius fou clarificar encara més els arguments halàquics respecte a la posició dels jueus en la societat gentil, fins en aquell moment basats en un grapat de decisions legals no sistemàtiques.¹

Analitzarem, a grans trets, les produccions literàries de controvèrsia en la mesura que deriven de circumstàncies socials i històriques determinades. El grau d'importància que un col·lectiu dedica a la polèmica religiosa contra un altre col·lectiu és fruit, en última instància, de la percepció que la majoria té de la minoria, i dels mecanismes psicològics que causen la incomprensió i l'enfrontament. Per a aquest efecte, hem separat aquesta polèmica en diversos grups segons quins siguin els interlocutors.

¹ JACOB KATZ, *Exclusiveness and tolerance*, pp. 111-113.

2.A. POLÈMICA CRISTIANA CONTRA EL JUDAISME

La polèmica entre cristians i jueus és tan antiga com la pròpia religió cristiana. Des de la fundació, el cristianisme necessitava demostrar la seva originalitat als pagans i, al mateix temps, lligar el seu missatge a la tradició jueva. Les primeres disputes foren orals, però aviat n'apareixen les primeres manifestacions literàries.

Podrem traçar la polèmica antijueva en obres literàries de gèneres molt diversos, des de la poesia religiosa fins a l'exegesi bíblica, el teatre o les passions. Això no obstant, existeix un corpus d'obres específicament consagrades a aquesta polèmica. Determinats gèneres literaris, establerts en els primers segles del cristianisme, continuaran marcant la producció literària de polèmica. Gilbert Dahan² classifica aquests gèneres en tres grans grups: col·leccions de *testimonia*, diàlegs i tractats. Els analitzarem breument a continuació.

Les col·leccions de *testimonia* són reculls de versets bíblics que intenten provar que Jesús era el messies promès.³ Ja a meitat del s. III Cebrià escriu un llibre d'aquest gènere. A principi de l'edat mitjana fou molt popular i àmpliament difós el recull *De fide Catholica, contra judaeos* d'Isidor de Sevilla (ca. 600-636). Consta de dos llibres. En el primer l'autor recull les profecies relacionades amb els diversos estadis de la vida de Jesús. En el segon, aborda el tema de la dispersió dels jueus, l'abolició de la Torà, els sagraments i la nova Llei. En el s. XI Petrus Damiani (1007-1072) escriu una obra antijueva en tres parts (*Antilogus, dialogus* i *epilogus*), la primera i tercera de les quals formen part del gènere de les *testimonia*. Pere el Venerable (m. 1156), abat de Cluny i primer traductor de l'alcorà al llatí, escriu un tractat que a més d'incloure versets bíblics incorpora alguns passatges talmúdics i midràixics. Es tracta

² GILBERT DAHAN, *The Christian polemic against the Jews in the Middle Ages*, pp. 42-71.

³ Cal dir que les llistes de proves textuais bíbliques no són exclusives dels *testimonia*. En menor mesura, les trobem igualment en diàlegs i tractats.

de *Adversus judaeorum inveteratam duritiem*. En el seu *Llibre de les guerres del Senyor* (1235), el jueu convers Guillem de Bourges ataca tant els jueus com els heretges cristians. En la part jueva incorpora citacions talmúdiques. En arribar el s. XIII, els autors comencen a fer servir encara més citacions d'obres rabíniques, com podem veure en *Pugio Fidei* de Ramon Martí (m. 1284). El valencià Bernat Oliver (m. 1348) escriu *Tractat contra la ceguesa dels jueus*, que inclou citacions d'Aristòtil i de la traducció llatina de la *Guia* de Maimònides.

La segona classificació d'obres segons el seu gènere és la dels diàlegs. El diàleg té una llarga tradició en obres filosòfiques, com en el cas de Plató i Sèneca. Alguns d'aquests diàlegs són ficticis, però altres estan inspirats en trobades i disputes reals. El diàleg fou el gènere escollit per dues obres il·lustres: el *Llibre del gentil i los tres savis* de Llull⁴ i, en el camp jueu, el *Kuzarí* de Yehudà ha-Leví. Els personatges dels diàlegs solen ser un jueu i un cristià, però trobem instàncies de diàlegs entre dos cristians, entre tres persones (jueva, cristiana i musulmana o pagana) i fins i tot entre figures al·legòriques.⁵ En el s. XII trobem un d'aquests diàlegs ficticis, *Dialogus contra iudaeos* de Petrus Alfonsi (1062-1140), un dels introductors de les ciències àrabs a l'occident. Petrus Alfonsi va néixer Moisès Sefeudi a Osca. El seu diàleg escenifica la discussió entre dos personatges, el cristià Petrus i el jueu Moisès i, per tant, és més aviat un diàleg interior justificant la seva conversió al cristianisme.⁶ En el segle XIII les obres apologètiques en forma de diàleg cauen una mica en desús, tot i que encara trobem llibres rellevants, com *Disputation against Simon the Jew*, de Pere de Cornualla, escrita en 1208. Es tracta d'una obra monumental dividida en tres llibres (vinguda del messies; abolicció de lleis cerimonials de l'Antic Testament; i proves bíbliques dels dogmes

⁴ Cal esmentar que el *Liber predicationis* de Ramon Lull no encaixa en la classificació de Dahan. En parlarem més avall.

⁵ *De altercatione Ecclesiae et Synagogae* (Agustí); *Altercatio ecclesiae contra Synagogam* (anònim del s. x); *Disputoison de Sinagogue et de Sainte Yglise* de Clopin (s. XIII); etc.

⁶ Per a més detalls, vegeu J. TOLAN, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainesville: University Press of Florida, 1993.

cristians). També al s. XIII comencen a aparèixer obres en llengües vernacles, no només en llatí, com *Desputoison du juyf et du crestien*. Els encara més escassos diàlegs dels s. XIV-XV són molt més agressius en el tractament dels personatges i la conversa és molt menys respectuosa.⁷

El tercer gran grup d'obres engloba els tractats, tot i que sovint és difícil separar els tractats dels *testimonia* més elaborats. Els tractats solen exposar a fons un tema determinat o una selecció de temes, mentre que els *testimonia* intenten cobrir tot l'espectre del dogma cristià. Existeixen tractats molt primerencs, com *De perpetua virginitate Mariae contra tres infideles* d'Ildefons de Toledo (607-669) i *De comprobatione aetatis sextae contra iudaeos* del bisbe convers Julià de Toledo (642-690). A l'alta edat mitjana trobem l'anomenat cercle de Lió,⁸ junt amb una munió d'altres autors més tardans.⁹ En el s. XIII apareixen dues obres d'alt interès: *Capistrum iudaeorum* de Ramon Martí (un tractat sobre el messiès, ple de cites talmúdiques i escrit just després de la disputa de Barcelona) i el *Allocutio super Tetragrammaton* d'Arnau de Vilanova (d'inspiració cabalística, escrit el 1292).¹⁰

La figura del mallorquí Ramon Llull mereix atenció especial. La pràctica totalitat de les seves quasi 280 obres toquen en algun punt el tema de la conversió dels infidels, incloent-hi els jueus. A més, la polèmica antijueva ocupa un lloc central en el *Llibre del gentil i los tres*

⁷ És el cas de *Diàleg entre un jueu i un clergue* del dominic Pere de Penya (1350) i *Dialogue* del poeta Gautier de Châtillon, etc. En ambdues obres el to és molt dur i abunden les desqualificacions i els motius antijueus.

⁸ Articulat entorn del bisbe Agobard (m. 840, autor de sis pamflets antijueus en què curiosament demostra familiaritat amb *Xiur qomà*, *Alfabet de R. Aqiba* i altres textos místics) i del seu successor, el bisbe Amolon (m. 652, la única obra del qual *Contra iudaeos*, cita profusament *Toledot Yeshu*). Vegeu GILBERT DAHAN, *The Christian polemic against the Jews in the Middle Ages*, pp. 71-73.

⁹ En destaquem Fulbert de Chertres (m. 1030), Guibert de Nogent (1055-1124), Richard de Saint-Victor (m. 1173), Alan de Lille (1128-1202), etc. Aquest darrer té una obra molt interessant, *Summatio Quadripartita*, dedicada al comte de Montpeller, en la qual ataca es càtars, valdesos, jueus i pagans (musulmans en particular). Vegeu CLAUDIA KREN, «Alain de Lille», *Dictionary of Scientific Biography*, New York: Charles Scribner's Sons 1970, vol. 1 pp. 91-92.

¹⁰ Vegeu l'estudi de Joaquín Carreras Artau, «La Allocutio super Tetragrammaton de Arnaldo de Vilanova», *Sefarad* 9 (1949) 75-105.

savis i en el seu menys amigable *Liber predicationis contra Iudaeos*, col·lecció de sermons per a ús de predicadors missioners.¹¹ El desenvolupament de la seva *Ars* està encarat a atorgar els infidels una base filosòfica que serveixi de prova irrefutable que els portarà a acceptar el cristianisme. Llull va ser el motor de la creació d'un nombre de càtedres i escoles d'hebreu i àrab per a missioners. Molt probablement estigué involucrat en nombroses disputes perquè sabem que en 1299 Llull rebé permís de Jaume II per a entrar a les sinagogues a predicar. Llull dominava l'àrab però no sabia hebreu, tot i que l'inclouïa en el seu programa educatiu per a missioners.¹² Atès que el debat basat en versets bíblics no estava tenint èxit, Ramon Llull volia que el papa obrís una escola a la qual els jueus estarien obligats a enviar els seus notables:

Els jueus són gent sense ciència i quan un catòlic discuteix amb ells no comprenen els arguments racionals. Per tant, fóra bo que el papa, a través del col·legi cardenalici ordenés que els jueus es prepararessin per a respondre arguments racionals per l'aprenentatge de la ciència; que no estudiessin hebreu sinó llatí o la nostra llengua; i que hom els prediqués a les seves sinagogues. Si s'adopten aquestes iniciatives, serà fàcil convertir-los. I si finalment no es converteixen, fóra bo que el papa manés que cap jueu no pogués romandre entre els cristians. [...] Per la qual cosa la raó, la saviesa, l'autoritat i la caritat afirmen: si no es converteixen, que se'ls expulsí de la cristiandat.¹³

En els s. XIV i XV assistim a una eclosió de tractats contra el judaisme, començant pels quatre pamflets de Nicolau de Lira, que cita freqüentment Raixí i el targum i que tindrà una gran influència en autors posteriors com els carmelites Joan de Baconthorpe i el rossellonès Guiu Terrena.¹⁴ Els segueixen *Triomf sobre els descreguts jueus, sobre la vinguda del messies* de

¹¹ No és clar que Duran conegui l'obra de Llull, però no és descartable. De fet, *Liber predicationis* es basa en només tres eixos centrals sobre els quals can convèncer els jueus: la trinitat, l'encarnació i l'errònia interpretació de la Torà per part dels jueus. Podem rastrejar aquests mateixos tres èmfasis en el *Qéixet u-maguén*, tot i que Duran posa més al centre de la discussió l'eternitat de la Torà com a un dels tres principis del judaisme.

¹² Per a més detalls sobre el paper de Llull en el discurs polèmic antijueu, vegeu JEREMY COHEN, *The Friars and the Jews*, pp.199-225.

¹³ Sembla, per tant, que Llull o bé desconeixia el diàleg filosòfic en el sí del judaisme de l'època o simplement considerava que el discurs filosòfic jueu era molt primitiu. RAMON LLULL, *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, 2.3. Citat per JEREMY COHEN, *The Friars and the Jews*, p. 204. Llull dóna més detalls d'aquesta iniciativa al seu altament sistemàtic *Tractatus de modo convertendi infideles*.

¹⁴ L'exegeta bíblic Guiu Terrena desqualifica algunes de les tesis profètiques i escatològiques d'Arnau de Vilanova, que ell considera «molt temeràries». Vegeu JOSEP PERARNAU I ESPELT, «Guiu Terrena critica Arnau

l'aragonès Jaime Civeroso;¹⁵ *Mostrador de justicia* i *Milhemot ha-Xem* d'Abner de Burgos (també conegut com Alfonso de Valladolid), etc.

Sens dubte, els fets històrics que tingueren una influència més notable en el desenvolupament de la literatura polèmica entre cristians i jueus foren les anomenades disputes. A partir del segle XIII, les disputes informals entre clergues cristians i jueus donen pas a una versió molt més agressiva d'aquests enfrontaments, a trobades formals forçades que més recorden un judici sumaríssim contra el judaisme que un diàleg interreligiós.

La primera d'aquestes disputes forçades tingué lloc a París el 1240 i estava centrada en el Talmud. De fet, era també la primera vegada que la Inquisició s'interessava pels ensenyaments jueus. Ens han arribat dues narracions de la disputa, una en llatí que representa el registre oficial del tribunal, i l'altra en hebreu, anomenada *Vikuah Yehiel*.¹⁶ Atès que les dues descripcions no quadren, la majoria d'autors pensen que el *Vikuah* és una reconstrucció literària posterior.¹⁷ Un jueu convers, Nicholas Donin, s'enfrontà en debat amb R. Yehiel de París, un erudit molt reconegut. L'estratègia central de Donin fou agafar tots els textos espinosos en els quals el Talmud sembla atacar els gentils i els idòlatres i interpretar-los com si s'apliquessin als cristians.¹⁸ Yehiel va aconseguir provar sense dificultats que aquests passatges es contradieien amb la interacció pràctica i els usos en boga entre ambdues

de Vilanova: edició de la "Quaestio utrum per notitiam Sacrae Scripturae possit determinate sciri tempus Antichristi", *Arxiu de Textos Catalans Antics* VII (1988-1989) 171-222.

¹⁵ Sobre la identitat d'aquest polemista, molt influït pel valencià Bernat Oliver (m. 1348), vegeu R. CASTÁN LANCOMA, «Un apologista aragonés anti-judío desconocido: Jaime Civeroso», *Revista Española de Teología* (1962) 171-172.

¹⁶ Duran cita aquest llibre específicament. Vegeu el capítol 8.A del present treball.

¹⁷ Per a Jacob Katz, l'obra més aviat representa allò que l'interlocutor jueu hauria pogut replicar si hagués tingut l'oportunitat. JACOB KATZ, *Exclusiveness and tolerance*, pp. 106-107.

¹⁸ El retrat resultant és extremament hostil: hi ha passatges talmúdics que permeten vessar la sang dels idòlatres, que diuen que no cal tornar-los la propietat perduda, que són sospitosos de bestialisme i sodomia, o que està permès enganyar-los en els negocis. La pràctica totalitat d'aquestes declaracions estan inscrites en passatges agàdics i per tant, no creen halacà i no són vinculants. Donin coneixia la interpretació real d'aquests textos, però naturalment l'amagà per a reforçar els seus arguments.

comunitats.¹⁹ Ara bé, en fer-ho, va haver de formular una regla per a explicar per què aquestes lleis de segregació no s'aplicaven actualment: els textos talmúdics es referien a les nacions paganes antigues, no als cristians.²⁰ Un altre punt important de la controvèrsia fou l'acusació que els jueus pregaven per la caiguda del *malkhut zadon*. Segons Donin,²¹ això designava els regnes cristians i el papat. Yehiel, en canvi, diu que aquest *malkhut* es refereix als reis de l'antic Egipte i Babilònia.²² El resultat de la disputa, malgrat tot, fou la confiscació de innumbrables manuscrits i comentaris talmúdics.

La disputa medieval més coneguda és la de Barcelona (1263).²³ El principal artífex de la disputa fou un jueu convers, el dominic Pau Cristià, natural de Montpeller (m. 1274), que havia predicat als jueus de Provença i Catalunya. La part jueva estava representada pel gironí Nahmànides (1195?-1270). Nahmànides va tenir una mica més de llibertat que Yehiel de París, però essencialment mai no va poder oferir un contraatac, atès que una de les regles de la disputa era que la veracitat de la fe cristiana no es podia posar en entredit. El debat públic se celebrà sota el patronatge reial de Jaume I i amb l'assistència de Ramon de Penyafort, antic general dels dominics, famós per haver creat un sistema d'escoles per a missioners en les quals s'ensenyava l'hebreu i l'àrab. És probable que Ramon Martí (m. 1284), autor de *Pugio fidei*, també es trobés entre els assistents.²⁴ En tot cas, aquests dos personatges

¹⁹ Un d'aquests passatges és comentat per Duran en *Qéixet u-maguén* (Abodà Zarà 6a, vegeu §7). La seva interpretació és clara: potser en el passat estava prohibit fer negocis amb cristians per raons rituals, però això era una opinió minoritària i és evident que en el moment d'escriure l'obra aquests negocis es fan sense problemes.

²⁰ És a dir, descendents dels egipcis i dels pobles cananites que (en un evident anacronisme) haurien sobreviscut fins a l'època talmúdica. L'argument és *ad hoc* i no té cap tradició halàquica. Notem que, ben al contrari, el Talmud accepta els prosèlits precisament perquè considera que aquestes nacions antigues ja estan extingides. Yehiel sabia que era un subterfugi per fugir d'estudi. JACOB KATZ, *Exclusiveness and tolerance*, pp. 108-110

²¹ NORMAN ROTH, «Jewish-Christian disputations», pp. 212-218.

²² Un cop més, l'argument de Yehiel és una fabricació perquè la pregària clarament demana la destrucció del reialme d'injustícia quan vingui el messies i, per tant, s'aplica a tot el món secular i als ens polítics que subjuguen els jueus. JACOB KATZ, *Exclusiveness and tolerance*, pp. 111-112.

²³ Existeix una àmplia literatura original respecte a aquesta disputa, molta de la qual ha estat poc o gens estudiada. Chazan ofereix una remarcable recerca bibliogràfica sobre aquestes obres. Vegeu ROBERT CHAZAN, *Barcelona and beyond: The disputation of 1263 and its aftermath*, Berkeley 1992.

²⁴ De fet, Ramon Martí en part va escriure el *Pugio Fidei* (1280) com a conseqüència directa de la disputa de Barcelona, tot buscant millors interpretacions messiàniques dels textos agàdics. Posteriorment, l'obra serà

representaven una escola de missioners molt més preparats i avesats a fer servir el Talmud en els seus arguments contra els jueus. Pau intentarà provar que el Talmud preveia que el messies ja havia vingut, però que els rabins ho amagaven de les masses jueves. La resposta de Nahmànides fou denunciar l'errònia interpretació i des-contextualització de les proves agàdiques de Pau Cristià. A més, argumentà que els passatges agàdics no eren vinculants: certament contenien ensenyaments valuosos, però el creient jueu era lliure d'acceptar-los o no. Nahmànides també plantejà el fet que el paper del messies en el judaisme és molt menys central d'allò que els cristians creuen. Fins i tot va arribar a dir al rei que el sobirà era més important que el messies i li va agrair la seva protecció, que permetia que els jueus practiquessin la seva religió en el país.²⁵ També en aquest cas conservem dues narracions de la disputa, una en llatí i l'altra en hebreu escrita per Nahmànides. Es tracta d'una de les obres citades per Duran dins de *Qéixet u-maguén*.²⁶ Els resultats de la disputa foren molt greus. A petició dels dominics, el papa Climent IV escrigué la butlla *Turbato corde* que justifica la persecució dels judaïtzants, a més d'ordenar l'arquebisbe de Tarragona que confiscés tots els llibres jueus. Nahmànides hagué d'exiliar-se a Israel, on arribà en 1267.²⁷

Pel que fa a la suposada disputa de Mallorca, Ora Limor va redescobrir un text que havia estat publicat en 1524 i en 1627 i en va fer una edició crítica. L'obra descriu una hipotètica disputa entre jueus mallorquins i un mercader genovès que, segons pretén el text, es va produir l'any 1286.²⁸ És dubtós que es tracti d'una trobada històrica real, començant pel fet que els noms dels dos jueus i del mercader no estan documentats enlloc més. Un dels jueus,

utilitzada per nombrosos missioners posteriors. HAIM BEINART – YOM TOV ASSIS. «Disputation of Barcelona», p. 146.

²⁵ Vegeu O. S. RANKIN, *Jewish religious polemic of earlier and later centuries*, pp. 187-194; F. E. TALMAGE, *Disputation and dialogue*, pp. 72-73.

²⁶ Vegeu el capítol 8.A del present treball.

²⁷ HAIM BEINART – YOM TOV ASSIS, «Disputation of Barcelona», pp. 145-146.

²⁸ ORA LIMOR, *Vikvah Mayorqa 1286*, Jerusalem 1985. ORA LIMOR, *Die disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286)*, Munich 1994.

amb l'improbable nom d'Astruc Isaïes, acaba convertint-se al cristianisme gràcies als arguments d'Inghetto, el mercader. Limor mateixa argumenta que la disputa de Mallorca manlleva material d'una disputa de Ceuta del 1179. Aquest altre text és, com el de Mallorca, molt simple i estereotípic, probablement una altra ficció literària, però en aquest cas els personatges estan documentats històricament. A més, la disputa de Mallorca conté referències a la de Barcelona, tot i que les declaracions de Barcelona són posades en boca dels personatges de la narració, cosa que encara fa sospitar més sobre la seva historicitat.

En 1413 el papa Benet XIII envia cartes a les comunitats jueves de la Corona a fi i efecte de convocar una altra disputa pública a Tortosa, que serà probablement la disputa més dramàtica de l'edat mitjana. El portaveu cristià fou Jeroni de Santa Fe, un convers metge del propi papa molt versat en el Talmud i rabiosament antijueu. Entre els interlocutors jueus hi havia Jonàs de Mestre, sogre de Ximon ben Tsémah Duran i nét de Nahmánides, a més d'altres rabins il·lustres com Yosef Albo,²⁹ Matityahu Yitxariyi, Xem Tob ibn Xem Tob,³⁰ Zerahyah ha-Leví i Astruc ha-Leví. Aquest darrer s'havia enfrontat amb Jeroni en disputa pública al seu Alcanyís natal en 1412.³¹ L'argument central de Jeroni de Santa Fe era que el Talmud era un llibre blasfem que fomentava la immoralitat. Tot i així, contenia proves agàdiques suficients que demostraven que el messies ja havia vingut i l'identificaven amb Jesús. Els rabins es veieren atrapats entre l'acceptació del valor vinculant de les agadàs talmúdiques i la refutació dels arguments messiànics. Un dels seus grans errors va ser la divisió i enfrontament entre els averroïsta-maimonidians i el pietistes seguidors de Hasday Cresques.³² La disputa de Tortosa fou extremament llarga: com que el diàleg no avançava, la discussió s'ajornà fins al

²⁹ Albo escriurà el *Séfer ha-iqarim*, que racionalitza els principis de la fe, en part com a resposta a la disputa. Sobre la influència de Duran en Albo, vegeu el capítol 10.B del present treball.

³⁰ També en resposta a la disputa de Tortosa, Xem Tov escrigué *Séfer ha-emunot*, en el qual ataca els filòsofs per la seva distorsió de la fe i aposta per la càbala com a salvació de la religió jueva.

³¹ NORMAN ROTH, «Jewish-Christian disputations», pp. 216-217.

³² MIGUEL ÀNGEL MOTIS DOLADER, «El linaje de los Santángel en el Reino de Aragón», p. 252.

novembre de 1413, cosa que suposa la ruïna econòmica dels rabins forçats a romandre a la ciutat durant tant de temps, per no parlar dels perjudicis per a les comunitats d'on procedien aquests líders jueus. Aquest factor, junt amb la pressió de les autoritats, la desmoralització general i la negativa dels rabins a rebatre més arguments de Jeroni (entesa per alguns com una acceptació tàcita) motivaren conversions en massa entre els delegats jueus i entre les comunitats locals.³³ Les conversions s'estengueren per Saragossa, Daroca i Calataiud, on el nombre de conversos era tan abundant que el papa va donar permís perquè una sinagoga fou transformada en església el 1415.³⁴

La disputa de Tortosa ocorregué en vida de Ximon ben Tsémah Duran, però aparentment és posterior a *Qéixet u-maguén*, com es desprèn dels arguments que explicarem més endavant.³⁵ No obstant això, aquesta disputa sí que es troba en el rerefons de *Milhémet mitsvà* de Xelomó ben Ximon Duran, fill del nostre autor.³⁶

2.B. POLÈMICA MUSULMANA CONTRA EL JUDAISME

Sens dubte, l'islam mai no va considerar els jueus com a focus central de polèmica. En els dominis islàmics hi vivien molts més cristians que jueus. Els poderosos països cristians representaven una amenaça constant contra el món islàmic. A més, contràriament als

³³ Entre els notables jueus que es convertiren hi destaquen diversos membres de la família Alluf, incloent-hi el qui posteriorment s'anomenaria Alfons de Santàngel de Calataiud. En un document publicat per Baer es contenen fins a deu rabins i un bon nombre de notables convertits durant la disputa. FRITZ BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien: Aragonien und Navarra*, doc. 493.

³⁴ NORMAN ROTH, «Jewish-Christian disputations», p. 217.

³⁵ Vegeu el capítol 4.A del present treball, amb les notes corresponents.

³⁶ Vegeu el capítol 10.A del present treball.

cristians, els jueus medievals no exercien activitats proselitistes. La visió alcorànica del jueu ha marcat les relacions entre ambdues religions: els jueus són vistos com a sospitosos, enemics a casa, no fiables. Contraris a l'islam, els jueus s'havien enfrontat militarment amb el Profeta des del principi i miraven de minar l'avenç de l'islam amb les seves intrigues i heretgies.

És possible que aquesta imatge del jueu tan negativa sigui una influència directa de la polèmica cristiana i d'un substrat comú de folklore antijueu, fenomen que es veié incrementat pel gran nombre de cristians convertits a l'islam en els primers segles. Per a Al-Jāhiz (s. IX i, per tant, figura primerenca), els jueus semblen teològicament més acostats als musulmans que els cristians, però la població musulmana se'ls mira amb molt més recel.³⁷ Més tard, l'augment de l'escepticisme, resultat de les noves formulacions filosòfiques, afectara igualment les altres religions de les terres islàmiques, i aviat sentim parlar de discussions interreligioses conduïdes en termes exclusivament racionals. En el segle XI, alguns metges jueus a Al-Andalus advocaven per una persuasió universal, una cultura ètica basada en la persecució d'allò que és bo i honorable, com mana l'ètica de totes les religions.³⁸

En general, els polemistes musulmans tenien poc coneixement de les fonts jueves. Ibn Khaldun (s. XIV) cita la Bíblia en una traducció d'Al-Masudi (s. X). Els principals arguments dels polemistes es basen en una sèrie de versets presumiblement facilitats per algun jueu convers a l'islam, a més d'arguments contra el rabinisme de probable origen caraïta. L'islam proclama que la Torà ha caducat i ha estat substituïda per l'Alcorà. És una anormalitat que, en aquesta nova dispensació, hi continuï havent jueus. La religió jueva és un invent humà i la

³⁷ MOSHE PERLMANN, «Islam: polemics against Judaism», pp. 95-96.

³⁸ MOSHE PERLMANN, «The medieval polemics between Islam and Judaism», pp. 107, 131-132.

Torà ha estat mal transmesa i deliberadament adulterada per part dels jueus, tot i que encara conserva traces de profecies que prediuen la vinguda de Mahoma.

Sarah Stroumsa³⁹ argumenta que l'estructura del *Séfer ha-kuzari* ens revela un fenomen important en la polèmica judeo-musulmana. El rei dels khàzars només s'interessa en el judaisme pel fet que tant el personatge musulmà com el cristià es recolzen en la tradició jueva. Segons Stroumsa, que segueix Nau i Marcuzzo en la seva afirmació, sovint el judaisme va ser una moneda de canvi en la disputa cristiano-musulmana del món islàmic medieval, on totes dues parts invocaven el testimoni dels jueus contra l'altra religió.⁴⁰

A Al-Andalus, a mesura que alguns jueus assolien certa posició social, la polèmica religiosa anava dirigint-se a crear agitació pública, com en el cas dels enemics de Xemuèl ha-Naguïd, que acusaren els dignataris jueus de vendre carn no *hal-lal* als musulmans, un argument que apareixerà periòdicament en les relacions socials judeomusulmanes. Fou precisament l'oposició a Xemuèl ha-Naguïd —que l'havia desplaçat de posicions polítiques que ell desitjava— allò que motivà Ibn Hazm (994-1064) a escriure el primer tractat remarcable contra els jueus, obra que gaudí d'una gran popularitat i influència posterior.⁴¹ Ibn Hazm incorporà aquest tractat a la seva obra magna *Kitab al Fisal*, en la qual rebatia igualment el cristianisme i el paganisme, encara que dedicant molt més espai al judaisme. Posteriorment, Ibn Hazm escriurà una segona obra, *Refutació*, que aparentment respon a un nou pamflet de Xemuèl ha-Naguïd. En tot cas, Ibn Hazm no escriu per a convèncer el lector jueu, sinó per a

³⁹ SARAH STROUMSA, «Jewish polemics against Islam and Christianity in the light of Judaeo-Arabic texts», pp. 241-242.

⁴⁰ M. F. NAU, «Un colloque du Patriarque Jean avec l'émir des agaréens», *Journal Asiatique* (2a sèrie) vol. 5-6, 1915, pp. 233, 251, 260-261; G. B. MARCUZZO, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec Abd al-Rahman al-Hashimi à Jérusalem vers 520*, Roma 1986.

⁴¹ Per a més detalls sobre el contingut d'aquesta obra i la seva influència en Duran, vegeu el capítol 8.D.III del present treball.

donar arguments al lector musulmà que s'enfronta a discussions polèmiques, prova que aquestes trobades, més o menys formals, eren relativament habituals.

L'obra més rellevant i amb més influència en la literatura polèmica musulmana fou escrita més d'un segle després, precisament per un jueu convers a l'islam, Samuel ibn Abbas al-Maghribi (ca. 1125-1175). Es tracta d' *Ifham al-Yahud* ('Silenciant els jueus'). L'autor defensa una aproximació lògica i filosòfica a la polèmica: el racionalisme filosòfic farà que el jueu vegi l'error de la seva fe. Al-Maghribi, emperò, no sembla conscient que el racionalisme pot fer que els jueus esdevinguin incrèduls, no necessàriament musulmans. Molt probablement es tracta d'una exposició d'arguments que tingueren una gran influència en la conversió del propi autor. Al-Maghribi coneix el judaisme a fons i sovint cita la Bíblia en hebreu transliterat, tot oferint traducció a l'àrab a continuació. Els temes que articulen aquesta obra són: l'abrogació de la Torà; el paper de la llei oral en la tradició; el moviment caraïta; i les causes de la supervivència del judaisme.⁴² L'obra d'Al-Maghribi serà utilitzada i copiada per polemistes posteriors, com Qarafi (s. XIII) i Ibn Qayyim ibn al-Jawziya.

Dos altres autors remarcables foren el convers Abd al-Haqq Islami (s. XIV) i Abu Zakariyya Yahya al-Raqili, un morisc d'Osca, que escrigué un manual de disputa contra els jueus en 1360. Es tracta de *Ta'yid al-Milla* ('Suport de la fe'). Segons Perlmann,⁴³ els musulmans que vivien a la corona d'Aragó, majoritàriament pagesos, es debatien entre el ressentiment pel fet que l'islam hagués passat de religió dominant a minoria tolerada, i la implicació dels jueus en la vida pública i en el cobrament d'impostos. La dialèctica d'aquest autor reflecteix una disputa d'intensitat molt menor entre les dues minories religioses. Els temes principals de

⁴² MOSHE PERLMANN, «The medieval polemics between Islam and Judaism», pp. 109, 114-120.

⁴³ MOSHE PERLMANN, «The medieval polemics between Islam and Judaism», p.120.

l'obra d'al-Raqili són el paper de l'Ismael bíblic, l'abrogació de la Torà, la transgressió dels jueus i les proves que la Bíblia prediu la vinguda de Mahoma.

2.C. POLÈMICA JUEVA CONTRA EL CRISTIANISME

Les primeres petjades de polèmica anticristiana en el si del judaisme apareixen molt d'hora, en el propi Talmud i en el *siddur*. Abbahu ens diu: «si algú et diu “jo sóc Déu” és un mentider; si diu “sóc el fill de l'home”, el seu destí és que acabarà penedint-se'n; i si diu “jo aniré al cel”, només ho diu però no ho complirà pas».⁴⁴ Els primers autors que faran una crítica directa al cristianisme seran David al-Mukammis (s.IX-X), el caraïta al-Qirqisani i Saàdia Gaon amb la seva obra *Séfer emunot ve-deot*.⁴⁵ Saàdia estableix un precedent clar: els polemistes jueus no tenen la funció de convèncer els cristians a fi que es converteixin, sinó d'educar els jueus que s'han convertit al cristianisme o de donar arguments als jueus que estan essent evangelitzats i es troben en situacions de disputa.⁴⁶

Posteriorment, el *Séfer ha-kuzari* de Yehudà ha-Leví serà una obra cabdal que marcarà la pauta de la literatura apologètica.⁴⁷ A mesura que evolucionen els mètodes apologètics i esdevenen més filosòfics, trobem obres com *Séfer milhamot ha-Xem*, escrit en 1170 per Jacob ben Reuben. Aquest llibre —que cita Saàdia, Abraham bar Hiya i Ibn Ezra— sorgí arran de les discussions de Jacob amb un erudit cristià que apreciava molt. Està escrit en forma de

⁴⁴ TJ Taanit 2:1, 65f.

⁴⁵ Citat per Duran a *Qéixet u-maguén* §1. Vegeu el capítol 8.A del present treball.

⁴⁶ SAADIA GAON, *Séfer emunot ve-deot* (trad. Rosenblatt), p. 103.

⁴⁷ Per a més detalls sobre com aquesta obra va influir Duran, vegeu el capítol 8.A del present treball.

diàleg entre un «monoteïsta» i un «dissident». També està escrit en forma de diàleg el *Séfer ha-berit* de Yosef Kimhi, que fa una defensa dels alts valors de l'ètica jueva.⁴⁸

Els exègetes del nord de França sovint incorporen als seus comentaris bíblics refutacions contra les interpretacions de l'Església. Així, Raixí rebutja interpretacions cristològiques de Is 53, Jr 31,39, etc. El mateix ocorre amb Samuel ben Meïr, Yosef Bekhor Xor i Eliezer de Beaugency. Com ocorria en el camp cristià, la defensa del judaisme no era patrimoni dels jueus de naixement. Alguns conversos al judaisme com Abraham el Prosèlit d'Hongria replicaren els arguments cristians. Yosef ben Natan escriu el llibre *Yosef ha-mekanné* o *Teixuvot ha-minim* (1260) en forma de comentari bíblic, refutant tots els textos bíblics veterotestamentaris reinterpretats pels cristians i incloent una crítica al Nou Testament. Aquesta obra tindrà una seqüela, l'anomenat *Nitsahon Vetus*.⁴⁹

En els s. XIV i XV, a mesura que l'Església adopta una actitud més bel·ligerant contra els jueus, alguns autors miren de protegir el judaisme de l'embat d'apòstates de tipus místic. Així, Isaac Pollegar escriu *Iguéret ha-harafot* contra les idees d'Abner de Burgos; Moisès de Tordesillas escriu *Ezer ha-emunà* (1375) i Xem Tov ibn Xaprut compon el seu *Even bohan* (1385), que representa la consumació de l'apologètica jueva del s. XIV i conté un capítol específicament dedicat a rebatre les idees d'Abner de Burgos.

Arran del desastre de 1391 es produeix un gran recrudescència de la polèmica. És el moment en què apareixen un seguit d'obres d'elevat valor literari, com *Bitul iqaré ha-notsrim* de Hasday Cresques. Una altra de les seves obres, *Or Adonai*, conté un atac contra una idea

⁴⁸ «Apologetics», p. 265.

⁴⁹ Tornarem a treure aquestes dues obres a col·lació quan parlem de les diferències entre apologetes nord-europeus i sud-europeus, entre ells Duran. Cf. capítol 8.D.II del present treball.

difosa pels apòstates jueus i sostinguda igualment pels racionalistes jueus: l'equiparació del judaisme amb la filosofia racionalista. Igualment combat les idees averroïstes que negaven la providència i el lliure albir, el valor de complir els preceptes. *Al tehi ka-avotekha*, obra d'un dels deixebles de Cresques, Profiat Duran, representa un cas singular: l'obra està escrita amb un sarcasme tan refinat que alguns polemistes cristians l'agafaren com a defensa del cristianisme. Ximon ben Tsémah Duran escriurà *Maguén avot*, incloent *Qéixet u-maguén*, d'Algèria estant en 1406. Finalment, la disputa de Tortosa (1412-1413) marcarà l'obra de Xelomó Duran i d'Albo (*Séfer ha-iqarim*, escrit en 1485).⁵⁰

2.D. POLÈMICA JUEVA CONTRA L'ISLAM

Igual que ocorria en el món islàmic, tampoc els escriptors jueus mai no varen estar gaire interessats a rebatre els relativament escassos tractats polèmics d'autors musulmans. Els jueus que vivien en terres musulmanes eren ben conscients de l'opressió i humiliació a la qual estaven sotmesos, però també reconeixien el fet que el judaisme té més afinitat teològica i pràctica amb l'islam que amb el cristianisme per molt que, amb aquest darrer, comparteixi molta més base bíblica. Precisament, Stroumsa esmenta aquesta manca de textos en comú, junt amb el perill d'escriure en àrab contra l'islam, com els factors que feren que el diàleg fos complicat i, en última instància, que aquest gènere fos sempre secundari.⁵¹ Maimònides

⁵⁰ «Apologetics», p. 266-267. Val a dir que la literatura polèmica jueva continuarà després d'Albo fins als nostres dies, ja que el missionarisme cristià que la motiva és encara viu. Els s. XV i XVII ens porten *Apologia Hebraeorum* de David d'Ascoli, *Maguén ha-herev* de Leone Mòdena, *Discorso circa il stato degli Ebrei* de Simone Luzzatto, etc. En el s. XVIII Mendelssohn inclou parts apologètiques en el seu *Jerusalem*. Els s. XIX i XX ens portaran *Proben jüdischer Verteidigung des Mittelalters* d'Abraham Geiger, les obres de Isaac Marcus Jost i Gabriel Reizzer, *L'antisemitismo e le scienze moderne* de Cesare Lombroso, i les obres de Leo Baeck, Edmond Fleg i Franz Rosenzweig (en particular *Apologetisches Denken*).

⁵¹ SARAH STROUMSA, «Jewish polemics against Islam and Christianity in the light of Judaeo-Arabic texts», p. 242.

mateix actua amb extrema cautela, no essent mai massa explícit a l'hora de descriure els suposats errors de l'islam.⁵²

Els poc nombrosos llibres contra l'islam escrits en judeoàrab s'han perdut i només en conservem alguns fragments o al·lusions en altres obres. El caraïta al-Qirqisani (s. x) admet haver escrit un llibre així i n'esmenta els principals temes a la seva obra *Kitab al-anwar wa'l-maraqib*. Samuel ben Hofní (mort en 1013) escrigué un tractat similar del qual ens han arribat només fragments en obres d'Ibn Ezra i Ibn Balaam, tot i que l'obra també tractava del cristianisme i el caraïisme, no només de l'islam. En el seu *al-Radd 'ala Ibn al-Naghrila* Ibn Hazam està responent els arguments polèmics d'un altre tractat perdut, atribuït a Xemuel ha-Naguid (mort en 1056).⁵³

Saadia Gaon, Abraham ibn Daüd, Yehudà ha-Leví i Maimònides critiquen l'islam en parts de les seves obres. El *Kuzarí*, *Maamar al-Ixmael*⁵⁴ de Xelomó ben Adret i *Qéixet u-maguén* de Ximon ben Tsémah Duran ocupen un lloc central en la producció de la literatura polèmica contra l'islam.⁵⁵

⁵² L'«error i follia» de l'islam no es pot denunciar per escrit «per causa dels vils apòstates». Maimònides, a més, prohibeix explicar la Bíblia als musulmans perquè no n'accepten l'autenticitat. MAIMÒNIDES, *Responso* (ed. J. Blau), Jerusalem, 1960, vol. 2, p. 726.

⁵³ Stroumsa, que enumera aquestes obres, pensa que l'autor real d'aquest tractat no podia ser ha-Naguid sinó l'heresiarca Ibn al-Rawandi. SARAH STROUMSA, «Jewish polemics against Islam and Christianity in the light of Judaeo-Arabic texts», p. 244-246.

⁵⁴ Sobre la gènesi de *Maamar al-Ixmael* i la seva possible influència en Duran, vegeu el capítol 8.D.III del present treball.

⁵⁵ M. PERLMANN, «Islam: polemics against Judaism», p. 98.

3. DADES BIOGRÀFIQUES SOBRE L'AUTOR.

Ximon ben Tsémah Duran, també conegut pel seu acròstic RaiXBaTs, va néixer a Palma⁵⁶ en 1361 i morí a Algèria en 1444. Autoritat rabínica, metge, científic, filòsof, astrònom i poeta, és probablement una de les figures més notables i prolífiques del judaisme medieval català. Parlant de Duran, el musicòleg Antoni Pizà escriu que «res no li era vedat, ni cap àrea del coneixement li era inexpugnable: teologia, ciències, jurisprudència, acústica i, naturalment, música.»⁵⁷ La gran varietat de temes que tractava és sovint eclipsada per la seva rellevància com a halaquista, fins al punt que les seves *Responsa* són encara estudiades en escoles rabíniques d'arreu del món.

3.A. GENEALOGIA

Ximon ben Tsémah Duran era fill d'Astruc Tsémah Duran, persona culta i rica que gaudia d'una posició respectable dins la comunitat illenca, fins i tot en cercles no jueus. Astruc havia heretat la seva riquesa del seu avi rabí Judà Desfils, un financer amb notable talent literari. La família Duran era originària de Provença, establerta a Mallorca arran de les persecucions de 1306 i coneguda per la seva habilitat com a *soferim*. Un altre dels fills de Judà Desfils era conegut com a rabí Tsémah el Mestre *Sofer*.⁵⁸

⁵⁶ Malgrat les opinions d'autors com Jaulus que Duran havia nascut a Barcelona, Epstein demostra que va néixer a la Ciutat de Mallorca i que, en parlar dels seus parents pròxims, només esmenta Mallorca.

⁵⁷ A. PIZÀ, «Música jueva a Mallorca: qui va ser Simó Duran?» p. 65.

⁵⁸ Aquest Tsémah Duran, Mestre *Sofer*, era oncle d'Astruc, avi-oncle de Ximon ben Tsémah Duran. També era nebot de Lleó Bagnols, Gersònides. I. EPSTEIN, *The Responsa of Rabbi Simon B. Zemaḥ Duran*, pp. 3-5. Per a més detalls sobre la genealogia de Duran, vegeu l'apèndix I del present treball.

La muller de rabí Ximon ben Tsémah Duran també procedia d'una il·lustre nissaga. Era filla de rabí Jonàs Demestre de Terol. Demestre era fill de Xelomó ben Nahman i, per tant, nét de Nahmànides per part de pare. Xelomó ben Nahman estava casat amb una filla de rabí Jonàs de Girona i era deixeble de rabí Pérets ben Yitsaq, que també estava relacionat amb Ximon ben Tsémah Duran, encara que no esta clar en quin grau.⁵⁹

Rabí Ximon i la seva dona Bongoda tingueren un nombre indeterminat de fills i filles, entre els quals destaca un altre notable escriptor rabínic, autor de literatura polèmica i halàquica, Xelomó ben Ximon Duran (ca. 1400-1467) que nasqué i morí a Algèria i és conegut com a רשב"ש הראשון.⁶⁰ D'acord amb les seves *Responsa*, s'incorporà al tribunal rabínic del seu pare de molt jove. A més de les seves *Responsa* (Livorno 1742), és conegut pel tractat polèmic *Milhémet mitsvà*, en què defensa el Talmud de les acusacions de Jeroni de Santa Fe a la disputa de Tortosa. El llibre inclou atacs al clergue cristià: els cristians deien que el Talmud atacava la moralitat, però Xelomó replica que la moralitat del Talmud és molt elevada, mentre que els cercles clericals cristians estan immersos en una conducta altament immoral. Xelomó fou decididament anticabalista. És l'autor de *Kérem hémed*, una carta en arameu escrita a Natan Nagara de Constantina que ha estat impresa separatament.⁶¹

Xelomó ben Ximon tingué tres fills: Aaron, Tsémah i Ximon, que també seran jutges rabínics a Alger.⁶² Aaron, mort cap a 1470, fou famós com a autoritat rabínica. Tenim testimonis de decisions seves essent aplicades a Constantinoble. Tsémah, el fill més actiu i erudit, es casà amb una filla d'un altra rabí algerià il·lustre, Efraïm al-Naqawa de Tlemcen. D'acord a les seves *Responsa*, el seu avi Ximon ben Tsémah Duran elogiava la gran capacitat d'estudi de

⁵⁹ EPSTEIN, *The Responsa*, p. 5 nota 15.

⁶⁰ Vegeu el capítol 10 del present treball.

⁶¹ MEYER KAISERLING, «Solomon b. Simon Duran», p. 18.

⁶² RICHARD AYOUN – HAÏM VIDAL SÉPHIHA, *Los sefardíes de ayer y de hoy: 71 retratos*, pp. 151-154.

Tsémah des de ben petit. Tsémah ben Xelomó mai no gaudí de bona salut i va decidir anar a Mallorca per a guarir-se. No tornarà a Algèria fins al 1468. Per a ell, la perfecció només pot ser assolida a través de guardar els manaments, en contra del que pensaven autors com Abraham Conque de Màlaga.⁶³ Tsémah és particularment sensible en el tema dels *anussim*, amb qui demostra una extraordinària acomodació legal. Pel que fa al tercer germà, Ximon ben Xelomó Duran (1438-post. 1510), conegut com a רשב"ש השני, sabem que substituï el seu germà Tsémah com a *dayan* quan aquest se n'anà a Mallorca.⁶⁴ El 1499 intervé en el rescat de cinquanta jueus (possiblement catalans) portats a Algèria com a esclaus. En la seva vellesa va haver de fugir d'Alger davant dels atacs de l'armada espanyola que es dirigia a Bugia i Tunis. Va escriure nou elegies que ens han arribat en manuscrit.⁶⁵

Entre els descendents de Duran hi ha hagut notables escriptors i halaquistes. Sovint la similitud dels seus noms complica la seva ubicació en l'arbre genealògic de la família Duran.⁶⁶ Tsémah ben Ximon ben Tsémah Duran (4a generació, mort en 1590) és l'autor d'un comentari a un *piyut* per Purim escrit per Isaac ben Ghayat. Aquest poema fou imprès junt amb *Tiféret Yisrael* del seu fill Xelomó ben Tsémah Duran.⁶⁷ Aquest Xelomó (5a generació, mort en 1593) escrigué un cert nombre de responsa i un detallat comentari al llibre de Proverbis, *Héixek Xelomó* (publicat a Venècia, 1623). També és l'autor de sis discursos sobre la saviesa, un tractat sobre la temprança i un comentari a Ester.⁶⁸ Fill de l'anterior, Tsémah ben Xelomó Duran (6a generació, mort el 1604) fou un conegut talmudista i la seva elegia es troba en la obra de Abraham Gavison.⁶⁹

⁶³ R. AYOUN – B. COHEN, *Les juifs d'Algérie, deux mille ans d'histoire*, pp. 65, 93, 101, 193.

⁶⁴ Ximon i el seu germà Tsémah són els autors del recull de responsa *Yakín u-Boaz* (Livorno, 1782).

⁶⁵ ZUNZ, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie*, p. 534.

⁶⁶ Vegeu a l'apèndix 1 del present treball.

⁶⁷ MEYER KAISERLING, «Zemah ben Solomon ben Zemah Duran», p. 18.

⁶⁸ MEYER KAISERLING, «Solomon ben Zemah Duran», p. 18.

⁶⁹ NEPI-GHIRONDI, *Toledot guedolé Yisrael*, p. 49. MEYER KAISERLING, «Zemah ben Solomon Duran», p. 18.

3.B. FORMACIÓ I CONEIXEMENTS

Rabí Duran començà la seva educació a Mallorca, on estudià a l'escola de Efraïm Vidal, que posteriorment moriria en els aldarulls de 1391. Ja de ben jove destacava per la seva prodigiosa memòria i gran capacitat de treball. L'especialitat de Duran era, sens dubte, l'halacà i particularment el Talmud i els seus comentaris. La seva educació, emperò, no fou exclusivament religiosa: destacà igualment en astronomia, gramàtica, història i filosofia grega. Aprengué la professió mèdica i exercí la cirurgia tot el temps que visqué a Mallorca. Després de casar-se, Ximon passà un temps a Terol a estudiar a l'escola del seu sogre, Jonàs Demestre. Aquesta fou una etapa crucial en la seva formació, ja que allà conegué Isaac Tsarfatí i Hasday Cresques.

Com a *dayan*, l'autoritat de Duran era pràcticament indiscutible. Era conegut pel seu rigor, però també per la seva flexibilitat, enemic de pràctiques restrictives que no estiguessin basades al Talmud i especialment sensible al dret de les dones en casos de viduïtat i divorci. Les seves decisions halàquiques presenten un alt respecte per Maimònides, admiració que també salbira en l'obra filosòfica de Duran. En particular, les *takanot* matrimonials de Duran introduïren innovacions que continuaren vigents durant segles.⁷⁰

⁷⁰ H. J. ZIMMELS, «Duran, Simeon ben Zemaḥ.» p. 59. Sobre les *takanot* matrimonials de Duran, vegeu EPSTEIN, *The Responsa*, pp. 84-87. Inclouen clàusules tan notables com el dret de la vídua a rebre una pensió si decideix no reclamar el total assignat per la *ketuvà*, o l'abrogació de les normes rabíniques que feien que el marit fos l'únic hereu de l'esposa, per sobre dels fills del matrimoni.

Diverses citacions en les seves *Responsa* demostren que Duran coneixia la llengua francesa i l'àrab,⁷¹ a més d'incloure una considerable llista de llibres que havia llegit.⁷² Contra una idea comunament difosa entre els acadèmics,⁷³ arran de la nostra investigació sembla evident que el seu coneixement de l'àrab era força profund⁷⁴ i que dominava el llatí. El gran nombre de manlleus lèxics que trobem al nostre text mostren que el català era la seva llengua d'ús comú, si no el seu idioma matern. Els seus més que notables coneixements cabalístics i filosòfics són analitzats més a fons en el capítol 4 del present treball.

3.C. VIDA

Després de la seva època de formació a Palma i Terol, Duran s'havia establert a Mallorca, on treballava de cirurgia.⁷⁵ Formava part d'una família notable, envoltat de germans i altres familiars. La situació dels jueus anava empitjorant i arribà al seu punt més baix l'agost de 1391, concretament el primer dia d'elul. L'aldarull de Mallorca fou un d'una sèrie d'atacs que delmarien els calls catalans. Tres-cents jueus foren assassinats i molts altres forçats a batejar-se o abandonar el país. Duran aconseguí sobreviure l'atac i subornar les autoritats a fi de no ser batejat i poder fugir, a costa de la pèrdua de tots els seus cabals.⁷⁶

⁷¹ Respona I, 136.

⁷² Respona III, 326-327. Citat per EPSTEIN, *The Responsa*, p. 6.

⁷³ Aquesta idea probablement començà amb la tesi de Prosper Murciano i fou simplement repetida per Perlmann, Kellner, Martin Jacobs, etc.

⁷⁴ En més d'una ocasió contradiu la traducció hebrea de la *Guia* i la compara a l'original àrab. Duran mostra accés directe a l'Alcorà i al *hadith*. En alguna ocasió incorpora frases àrabs a *Qéixet u-maguén*: frases d'Aristòtil (§ 81), part d'un verset de l'Alcorà (§ 93) i diverses al·lusions a vocabulari i poesia àrabs.

⁷⁵ En les seves decisions legals, Duran distingeix entre el grau de responsabilitat civil de metges ordinaris i cirurgians, situant-se a si mateix en aquest darrer grup (Respona III, 82).

⁷⁶ Rabí Ximon mateix ens en dóna detalls: «jo vaig presenciar aquella mortaldat però l'Etern me'n va deslliurar»; «respecte a la fortuna, la vaig haver de donar als idòlatres a fi i efecte que ens respectessin i no ens forcessin (a batejar-nos)» *Maguén avot* IV, 5; Respona III, 14; citats per EPSTEIN, *The Responsa*, p. 9, nota 37.

Arruïnat, escapà a Algèria on s'establí amb el seu pare. Posteriorment, se li uniren una de les seves germanes que havia enviduat d'un ric jueu mallorquí. El seu germà fadrí Nissim romangué a Mallorca, fou obligat a batejar-se i morí a l'Illa.⁷⁷ A diferència dels jueus que anaven arribant, els jueus locals algerians eren força ignorants i es refiaven més de pràctiques supersticiososes que de la medicina, de manera que Duran no pogué exercir la seva professió. A poc a poc, els jueus nouvinguts assoliren quotes de lideratge comunitari i transformaren el negligit sistema educatiu i l'escena cultural local. Al cap de tres anys de la seva arribada, Duran entrà a formar part del *bet din* de l'aleshores envellit Isaac bar Xéixet, que havia estat anomenat gran rabí i *dayan*. La relació entre Duran i bar Xéixet no fou exempta de conflictes, en els quals influí la gran diferència d'edat i aproximació legal. A la mort de bar Xéixet, rabí Duran esdevingué gran rabí i *dayan*, en 1408.⁷⁸ Sabem que en aquest punt ja havia conclòs el seu *Maguén avot* (1406).⁷⁹ Un dels seus fills, Xelomó, també formarà part de la seva cort rabínica.⁸⁰

El gran rabinat de Duran fou un important factor de la consolidació de les noves comunitats jueves algerianes, sempre en difícil equilibri amb les comunitats locals. Existia un important xoc cultural entre els jueus locals i els nouvinguts. El temperament amistós però ferm de rabí Duran l'ajudà a portar a terme una autèntica reforma religiosa. Lluità contra la laxitud dels costums dels jueus locals i contra diverses pràctiques errònies en el camp ritual, particularment respecte a les lleis dietètiques.⁸¹ Duran va mantenir el càrrec fins a la seva mort en 1444.

⁷⁷ Respona I, 58 i 130. Les *Respona* de Duran inclouen correspondència amb Nissim i molts altres jueus mallorquins, tant aquells que romangueren a l'illa com altres que s'establiren al nord d'Àfrica. Per a una llista completa de corresponents, vegeu EPSTEIN, *The Respona*, pp.91-102.

⁷⁸ H. J. ZIMMELS, «Duran, Simeon ben Zemaḥ.» p. 60

⁷⁹ Vegeu el capítol 4.B del present treball.

⁸⁰ Xelomó és l'autor de *Milhemet mitsvâ*, escrit com a resposta a la disputa de Tortosa. Vegeu el capítol 10.A del present treball.

⁸¹ Respona I, 67.292.294-295.

Des del seu exili forçat, rabí Duran mai no trencà els seus vincles afectius amb Mallorca i amb els jueus i conversos forçats que havien romàs allà. Les seves cartes, conservades en les *Responsa*, mostren una genuïna preocupació i estimació per la comunitat mallorquina, tot i que en ocasions el seus consells esdevenen clara amonestació.⁸²

3.D. OBRA

Zimmels⁸³ ofereix un llistat comprensiu de les obres de Ximon ben Tsémah Duran. El reproduïm a continuació:

- (1) *Peruix Hilkhhot Berakhot le-ha-Rif*, comentari sobre les lleis d'Alfasi a *Berakhot*;
- (2) *Piské Massékhet Niddà*, decisions respecte al tractat *Niddà*;
- (3) *Séfer ha-Haixgahà*, també anomenat *Ohev Mixpat*, comentari al llibre de Job amb una llarga introducció filosòfica. Fou imprès juntament amb *Séfer Mixpat Tsédeq* de R. Obàdia Sforno (Venècia, 1589);
- (4) *Zohar ha-Rakia*, comentari a les *azharot* de Salomó ibn Gabirol (Constantinoble, 1515);
- (5) *Taixbets* (תשב"ץ, abreviatura de *Teixuvot Ximon ben Tsémah*), resposta en tres parts (la quarta part s'anomena *Hut ha-meixulaix* i conté les resposta de tres rabins nord-africans, incloent les del seu fill, Xelomó b. Tsémah (Amsterdam, 1738–41);

⁸² Respona III, 27. Aquesta carta constitueix una reprensió contra les contínues dissensions i manca d'escrupolositat dels jueus mallorquins que quedaven. EPSTEIN, *The Responsa*, pp. 42-43.

⁸³ H. J. ZIMMELS, «Duran, Simeon ben Zemah», pp. 61. La tesi d'EPSTEIN no conté cap llistat d'obres, mentre que la de MURCIANO (*Keshet*, pp. V-IXI) essencialment reproduïx els pocs comentaris generals d'Epstein sobre l'obra de Duran. Malgrat que Zimmels diu haver tret la llista de les *Responsa* —en concret de les dues darreres *responsa* de les parts segona i tercera— no hem pogut localitzar aquests llistats, que no apareixen a la versió electrònica (*Bar-Ilan Responsa Project CDRom*) ni en l'edició d'Or ha-Mizrah (*Sefer ha-Tashbets*, Jerusalem, 2007).

- (6) *Maguén Avot*, obra filosòfica en quatre parts; les tres primeres parts, sense el quart capítol de la segona part, foren publicades a Livorno, 1785;
- (7) *Maguén Avot*, comentari al tractat *Avot*, quarta part de l'obra anterior (Livorno, 1763);
- (8) *Qéixet u-Maguén*, quart capítol de la segona part de *Maguén Avot*, objecte de la present tesi. Fou imprès juntament amb *Milhémet Mitsvà* del seu fill, Xelomó b. Tsémah (Livorno, ca. 1770);⁸⁴
- (9) *Peruix massékhet Eduyyot*, comentari al tractat *Eduyyot*, esmentat per l'autor a la seva llista però perdut;
- (10) *Hidduixé ha-RaXBaTs*, gloses als tractats *Niddà*, *Roix ha-Xanà* i *Kinnim* (Livorno, 1745); les gloses de *Kinnim* foren reimpresses posteriorment amb les de Salomó ben Abraham Adret (Metz, 1770);
- (11) *Peruix ketsat piyyutim*, inclou una sèrie de *piyyutim* propis i comentaris a diversos poemes.⁸⁵
- (12) *Or ha-hayyim*, polemica contra Hasday Cresques;
- (13) *Livyat hen*, gloses al comentari de Leví ben Gerxom, a més de quatre discursos polèmics contra Hasday Cresques; obra esmentada per l'autor però perduda;
- (14) *Yavín xemua*, sobre les lleis de matança ritual i inspecció de la carn;⁸⁶
- (15) *Maamar hamets*, comentari a l'*Hagadà* de Pasqua;⁸⁷
- (16) *Tiféret Yisrael*, tractat sobre el calendari hebreu;
- (17) *Peruix éizehu mekoman*, comentari al capítol 5è de misnà *Zevahim* i comentari a la baraita de R. Ixmael al començament de la *Sifrà*.
- (18) *Tikkun Soferim*, obra del seu fill Salomó ben Tsémah, que inclou les obres (14), (15), (16), i (17); aparegut a Livorno, 1744;

⁸⁴ Les seccions sobre cristianisme i islam han estat impreses separadament en diverses ocasions.

⁸⁵ En contret: (a) un poema d'Isaac Ibn Ghayyat per a Yom Kippur amb comentari de Duran, aparegut a B. GOLDBERG, *Hofes Matmonim* (Berlin, 1845, pp. 85ss.); (b) un comentari a les *Hoixamot* (Ferrara, 1553); (c) una elegia a la destrucció del Temple, apareguda amb *Al tehi ka-avotekha* de Profiat Duran (Constantinoble, ca. 1575–78); (d) una elegia sobre la persecució a Sefarad, impresa amb *Maguén Avot* (Leipzig, 1855); (e) *Tsafenat Paneah*, petita col·lecció de *piyyutim* publicats per A. Gavison, *Ómer ha-Xihà* (Livorno, 1748, 125) i reproduïts per I. Mar'eli a la revista *Qóbets al Yad*, 7 (1896–97). Aquest llistat està agafat de l'article de MEYER KAISERLING – H. BRODY. «Simon b.Zemah Duran (RaShBaZ)», pp. 17-19.

⁸⁶ La primera edició de la qual tenim constància inclou l'obra no. 15, a més d'un breu tractat de Xelomó, fill de Duran. Heus ací la referència bibliogràfica: XIMON BEN TSEMAH DURAN – XELOMÓ BEN XIMON DURAN, *Séfer yavín xemuà... ve-itó Séfer Maamar hamets... ve-'od bah xelixà peruix nehmad le-mareh le-féreq Ézehu meqoman u-Veraita de-Rabi Yixmael*, Livorno: Rafael Mildolah 1744.

⁸⁷ Tot i que les dades de la seva primera publicació no siguin fiables (vegeu nota anterior), se n'han fet nombroses reedicions. Entre altres obres, forma part de l'*Hagadà* de la col·lecció *Torat Hayim* (*Haggadà xel Péssah Torat Hayim*, Jerusalem, 1998).

(19) *Hiduixim* al tractat *Bava Metsia*, citats a l'obra *Xità Mequbbétsset* de Betsalel Aixkenazi; també apareixen a l'edició de 1882 de *l'Hagadà* de Roedelheim;

(20) *Séfer ha-Minhagim*, sobre costums diversos; l'obra està inserida al *responsum* no. 32 d'Abraham Tawwah, que forma part de la quarta part del *Taixbets*;

(21) *Séfer tikkun ha-hazzanim*, també inserida al *responsum* no. 31 de la quarta part del *Taixbets*;

(22) comentaris sobre el *guet* i la *ketuvà*, a més de lleis i normes sobre el divorci i la *halitsà* (Constantinoble, 1516); una part d'aquestes normes també apareixen en *Taixbets*, part 3, no. 301;

(23) *Takkanot*, que també formen part de les *Responsa*, part. 2, no. 292.

4. L'OBRA FILOSÒFICA DE DURAN

Sovint es diu que la tasca halàquica de Duran eclipsa la seva producció filosòfica.⁸⁸ Això no obstant, la seva contribució a la dogmàtica jueva s'esmenta freqüentment, si més no per raó de la seva influència en Yosef Albo.⁸⁹ Menachem Kellner argumenta que aquesta visió de l'obra de Duran com a mer precursor d'Albo és simplista: deixant de banda la influència en Albo, i malgrat que la seva filosofia és un tant eclèctica i derivativa, la teologia dogmàtica de Duran és original i estableix les bases per a la discussió sobre els dogmes jueus dels dos segles següents.⁹⁰

La producció filosòfica de Ximon ben Tsémah Duran s'inscriu en un marc temporal molt determinat. El tipus de filosofia predominant en els segles XIII i XIV es basa fortament en la crítica a l'esforç d'autors anteriors per conciliar fe i raó. Com diu Spiro, la religió ensenyava que hi havia proves sobre les veritats metafísiques; els filòsofs de l'època pretenien qüestionar i negar aquestes proves.⁹¹ Les qüestions metafísiques passaven a un segon pla i eren tractades primordialment com a qüestions lògiques. Els resultats d'aquesta aproximació foren diversos: per una banda, alguns autors abandonaven progressivament l'estricta

⁸⁸ Existeixen diverses obres cabdals que exposen la filosofia de Duran. Vegeu, principalment: HEINRICH JAULUS, «Simon ben Zemach Duran,» *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums [MGWJ]* 23 (1874) 241-259; 308-317; 355-366; 398-412; 447-463; 499-514; JAKOB GUTTMAN, «Die Stellung des Simeon ben Zemah Duran in der jüdischen Religionsphilosophie», *MGWJ* 52 (1908) 641-672 i 53 (1909) 46-79; 199-228; SOLOMON SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, tesi doctoral, Yeshiva University, 1970; i NACHUM ARIELI, *Mixnató ha-filosofit xel R. Ximon ben Tsémah Duran*, tesi doctoral, Hebrew University, 1976. Aquesta és l'exposició més detallada i sistemàtica del pensament de rabí Duran.

⁸⁹ La bibliografia sobre aquesta influència és molt extensa. Esmentarem només: SOLOMON SHECHTER, «The dogmas of Judaism», *Studies in Judaism*, Philadelphia: JPS, 1905; MAYER WAXMAN, «Xitató xel R. Yosef Albo be-iqqarei ha-dat ve-yihusah le-torot bené doró R. Hasdai Crescas ve-R. Ximon ben Tsémah Duran», *Ha-Tekufah* XXX-XXXI (1946) 712-746; LOUIS JACOBS, *Principles of the Jewish faith*, New York 1964; ALEXANDER ALTMAN, «Articles of faith», *Encyclopaedia Judaica*, III, 654-60.

⁹⁰ KELLNER, *Dogma in medieval Jewish thought*, p. 83-84. Parlarem amb més detalls sobre la relació entre Duran i Albo en el cap. 10.B del present treball.

⁹¹ SOLOMON SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, pp. 6-9.

racionalisme aristotèlic i encaraven una aproximació més dogmàtica i conservadora de la religió. Si hom no podia donar proves de l'existència de Déu, aquesta existència era relegada al camp de la fe. Per altra banda, sorgiren escoles jueves d'escèptics que rebutjaven la fe totalment, de manera que els més tradicionalistes es veien en l'obligació de refutar els arguments dels averroistes jueus. Duran és molt crític amb aquests 'pseudofilòsofs'.⁹² Entre aquests averroistes jueus existia la consciència que calia salvar el judaisme del seu declivi, i més encara després dels esdeveniments de 1391, encara que fos a expenses de l'estricta pràctica halàquica i dels principis de fe tradicionals. Per això Duran se sent obligat a justificar els arguments aristotèlics tal com havien estat propugnats per Maimònides.

El conegut respecte halàquic de rabí Duran per Maimònides és paral·lel al seu respecte per les idees filosòfiques del Rambam, per molt que Duran no es limita a repetir o assimilar els postulats maimonidians. Per exemple, Duran accepta el punt de vista naturalista de Maimònides sobre la profecia, però li afegeix un decidit èmfasi en el paper de la gràcia divina. En alguns casos, Duran rebutja directament altres idees del Rambam com la teoria que la felicitat eterna depèn de la quantitat de coneixement assolit per la persona.⁹³ Maimònides diu que l'intel·lecte adquirit és la única font de felicitat en el més enllà, però Duran xifra la felicitat humana, tant en aquest món com en el món futur, en el compliment dels preceptes i no només en el coneixement, puntualització que, sens dubte, el relaciona amb Nahmànides. És el compliment i observança de les *mitsvot* allò que determina el grau d'intervenció de la divina providència en la nostra vida i no, com havia dit Maimònides, l'intel·lecte superior.

⁹² מתפלספים.

⁹³ Vegeu H. J. ZIMMELS, «Duran, Simeon ben Zemaḥ.» pp. 59. En el *Qéixet u-maguén*, Duran critica aquesta mateixa idea quan parla d'Al-Ghazali (§ 86).

Julius Guttmann⁹⁴ estableix l'existència de múltiples paral·lelismes entre la filosofia de Duran i la de Cresques, tot i que argumenta que ambdues es desenvoluparen independentment. Hasday Cresques i Duran eren contemporanis. La seva visió de la providència divina és molt similar. En oposició al que diu Maimònides, per a Duran i Cresques no és cert que tots els atributs de Déu siguin negatius, tot i que després Duran se separa de la teoria de Cresques i afirma, amb filòsofs anteriors, que els atributs de Déu no pressuposen pluralitat perquè són idèntics a la seva essència.

Maimònides havia propugnat que l'intel·lecte era la base de la immortalitat de l'ànima. Com Cresques, Duran rebutja que l'intel·lecte adquirit sigui immortal. Ara bé, rabí Ximon Duran creu que l'ànima humana sí que és immortal: la persona té una ànima lligada al cos i una altra derivada de Déu, la *neixamà*, un concepte que segons Guttmann deriva de la càbala però està fortament influït per la psicologia aristotèlica.

Com veiem, no tot és racionalisme en l'obra de Duran: l'autor coneix a fons el Zóhar i la resta de la literatura mística, tot acceptant algunes doctrines cabalístiques com la transmigració de les ànimes. En les *Responso*, Duran anomena la càbala «saviesa veritable»⁹⁵ fa servir la guemàtria i el *notarikon*, parla del misticisme de les lletres hebrees i inclou declaracions com «només puc explicar allò que m'està permès», o «cal que n'ofereixis només una explicació literal, tot considerant que t'està permès dir».⁹⁶ El següent passatge del *Qéixet u-maguén* expressa eloqüentment la importància que Duran atorga al coneixement místic:

Malgrat que els musulmans no han aprofundit en els secrets de la *merkavà* com els profetes jueus, ni en els secrets dels noms de Déu com ho fan els savis cabalistes, això no va en

⁹⁴ Julius Guttmann creu que aquest concepte està fortament relacionat amb la càbala i amb la psicologia aristotèlica. Vegeu JULIUS GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, p. 276.

⁹⁵ Responso vol. 2, 52 i 137.

⁹⁶ Responso vol. 3, no. 54.

detriment de la seva fe. Semblantment, nosaltres no considerem heretge la persona que no ha «entrat al jardí,» sinó que diem que està mancada de coneixement. Si els musulmans no tinguessin cap altra falta més que la manca de coneixement [místic], no haurien perdut el nostre respecte, ja que acceptarien els fonaments de la fe (§ 73).

Per a Arieli, Duran és un gran sistematitzador, com a bon halaquista. Al llarg dels seus escrits filosòfics descobrim la seva crítica als autors anteriors: pensava que cap d'ells no havia formulat una teoria filosòfica completa que permetés resoldre tots els problemes teològics del judaisme. Per això intenta integrar la literatura talmúdica i fins i tot la càbala en una sistematització filosòfica dogmàtica.⁹⁷ Aquesta integració de conceptes cabalístics en la terminologia filosòfica és una innovació en el segle xv i prova un grau de modernitat que malauradament ha estat ignorat per la majoria d'acadèmics. Així, Duran formula una teoria de les *sefirot* plenament coherent amb el seu sistema filosòfic, per molt que l'autor estableix una deliberada diferència entre conceptes filosòfics i conceptes cabalístics.⁹⁸

També devem a Nahum Arieli l'anàlisi més exhaustiva dels diversos aspectes de la filosofia de Duran. A fi de no allargar innecessàriament el nostre treball, heus ací els grans trets definitoris de les doctrines de Duran, d'acord a la sistematització d'Arieli:

- (1) DÉU. L'enteniment humà pot assolir l'existència de Déu com a poder regent, però l'habilitat d'entendre Déu com a coneixedor i executor de la providència només pot originar-se en la profecia. El procés històric del poble jueu articula la realització d'aquest lligam entre profecia i providència. L'elucubració filosòfica no és un deure religiós, però ens ajuda a saber què respondre al no creient. Déu és un, immaterial, i és la seva pròpia causa. Posseeix atributs positius i negatius i ho coneix tot. La seva

⁹⁷ NACHUM ARIELI, *Mishnato ha-filosofit shel R. Shimon ben Tsemah Duran*, pp. v, 20-22.

⁹⁸ Arieli és, probablement, l'únic autor que analitza aquesta integració de conceptes cabalístics en el llenguatge filosòfic de Duran. Per a més detalls vegeu NACHUM ARIELI, *Mixnató ha-filosofit xel R. Ximon ben Tsémah Duran*, pp. 63-65.

providència vers el món és indubtable perquè deriva necessàriament de la seva perfecció.⁹⁹

(2) CREACIÓ. No podem conèixer el món metafísic de manera empírica, només per allò que en revelen les escriptures. El món és ordenat i dissenyat, i això ens revela que té una causa externa, no immanent, l'intel·lecte actiu. Déu va crear dos tipus de matèria: celestial i terrestre. Els fenòmens que observem en el món es succeeixen lògicament i evidencien la unitat i disseny ordenat del món. Els astres també mostren un disseny. El món fou creat del no-res. A partir del principi de la creació deduïm dos altres principis: que Déu existeix i que la Torà és revelada. El món va tenir començament, però no hi ha raó perquè tingui final. Si no n'arriba a tenir, no serà per una causa immanent, sinó per la voluntat de Déu. La creació és el primer dels miracles. Un miracle no anul·la les lleis naturals, només les suspèn o accelera. És una expressió de la providència divina.¹⁰⁰

(3) PROFECIA. La profecia de Moisès és diferent i superior a la dels altres profetes; té una base racional, com diu Maimònides, però Duran hi afegeix la percepció directa de la glòria divina (els altres profetes només veieren part d'aquesta glòria). Per a rebre profecia, Déu l'ha d'atorgar per gràcia i l'home ha d'haver assolit el seu potencial intel·lectual. Si no l'ha assolit, també pot rebre una profecia per mitjà d'un miracle, com en la revelació del Sinai. La Torà ve del cel i parla del món superior (*maassé merkavà*). Els esdeveniments del món físic deriven de la influència dels astres (afinitat amb Guersònides). El coneixement astrològic és científic i humanament assolible, mentre que el coneixement profètic només ve de Déu.¹⁰¹

(4) DOCTRINA DE L'HOME. L'home és el propòsit del món físic, la més perfecta de les criatures. La seva perfecció deriva de l'esperit, no del seu cos. Déu atorga la

⁹⁹ NACHUM ARIELI, *Mixnató ha-filosofit xel R. Ximon ben Tsémah Duran*, pp. 23-60.

¹⁰⁰ NACHUM ARIELI, *Mixnató ha-filosofit xel R. Ximon ben Tsémah Duran*, pp. 61-105.

¹⁰¹ NACHUM ARIELI, *Mixnató ha-filosofit xel R. Ximon ben Tsémah Duran*, pp. 106-126.

providència no només a l'home sinó també a tot allò que l'home necessita per a sobreviure (el món físic). La ment de l'home està unida a Déu i defineix l'essència de la persona. L'home és la única creació que té ànima mental i és capaç de crear coses noves. Neix amb enteniment i amb principis eterns inherents que li mostren el bé i el mal. Tot i així, no pot vèncer la mala inclinació i per això necessita ser educat per la Torà. L'home té lliure albir, però està limitat per l'ordre causa-efecte. El seu destí està fixat, però pot canviar les seves accions dintre del seu fat. La teoria dels sentits aristotèlica té base bíblica i talmúdica. La imaginació és la font de les experiències materials i del coneixement del món material. La imaginació no té contacte directe amb el món i necessita els sentits. Els poders de l'ànima no són autònoms. Estan al servei de la facultat de la consciència i regits pel judici racional. La filosofia no basta per a explicar la immortalitat de l'ànima. Només la tradició religiosa la revela. L'ànima pertany a un altre món *ab initio* i hi torna després d'abandonar el cos.¹⁰²

- (5) DOCTRINA DE RETRIBUCIÓ. La retribució és revelada per les Escriptures. El paradís i el *guehinom* són duals: són símbols d'entitats espirituals però també representen llocs reals en el nostre món on rebem càstig i recompensa (influència de Nahmànides). L'ànima és material, però de gran puresa, i aquesta puresa pot ser tacada per transgressions i creences falses. En el món futur, l'ànima retornarà al cos i arribarà la resurrecció. En el món de les ànimes, l'ànima comprèn conceptes que no pot comprendre en el món material. Quan arribi la resurrecció, l'ànima tindrà una comprensió total. Al món de la resurrecció hi haurà dos estats d'existència: uns éssers seran capaços de menjar i beure; uns altres se sustentaran per l'absorció de la divina

¹⁰² NACHUM ARIELI, *Mixnató ha-filosofit xel R. Ximon ben Tsémah Duran*, pp. 127-175.

influència (*ziv ha-xekhinà*). Aquest darrer estat és etern. Al món futur no hi haurà mort.¹⁰³

El gruix de l'exposició filosòfica de Duran, incloent la seva gran aportació a la teologia dogmàtica jueva, es troba a dues de les obres més importants de l'autor, *Ohev Mixpat* i *Maguén avot* (del qual forma part *Qéixet u-maguén*). En parlarem a continuació en més detall.

4.A. *OHEV MIXPAT*

Ohev Mixpat és un comentari al llibre de Job, escrit cap al 1405. Una tractat introductori de trenta-cinc capítols precedeix al comentari pròpiament dit, model en el qual Duran també estructurarà el seu *Maguén avot*. Des de la seva introducció, *Ohev Mixpat* mira d'aïllar quins són els requisits previs, les creences i postulats de fe sense els quals l'individu no pot, en tota raó, afirmar que la Torà sigui d'origen diví.¹⁰⁴ És aquesta centralitat dels principis de fe jueus allò que actuarà de fil conductor de tota l'obra filosòfica de Duran.

L'anàlisi que Kellner fa sobre la teologia de Duran revela que no es tracta d'un sistema dogmàtic unificat sinó tres sistemes o esquemes diferenciats, que sorgeixen a partir de tres

¹⁰³ NACHUM ARIELI, *Mixnató ha-filosofit xel R. Ximon ben Tsémah Duran*, pp. 176-187.

¹⁰⁴ Aquest plantejament serà reprès per Hasday Cresques en *Or Adonai*. Tots dos autors emfasitzen la centralitat dogmàtica que la Torà prové del cel, fins i tot per sobre de la centralitat de la creença en la existència de Déu. Ambdós insisteixen que la Torà no ordena que creguem res: els principis de la Torà no estan enumerats entre els preceptes bíblics.

qüestions filosòfiques que l'autor intenta respondre.¹⁰⁵ La primera d'aquestes qüestions és quines creences jueves són fonamentals en el judaisme quan el comparem al model de la ciència deductiva. No podem dir, emperò, que les creences fonamentals escollides per l'autor siguin distingides per la seva major rellevància religiosa. No són els principis religiosos més importants des del punt de vista de la fe (cosa que contradiria el tercer d'aquests sistemes dogmàtics), sinó com a principis axiomàtics o lògics.

Aquest primer sistema dogmàtic,¹⁰⁶ particularment articulat en la introducció a *Ohev Mixpat*, construeix el judaisme en tant que ciència deductiva, de manera similar a com Tomàs d'Aquino construeix el cristianisme. En aquest esquema, només hi hauria dos principis fonamentals: la creació i la providència. Atès que podem derivar la providència de la creació, en realitat el principi bàsic de la Torà és la creació. En les paraules de rabí Duran:

És ben sabut que els fonaments de la Torà i els seus pilars i pedestals més necessaris per a la seva existència són dos: la creença en la creació i la creença en la providència. Entre totes les altres creences, aquestes dues són les més necessàries per a la existència continuada de la Torà perquè el principi de la Torà és creure que prové del cel i creure en les promeses decretades pel compliment o la negació dels preceptes. Tot es construeix sobre el fonament de la possibilitat que les coses no actuïn d'acord amb la seva natura. Si el món fos etern, seria impossible que les coses es derivessin de la seva natura. Si Déu no estengués la seva providència a les persones individuals, totes les promeses de la Torà s'ensorrarien. Si el món no és creat i Déu no estén la providència a la humanitat, no hi ha Torà en absolut. A més, sabem que la providència de Déu deriva necessàriament de la creença en la creació.¹⁰⁷

La segona sistematització dogmàtica de Duran intenta respondre a la complicada qüestió de què és heretgia i qui és un heretge. Podríem argumentar que aquesta és, avui mateix, una de les qüestions teològiques més controvertides del judaisme.¹⁰⁸ Aquesta és també la pregunta

¹⁰⁵ Aquesta aproximació és força innovadora, perquè la pràctica totalitat dels altres autors es limiten a repetir que la gran aportació de Duran fou la reducció dels principis de Maimònides a només tres (vegeu a continuació).

¹⁰⁶ Seguim la classificació de KELLNER, *Dogma in medieval Jewish thought*, p. 95ss. Vegeu també KELLNER, «R. Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism», pp. 236, 240.

¹⁰⁷ Introducció a *Ohev Mixpat*, p. 3b, citat per KELLNER, *Dogma in medieval Jewish thought*, p. 84.

¹⁰⁸ En una religió en què, d'acord amb la majoria d'autors, no hi ha dogmes excloents, com podem definir les fronteres i límits entre allò normatiu i allò herètic? Quan pot un corrent ideològic ser denominat herètic? Qui té l'autoritat de qualificar ningú d'herètic? Quan un grup herètic passa a estar fora del judaisme? El cas modern més punyent és la polèmica sobre quines conversions al judaisme són acceptades pel ministeri d'immigració israelià. És una conversió al judaisme efectuada per la denominació reformista vàlida per a immigrar, si l'*status*

que motivà Maimònides a enumerar els principis bàsic del judaisme, les tretze creences mínimes sense les quals un individu cau fora de la denominació de «jueu». Les aproximacions de Duran i de Maimònides són, emperò, oposades: els principis fonamentals del judaisme són totes les seves creences (opció que després recollirà Abravanel) o cap d'elles. Es tracta de definir fins a on pot arribar l'especulació del filòsof jueu sense sortir del llinar del judaisme. Per a Duran, l'heretgia no consisteix a afirmar o negar determinades creences, sinó en la intenció amb la qual la persona les afirma o nega. Si algú nega un principi bàsic del judaisme per rebel·lia esdevé un heretge; però si el nega sense intenció de rebel·lar-se, no ha comès heretgia, perquè no hi ha cap principi de fe tan especial que la negació del qual converteixi l'individu en heretge *ipso facto*.¹⁰⁹ Sembla que l'únic dogma que s'escapa a aquesta regla és la pròpia existència de Déu:

Has de saber que una persona que ha acceptat les arrels de la Torà però se n'ha desviat per causa de la seva pròpia especulació i ara creu, en un aspecte troncal de la fe, el contrari d'allò comunament acceptat, i intenta explicar els versos de l'Escriptura d'acord amb aquesta creença seva, per molt que vagi errat, no ha negat la fe. No ha estat l'heretgia allò que l'ha portat aquí, i si mai troba una tradició rabínica que el faci abandonar la posició que ara té, ho farà. Ell creu això perquè pensa que aquesta és la intenció de la Torà... No és un apòstata ni un sectari [...] Com que accepten les arrels, no els hem d'excloure de la comunitat d'Israel pel fet de no creure en una de les branques de les arrels per causa de la seva errònia interpretació de l'Escriptura. El cas d'Elixa ben Abuya, emperò, implicava la negació de tots els principis en general: creia que hi havia dos poders, en contra de l'Escriptura.¹¹⁰

El tercer sistema dogmàtic de Duran intenta respondre a una altra pregunta filosòfica: per què Maimònides va escollir els seus tretze principis de la fe per sobre de totes les altres creences jueves. La resposta de Duran és que els tretze principis són, en realitat, reductibles a tres

quo ortodox decideix que els reformistes són herètics? Qui és jueu i qui no ho és? L'aproximació de Duran és certament més progressista i conciliadora que la de bona part dels teòlegs ortodoxos actuals.

¹⁰⁹ Kellner fa una interessant comparació detallada entre l'innovador concepte d'heretgia de Duran i el d'altres autors. Per més detalls, vegeu M. KELLNER, «Inadvertent heresy in Medieval Jewish thought: Maimonides and Abrabanel vs. Crescas and Duran», *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3 (1983-84) 393-404.

¹¹⁰ *Ohev Mixpat*, p. 14b-15a, citat per KELLNER, *Dogma in medieval Jewish thought*, p. 88-89. La figura de l'heretge intencional tindrà molta rellevància quan Duran analitzi la teologia cristiana i musulmana al *Qéixet u-maguén*. Pel que fa a Elixa ben-Abuya, també anomenat אחר, «l'altre» en el Talmud, és la figura paradigmàtica de l'apòstata. L'al·lusió als «dos poders» té implicacions maniquees. Per més detalls sobre la història i facècies d'Elixa, vegeu Haguiga 14b-15a i TJ Haguiga 2,1.

principis fonamentals: Déu, Torà i retribució.¹¹¹ Maimònides, segons Duran, no havia fet una llista exhaustiva de tots els dogmes de la Torà, sinó de les creences jueves que es deriven d'aquests tres principis, l'ensenyament de les quals està especificat a la Torà. Per a Colette Sirat, Duran «concep els seus principis com a títols de capítol que introdueixen la totalitat de la llei divina.»¹¹² Així, d'aquests tres principis en deriven una sèrie de corol·laris, la negació dels quals pot implicar la negació del concepte-arrel.¹¹³ La formulació d'aquest segon sistema dogmàtic es troba principalment al capítol 8 i 9 d'*Ohev Mixpat*, així com a la introducció i estructura bàsica de *Maguén avot*. El raonament de Duran es basa en la Misnà que normalment precedeix la recitació de l'*Ètica dels pares*: «tot Israel té una porció en el món futur [...]; però els següents no hi tenen porció aquell qui manté que la resurrecció no és una doctrina bíblica, el que la Torà no fou revelació divina, i l'*apikoros*.» L'anàlisi d'aquestes tres categories excloents porta l'autor a identificar-les amb la negació de la retribució (manifestada en la resurrecció dels justos), la Torà (i la seva divina inspiració) i l'existència de Déu (manifestada en la figura de l'*apikoros* o «heretge»):

La Misnà parla de l'*apikoros* en lloc d'esmentar la creença en Déu perquè és sabut que, segons els antics, Epicur fou un home que creia que el món havia sorgit per atzar i que no hi havia Guia [...] Sembla que el terme *apikoros* es fa servir en un sentit general i en un de particular: en sentit general indica aquells que neguen Déu, i en un sentit particular, aquells que menyspreen els savis. Maimònides hi comptà aquells que neguen la profecia, però com veiem, és més apropiat incloure'ls entre els qui neguen que la Torà vingui del cel.¹¹⁴

¹¹¹ Aquesta simplificació dels principis de la fe va influir la filosofia d'Eliya del Medigo (ca. 1460-1493). En el seu llibre *Behinat ha-dat*, de tendència averroista, proclama que les masses s'han d'adherir al significat literal de les Escripures i només els filòsofs han d'estar autoritzats a interpretar-les. Ara bé, fins i tot els filòsofs no estan autoritzats a reinterpretar els tres principis de la fe esmentats per Duran. Vegeu JULIUS GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, p. 294.

¹¹² C. SIRAT, *A history of Jewish philosophy in the middle ages*, p. 374.

¹¹³ Tant la classificació dels tres principis com la idea dels corol·laris innegables varen ser recollits per Albo. Malgrat això, segons Guttman, mentre Duran deixa aquest principis corol·laris en una prudent indefinició, Albo els enumera i classifica sistemàticament, de manera que hom pot delinear-ne clarament l'estatus doctrinal. Vegeu JULIUS GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, pp. 281-282.

¹¹⁴ *Ohev Mixpat*, p. 16a-16b, citat per KELLNER, *Dogma in medieval Jewish thought*, p. 93-94. Vegeu també com Duran reprèn l'exegesi d'aquesta frase misnàica i d'aquestes tres categories a fi d'articular tota l'estructura de *Maguén avot*, com explica literalment a la introducció (cf. cap. 4b del present treball).

És aquesta tercera sistematització dels tres principis de la fe (existència de Déu, eternitat de la Torà i retribució) la que ocuparà el lloc central en la filosofia de Duran i la que passarà a la història, particularment per raó de la seva influència en el *Séfer ha-iqarim*, la introducció del qual reproduïx quasi textualment l'exposició de Duran respecte als tres principis fonamentals.¹¹⁵ Solomon Spiro dedica la seva tesi doctoral a l'anàlisi i avaluació d'aquest sistema de principis.¹¹⁶ Aquest autor està particularment interessat en els orígens dels principis i la seva relació amb els principis de Maimònides. També és aquesta sistematització la que servirà de base a *Maguén avot*, de la qual forma part *Qéixet u-maguén*.

4.B. *MAGUÉN AVOT*

Maguén avot representa la cúspide de l'obra filosòfica de Ximon ben Tsémah Duran, escrita el 1406, quan el rabí tenia quaranta-cinc anys.¹¹⁷ Es tracta d'un comentari a *Pirqé avot*, precedit per tres altres parts extenses en què Duran analitza les bases teològiques i filosòfiques de la fe jueva. Aquest serà el tractat teològic definitiu de l'autor, tot i que al llarg del llibre tocarà sistemàticament tot un seguit d'aspectes filosòfics no necessàriament lligats a la teologia. L'opinió de Murciano és que el llibre podria haver estat estructurat a fi de fer-lo

¹¹⁵ Y. ALBO, *Sefer ha-Iqarim*, pp. XIX, XXII. Per a més detalls, vegeu el capítol 10.B del present treball.

¹¹⁶ SOLOMON SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, tesi presentada a Yeshiva University, Nova York, 1970.

¹¹⁷ Aquest fet és esmentat per Epstein i posteriorment acceptat i repetit arreu. No tenim cap raó de pes per a qüestionar aquesta data, però cal esmentar que Epstein no ens en dóna cap font, tret de dir: «See Heindenheim's gloss on the fly-leaf of the British Museum copy of the Magén Avot». No hi ha cap referència bibliogràfica al respecte i no hem pogut esbrinar a què es refereix. Vegeu I. EPSTEIN, *The responsa*, p. 7 nota 30. A més, existeix la possibilitat que *Qéixet u-maguén* sigui una obra fins i tot anterior a *Maguén avot* i incorporada a posteriori. En tot cas, sembla descartable que *Qéixet* sigui posterior a la disputa de Tortosa (1413-1414) perquè Duran ni en parla ni sembla fer-ne servir l'argumentació. Aquesta opinió sembla ser predominant entre els erudits, amb excepció de BERENBAUM («Apologetics», p. 267), que data el *Qéixet u-maguén* al 1423, sense explicar per quina raó ho fa.

servir com a «manual de Judaisme».¹¹⁸ Zimmels pensa que el caràcter enciclopèdic de l'obra potser pretenia educar la més aviat ignorant comunitat jueva algeriana.¹¹⁹

La introducció de *Maguén avot* ens explica l'estructura del llibre i continua la disquisició de què hem parlat respecte al tercer sistema dogmàtic de la classificació de Kellner.¹²⁰ Les tres categories de persones excloses del món futur, traduïdes en tres principis fonamentals de la fe, representen igualment els tres eixos en els quals Duran articularà el seu gran tractat filosòfic, com llegim a la introducció:

Hem après a la Misnà: “tot Israel té part en el món futur, perquè està escrit ‘Tot el teu poble serà just; heretaran la terra per sempre, la branca del meu planter, l’obra de les meves mans, a fi que em glorifiquin.’¹²¹ Però els següents no tenen part en el món futur: aquell qui manté que la resurrecció no és una doctrina bíblica, el que diu que la Torà no és revelació divina, i l’*apikoros*.” [...] He dividit aquest llibre en quatre parts. He anomenat la primera part *Héleq Eloah mi-maal*, on rebut les opinions dels *apiqorsim*. L’he dividit en cinc capítols: sobre l’existència de Déu, sobre la seva unitat, sobre la seva incorporalitat, sobre la seva eternitat, tot afegint un incís sobre la necessitat de servir Déu, i sobre els atributs divins. Aquest cinc principis, en la meva opinió, s’inclouen sota el terme *apiqoros* esmentat en la Misnà, perquè qui els nega és un *apiqoros*, com he escrit en *Ohev Mixpat*.

La segona part es relaciona amb la declaració que la Torà no és de inspiració divina. L’he anomenada *Héleq xoixenu*, i dividida en quatre capítols: profecia, profecia de Moisès, revelació i eternitat de la Torà.

La tercera part respon a aquells qui diuen que la Torà no ensenya que hi hagi resurrecció. L’he anomenada *Héleq Yaakov* [...] i dividida en quatre capítols: sobre el coneixement de Déu, sobre la providència, retribució o càstig, sobre els dies del messies, i sobre la resurrecció dels morts. [...] La quarta part és el comentari al tractat *Avot*.¹²²

És en el marc del capítol sobre l’eternitat de la Torà que Duran escriu el *Qéixet u-maguén*, tot defensant la fe davant dos grups que neguen que la Torà sigui eterna (cristians i musulmans), perquè ha estat substituïda per una nova revelació pretesament més perfecta. Com podríem

¹¹⁸ MURCIANO, *Keshet u-magen*, p. VII.

¹¹⁹ H. ZIMMELS, «Duran, Simeon ben Zemaḥ», p. 59-60. En arribar a costes nord-africanes, Duran s’adonà que la comunitat jueva local era força ignorant, particularment en halacà. Basaven totes les seves decisions únicament en el Mixné Torà i assimilaven lleis i costums musulmans sense qüestionar-los. Vegeu EPSTEIN, *The Responsa*, pp. 10-17.

¹²⁰ Cf. cap. 4a del present treball.

¹²¹ Is 60,21.

¹²² DURAN, *Maguén avot*, pp. 23-24.

preveure, la qüestió de l'heretgia per error contra la heretgia intencional serà particularment rellevant en el *Qéixet u-maguén*.

L'aproximació sistemàtica i racionalista de l'obra també deixa espai a *excursa* d'especulació mística. *Maguén avot* inclou disquisicions sobre la música de les esferes i el significat cabalístic dels instruments musicals bíblics i dels pneumes utilitzats en la lectura pública de la Torà.¹²³ Aquests aspectes fan que Guttman consideri l'obra no tant com un tractat filosòfic *per se*, sinó com «una revisió enciclopèdica de l'estat de les ciències, en la qual les ciències naturals sovint tenen tanta rellevància com els postulats filosòfics.»¹²⁴

¹²³ Per a una anàlisi més detallada, vegeu el nostre article, en dues parts, «Teoria musical i del so en el pensament de Rabí Durán», *Estudis Musicals* 12 (2005) 67-92; «La corporalitat més subtil: més detalls sobre teoria musical i del so en el pensament de Rabí Duran», *Estudis Musicals* 13 (2006) 107-124.

¹²⁴ GUTTMAN, «Die Stellung», pp. 647-648.

5. QÉIXET U-MAGUÉN DINS EL MARC DE MAGUÉN AVOT

Qéixet u-maguén és un llibre curt que forma part d'una obra enciclopèdica més extensa, *Maguén avot*, sense cap dubte l'*opus magnum* de la filosofia de Ximon ben Tsémah Duran. Aquesta relació entre la part i el tot, no obstant això, és més tènue del que sembla a primera vista, i creiem que certament justifica dedicar un estudi apart a aquest tractat polèmic.

5.A. FACTORS DE DEPENDÈNCIA I D'INDEPENDÈNCIA

A primera vista, la pertinença de *Qéixet u-maguén* a *Maguén avot* sembla un fet incontestable. El tractat està inscrit en la segona part del llibre i inserit en una secció més extensa que parla de l'eternitat de la Torà com a un dels principis fonamentals de la fe jueva. Hom diria que si no fos perquè cristians i musulmans afirmen que la Torà ha caducat i ha estat substituïda, Duran no s'hauria molestat a refutar aquestes religions.

Cal demanar-nos, per tant, per què *Qéixet u-maguén* ha adquirit certa independència textual al llarg dels segles, cosa que d'alguna manera també ve a justificar per què dediquem el present treball a *Qéixet u-maguén* i no al conjunt de *Maguén avot*. El primer argument a favor de la independència de l'obra resideix en el fet que, aparentment, el propi autor llista ambdues obres per separat,¹²⁵ si acceptem que l'autor de la llista sigui realment Duran.

¹²⁵ Diem 'aparentment' pel simple fet que, malgrat Zimmer, Epstein i Spiro afirmen que el llistat d'obres que reproduïm al capítol 3.D del present treball forma part d'una de les darreres *responsa*, hem estat incapaços de localitzar aquest responsum en les dues versions del *Taixbets* que tenim a l'abast. Per a més detalls, vegeu el capítol 3.D, així com H. J. ZIMMELS, «Duran, Simeon ben Zemaḥ», pp. 61.

En segon lloc, si contrastem la datació de les diverses edicions del corpus de *Maguén avot*, descobrim que primer aparegué el comentari a *Avot* (quarta part de *Maguén avot*, Livorno, 1763), després *Qéixet u-maguén* (Livorno, 1763, enquadernat amb *Milhémet mitsvà* de Xelomó Duran, Livorno, 1770), i finalment la part filosòfica (el gruix de l'obra, és a dir, les tres primeres parts, però sense el comentari ni el *Qéixet*; Livorno, 1785). Els editors atorgaven a *Qéixet u-maguén* un grau d'independència més que notable. Un cop d'ull a l'edició prínceps mostra que *Qéixet u-maguén*, incorpora una curta recensió de capítols de la part filosòfica de *Maguén avot*, com si l'obra marc fos més complementària que central.¹²⁶

Un cas similar ocorre amb el propi text de *Qéixet u-maguén*, perquè la part que tracta del cristianisme també ha aparegut separatament en diverses ocasions, començant per l'edició de Constantinoble en 1710.¹²⁷ Ximon ben Tsémah Duran té tendència a escriure llibres extensos i eclèctics, on es combinen diversos gèneres literaris. Una de les estructures més habituals consisteix en un comentari d'estil rabínic, vers per vers, d'un text determinat, precedit d'una introducció tan extensa que sovint representa tres quartes parts de la paginació total. Com a resultat, un cert nombre de les obres de Duran han estat publicades a fragments, mutilades o separades en diversos tractats. El cas de *Maguén avot* i el *Qéixet* és paral·lel al d'*Ohev mixpat*: el comentari a Job figura en una Bíblia rabínica molt difosa,¹²⁸ separat de la introducció, que és la part més interessant i de la qual no hi ha edicions modernes de les quals tinguem notícies.¹²⁹ Una altra obra de Duran ha seguit la mateixa dissort: la secció de

¹²⁶ La publicació de Livorno 1785 sense el *Qéixet* pot certament ser deguda a la censura, com diuen diversos autors, però això no explica l'absència de la quarta part ni el fet que l'edició sigui posterior, i no anterior, a la de *Qéixet u-maguén*.

¹²⁷ Vegeu la secció 17.A. II. per a més detalls sobre les diverses edicions.

¹²⁸ IBN EZRA, ABRAHAM BEN MEÏR, DAVID KIMHI, NAHMANIDES, MOSES FRANKFURTER, LEVÍ BEN GERXOM, XIMON DURAN *et al.*, *Séfer Qehilot Moixé: ve-hu ha-miqrà guedolà im kol ha-peruxim*. Amsterdam: Moshe Frankfurt 1723. N'existeixen diverses reproduccions fotoanastàtiques, com la de Brooklyn 1986 (sense nom d'editorial).

¹²⁹ D'acord amb la nostra recerca bibliogràfica, l'única edició realitzada de l'obra sencera és l'edició prínceps, publicada juntament amb *Mixpat tsédeq* d'Obàdia Sforno (Venècia: Zuan Degarà 1589). Des de d'aleshores

comentari a l'hagadà de Pasqua de *Maamar hamets* és encara avui publicada separatament, mentre que el gruix del llibre, de caire halàquic, ha caigut en l'oblit.¹³⁰

En la nostra opinió, l'estructura de *Qéixet u-maguén* revela que es tracta d'una unitat que pot funcionar separada de *Maguén avot*. Després una breu introducció que connecta el *Qéixet* a *Maguén avot* en virtut del tema de l'eternitat de la Torà, l'exposició de Duran és sistemàtica i conclusiva: primer refuta els arguments cristians; seguidament comenta el Salm 19; a continuació, refuta els arguments musulmans; dóna notícia de la polèmica entre musulmans i cristians; i conclou amb uns paràgrafs de recapitulació on explica la seva motivació per escriure el *Qéixet* i descriu l'esperança profètica escatològica de la destrucció dels heretges i el triomf de la fe d'Israel. Tot fa pensar que Duran estava escrivint un tractat apologètic independent i que potser la seva integració a *Maguén avot* fou una decisió que l'autor agafà a posteriori.¹³¹

Un altre argument a favor de certa independència del *Qéixet* és de caire més subjectiu: el tarannà del tractat és força diferent a la resta de *Maguén avot*. Duran escriu *Maguén avot* amb la voluntat d'il·lustrar i educar els lectors; pressuposa que no són versats en filosofia i amb coneixements halàquics més aviat baixos. No debades, el títol significa *Escut dels patriarques* i està agafat de la primera benedicció de l'*amidà*. En aquest món complicat, el jueu perplex pot agafar la gran obra de Duran com a escut, protecció enfront de les filosofies alienes dins i fora del judaisme. *Qéixet u-maguén* té un títol eloqüent que ens parla d'un tarannà diferent: necessitem la protecció d'un escut, però també la decidida ofensiva de l'arc.

només se n'han publicat dues reproduccions fotoanastàtiques (Tel Aviv: Tsiyon 1971; Brooklyn: Goldenberg 1994) i cap edició moderna.

¹³⁰ A més de l'edició de Livorno (1744, discutida amb més detall al capítol 3.G del present treball), se n'han fet nombroses reedicions. Entre altres obres, forma part de l'hagadà de la col·lecció Torat Hayim (*Hagadà xel Péssah Torat Hayim*, Jerusalem 1998).

¹³¹ Per a una anàlisi detallada de l'estructura temàtica, vegeu el capítol 11 del present treball.

Així, Duran no es limita a defensar la fe jueva de les errònies interpretacions de cristians i musulmans, sinó que també n'ataca les teologies i textos fundacionals amb decisió. En els paràgrafs § 44 a 47, un cop Duran ha demostrat que els cristians s'equivoquen, passa a un contraatac sense pietat: ens parla de la imperfecció del Nou Testament, dels seus nombrosos errors i contradiccions, de la ignorància de Jesús i els deixebles respecte a l'Escriptura, etc. L'atac a l'Alcorà és tant o més desacomplexat. Les desqualificacions a Mahoma farien perillar la vida de qualsevol autor de la nostra època.

És possible que, d'Algèria estant, Duran es trobi en una posició segura, des d'on pot criticar els cristians sense els perills que havia patit a Mallorca i des d'on, pel que sembla, encara pot escriure contra l'islam, probablement perquè el fet d'escriure en hebreu fa passar el text desapercbut i immune a atacs dels fanàtics locals.¹³²

Em sento privilegiat d'haver coronat el coneixement de la veritat, cosa que no hem vist que fes cap dels meus predecessors, que parlaren d'aquest tema de manera molt general. Ho feren així per dues raons: o bé perquè les seves refutacions eren febles (mentre que les paraules veritables s'expliquen per si mateixes), o bé per raó del perill de viure sota el jou d'aquells qui pretenien criticar. Un grapat d'autors refutaren el cristianisme i ens n'hem servit, perquè en una certa època podíem discutir amb ells sense perill. Ara bé, no hem trobat ningú que hagués refutat l'islam, tret del poc material que trobem en el *Kuzarí*, llibre que ja he esmentat. Hem estat lliurats a les seves mans per causa dels nostres pecats, com ens diu la Torà: «i allà servireu altres déus, déus de pedra i fusta» (§ 95).

En suma, el Duran de *Qéixet u-maguén*, tot i ser encara defensiú, és molt més agressiu que en la resta de *Maguén avot* i definitivament s'allunya de l'estil plenament apologètic del *Kuzarí*. És possible que aquest diferent tarannà, més agosarat, hagi contribuït al fet que l'obra gaudeixi de vida pròpia fora del marc de *Maguén avot*.

¹³² Ja hem parlat dels “perills” de criticar l'islam en llengua àrab al capítol 2.D del present treball, i de com aquest factor ha influït en l'escassa producció de literatura jueva contra l'islam.

5.B. POSSIBLE MOTIVACIÓ DE L'AUTOR PER A ESCRIURE EL *QÉIXET*

Com hem dit anteriorment, els estudiosos coincideixen a dir que Ximon Duran escrigué *Maguén avot* amb una voluntat educativa, sigui per a fer-lo servir com a «manual de Judaisme» com pensa Murciano,¹³³ o sigui com a obra enciclopèdica per a il·lustrar la més aviat ignorant comunitat jueva algeriana com diu Zimmels.¹³⁴

Per a Duran, la Torà és la font de tot el coneixement universal. Si els savis d'altres cultures han formulat idees veritables és perquè han agafat inspiració directa de la Torà o, si més no, perquè la seva elucubració lògica els ha portat a la mateixa conclusió que Moisès havia rebut per revelació directa. Per extensió, si els savis del món han investigat la Torà per a assolir saviesa, amb molta més raó els jueus, que estan obligats a creure-hi amb fe total, han d'aprofundir en l'estudi de la Torà. Cal, per tant, harmonitzar les idees imperants amb la Torà. No es tracta d'acceptar una idea forana perquè sí, sinó de trobar-ne l'arrel bíblica.¹³⁵

A partir d'aquí cal que ens demanem fins a quin punt un tractat apologetic de la fe jueva contra els atacs d'altres religions era un 'article de primera necessitat' per a les masses jueves, un element necessari per a la seva educació. Tot matisant l'opinió de Zimmels, pensem que quan Duran escriu *Qéixet u-maguén* no està tan preocupat per l'educació de les comunitats algerianes¹³⁶ com per la del creixent nombre d'immigrants catalans, particularment els

¹³³ MURCIANO, *Qéixet u-Maguén*, p. VII.

¹³⁴ H. ZIMMELS, «Duran, Simeon ben Zemah», p. 59-60.

¹³⁵ Resumit a grans trets, aquest és el contingut de la introducció del llibre. XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Maguén avot*, p. 12-13, 23.

¹³⁶ Els jueus nadius i els immigrants catalans tenien nivells socioculturals molt dispars. Els nadius disposaven de molts pocs llibres i a les escoles els alumnes copiaven textos en tauletes. Moltes sinagogues locals no podien permetre's un rotlle de la Torà en condicions. Els catalans, en canvi tenien les seves pròpies sinagogues i escoles, i varen importar tot el discurs filosòfic i halàquic europeu. Duran considera que els coneixements halàquics dels jueus nadius eren molt minsos (tenien molt poc coneixement talmúdic i basaven tota l'halaca en

conversos forçats que estan retornant al judaisme. Bona part dels responsa de Duran tracten d'assumptes relacionats amb la identitat i capacitats halàquiques dels *anussim*.¹³⁷ Quan finalment un *anús* aconseguia abandonar la Corona i emigrar a Algèria, portava un bagatge cultural molt particular. La seva educació jueva, si n'havia tinguda, havia estat deficient, inculcada en situació de clandestinitat, amb manca de llibres i de docents adients. A més, la persona havia sofert el bombardeig intel·lectual dels predicadors cristians que visitaven les sinagogues, per no parlar del temps en què havia practicat públicament el cristianisme i rebut instrucció com catecumen.

És sabut que entre els *anussim* sorgiren un considerable nombre de moviments herètics per raó de la inseguretat de les seves conviccions jueves, la barreja amb el cristianisme i una gens menyspreable influència d'elements supersticiosos d'origen cabalista.¹³⁸ No és impensable que, per a Duran, l'educació bàsica de tot jueu —*anús* o no— havia d'incloure arguments per a contradir i defensar-se de les idees cristianes.

Una altra possible audiència de l'obra es trobava entre els pocs jueus que continuaven vivint a la Corona, particularment a Mallorca. Es tractava d'una cultura minoritzada i oprimida, que havia perdut bona part del seu lideratge i, probablement, del seu sistema educatiu jueu. Per si fos poc, el proselitisme cristià era continu i abundaven les conversions de parents, amics i veïns.

Maimònides), de manera que dedicà bona part de la seva carrera rabínica a reformar errors de la seva observança. Vegeu EPSTEIN, *The Responsa*, pp. 14-17; 37-40.

¹³⁷ Per exemple, identitat d'un *anús* que ja no està forçat però decideix romandre a Mallorca, tot rebutjant la possibilitat de retornar al judaisme a l'estranger; validesa halàquica d'un matrimoni entre dos *anussim* amb i sense testimonis *anussim*; fiabilitat de la *kaixrut* d'un vi jueu comprat a un *anús* que encara resideix a la Corona; capacitat d'un convers voluntari al cristianisme per heretar els bens del seu pare jueu, etc.

¹³⁸ Pensem en els orígens conversos del sabataisme i el frankisme, per exemple. Vegeu igualment un interessant llibre de nova publicació sobre aquest tema, YIRMIYAHU YOVEL, *Spinoza and other heretics: the Marrano of Reason*, Princeton NJ: Princeton University Press 2011.

En la nostra opinió, l'alt contingut de préstecs lèxics catalans a *Qéixet u-maguén* no només dóna testimoni que el català era la llengua de Duran, sinó que a més era probablement la llengua de l'audiència a la qual es dirigia l'obra. Recordem que a Algèria les comunitats jueves procedents de la Corona d'Aragó no es barrejaven amb les comunitats nadiues. Com demostra Isidor Epstein, el *nússah* mallorquí era diferent del barceloní, per exemple, i ambdós diferien del *nússah* local i del d'altres comunitats procedents de la resta de la Península ibèrica. Com ocorre en l'actualitat amb les mesquites a casa nostra, la població jueva resident a Algèria disposava de sinagogues que conservaven els usos i costums del lloc d'origen i hi havia sinagogues mallorquines, barcelonines, etc. També era catalana la llengua de la majoria d'*anussim* que arribaven a costes algerianes i retornaven al judaisme.

Al mateix temps, tant els jueus catalans com els nadius —particularment aquests darrers per raons òbvies— vivien en contínua osmosi amb la cultura musulmana i els seus costums n'havien rebut una influència sovint alarmant. Les *responsa* reflecteixen un gran nombre d'abusos rituals i laxituds de les comunitats locals. Les seves lleis dietètiques, per exemple, havien rebut una forta influència de la dieta musulmana. Acudien a tribunals musulmans en lloc d'anar a un *bet din*. En alguns casos, copiaven directament costums musulmans, com multar aquell qui insultés un *kohén* a imatge de les sancions que els musulmans establien per haver insultat un descendent del Profeta. L'ús de la llengua àrab havia entrat a la sinagoga, on les benediccions de l'*haftarà* es pronunciaven en àrab, amb la consegüent entrada de fraseologia alcorànica dins la litúrgia jueva.¹³⁹ Ens sembla evident que, davant de la tasca d'escriure un tractat apològic amb finalitats educatives, Duran optés per fer una defensa no només contra el cristianisme, sinó també contra l'islam. Això constitueix una novetat en el

¹³⁹ EPSTEIN, *The Responsa*, pp. 37-40, 58-59.

camp de la literatura de polèmica jueva i marca *Qéixet u-maguén* com una obra singular i digna d'estudi.

6. *QÉIXET U-MAGUÉN* DINS EL MARC DE LA LITERATURA POLÈMICA

D'acord amb la classificació de Gilbert Dahan,¹⁴⁰ *Qéixet u-maguén* s'inscriu dins de la categoria de tractats polèmics, tot i que inevitablement incorpora passatges de proves bíbliques paral·leles al gènere de *testimonia*. En aquest sentit, és força similar a *Kelimat ha-goyim* o *Maamar al Yixmael*. No obstant això, presenta una sèrie de característiques que el fan una obra única i digna d'estudi.

Primerament, *Qéixet u-maguén* gaudeix d'una doble identitat com a obra independent i com a part integrant de *Maguén avot*.¹⁴¹ El tractat està inserit en un capítol més llarg en què Duran analitza l'eternitat de la Torà com un dels tres principis fonamentals del judaisme segons la seva coneguda classificació.¹⁴² La teologia cristiana i musulmana són, per a Duran, digne objecte de refutació perquè ambdues es basen en la idea que la Torà no és eterna sinó que ha estat substituïda per una nova revelació. Així, el tema de l'eternitat de la Torà actuarà com a eix vertebrador de *Qéixet u-maguén*, eix a partir del qual l'autor fa diversos *excursa* temàtics, incloent-hi el comentari al Salm 19. Aquest eix filosòfic no està present en obres polèmiques similars.

Un altra clau de la seva singularitat resideix en el fet d'analitzar totes dues religions, cristianisme i islam i de fer-ho no només amb un profund coneixement de les fonts textuais sinó també amb una experiència vivencial de la convivència, antagonisme i proselitisme d'ambdós universos culturals.

¹⁴⁰ Vegeu el capítol 2.A del present treball.

¹⁴¹ Vegeu el cap. 5.A del present treball.

¹⁴² Vegeu el capítol 4 del present treball.

Si entre els polemistes cristians hem observat una evolució cap a arguments més sofisticats i un major coneixement de les fonts talmúdiques, també en Duran observem un estadi molt avançat. En tot moment l'autor mira de rebatre les idees de l'altre «amb les seves pròpies paraules». És a dir, ofereix argumentació no basada en la lògica filosòfica sinó en proves textuais de les quals demostra ser un gran coneixedor. Aquest fet és particularment evident quan Duran fa servir a fons l'Alcorà, el *hadith* i els filòsofs àrabs.

Respecte al seu tractament de les fonts jueves, *Qéixet u-maguén* ens ofereix una posició única i no gens habitual en la literatura polèmica jueva: la visió d'un halaquista —i no només la d'un filòsof— que atorga preponderància de proves talmúdiques, intenta harmonitzar les diverses fonts rabíniques i fins i tot ofereix crítiques als aspectes legals del procés i mort de Jesús i a la situació social del món àrab.

7. ESTIL GENERAL

Com veiem, malgrat que la història del text li ha atorgat una notable independència, *Qéixet u-maguén* forma part d'una obra més extensa, *Maguén avot*, que podríem qualificar d'enciclopèdica per la varietat de continguts. Per la seva presentació i intenció, *Maguén avot* és primordialment un tractat filosòfic. L'estil de Duran, emperò, és col·loquial, simple i clar, de manera que Solomon Spiro no dubta en qualificar-lo de «filòsof popular.» Certament, si el comparem amb altres filòsofs jueus de l'època, el seu estil s'assembla més a Yehudà ha-Leví que a Maimònides. El Rambam esperava un alt grau de sofisticació del seu lector i s'adreçava a gent versada en conceptes filosòfics, com veiem a la introducció de la *Guia de perplexos*:

143

No tinc intenció d'explicar tots aquest conceptes als no lletrats. Un coneixement previ de lògica i filosofia natural és indispensable. Tampoc m'adreço a aquells qui centren la seva atenció en l'estudi de la nostra santa Torà. [...] L'objecte d'aquest tractat és il·luminar l'home religiós que ha estat educat per creure la veritat de la santa Torà [...] i al mateix temps ha fet estudis filosòfics satisfactoris.

Duran, en canvi, adreça *Maguén avot* a persones compromeses amb la fe jueva però que senten que fer servir la raó per a reforçar la fe és un deure per a tot autèntic servidor de Déu. No escriu per a estudiants de filosofia sinó per a *baalé Torà*. Els problemes filosòfics tractats per Duran a *Maguén avot* són paral·lels als que trobem dins la *Guia de perplexos*: unitat i existència de Déu, eternitat de l'univers *versus* creació del no-res, natura de la profecia, etc; però rabí Ximon redueix aquests temes a termes entenedors per al lector no versat en discursos filosòfics. Per a l'autor, la veritat descoberta pels filòsofs ja està continguda a la Torà, si la sabem analitzar convenientment.

¹⁴³ SOLOMON SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, p. 22.

Fets aquest aclariments previs, tinc intenció de mostrar com la Torà és més rellevant que la deducció lògica, i pretenc compondre diversos capítols sobre assumptes de la fe, de manera que amb aquests capítols la persona en tingui prou per a assolir el món futur. Explicaré en cadascun dels capítols un aspecte de la nostra Torà en referència a la veritable tradició (הקבלה האמתית) i explicaré com allò que la Torà ens ha revelat és igual que els filòsofs d'altres nacions han esbrinat amb la seva deducció.¹⁴⁴

Mentre que en la *Guia* Maimònides no dubta de la preeminència de la filosofia i no sent el deure de defensar-se per professar idees de filòsofs no jueus, Duran, en canvi, adopta una actitud apologètica, com si anticipés que els seus lectors censurarien la seva assimilació de conceptes filosòfics que no estan basats en la tradició jueva literal:

I potser aquell qui m'escolta trobarà malament que, entre les paraules santes, jo inclogui idees d'altres nacions, però no en sóc culpable perquè no està bé que una persona sàvia rebutgi paraules de veritat, vinguin de qui vinguin [...] No és que ens fem seguidors de tal o qual persona, sinó de la veritat que n'hem rebut, d'allò que ens ha explicat que és cert.¹⁴⁵

Spiro també ens fa notar que Maimònides no té cap mirament a rebutjar declaracions talmúdiques que no recolzen les seves teories, tot advertint que, en qüestions en què els rabins no semblen posar-se d'acord, tenim el dret de formar-nos la nostra pròpia opinió, particularment en matèries que no impliquen una acció immediata.¹⁴⁶ Així, respecte a la fi del món i als miracles, el Rambam ens diu:

Això és una declaració totalment aïllada [...] Els nostres savis, de beneïda memòria, quan parlaven de l'assumpte dels miracles, digueren coses força estranyes [...] Els nostres savis afegiren coses que no es basaven en versets bíblics. No hi ha cap verset que ho provi [...] No tots els rabins estaven d'acord en aquesta opinió majoritària.¹⁴⁷

En contrast, Duran sempre intenta l'impossible equilibri consistent en el fet que les declaracions talmúdiques i, fins i tot, el midraix, sigui consistent amb la Torà i representi la veritat revelada. En veiem molts exemples en el propi *Qéixet u-maguén*, on sovint rabi

¹⁴⁴ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Maguén avot*, p. 20.

¹⁴⁵ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Maguén avot*, p. 21

¹⁴⁶ SOLOMON SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, p. 25

¹⁴⁷ *Guia de perplexos* 2, 25; 3, 17.24.

Ximon sanciona o desmenteix les afirmacions evangèliques tot contrastant-les amb el que diu el Talmud, per molt que en la Guemarà hi hagi opinions diverses i contradictòries:

En el mateix capítol *Nigmar ha-Din*, els nostres savis, de beneïda memòria, diuen que es va anunciar públicament, amb quaranta dies d'avançada, que Jesús seria ajusticiat, i que si algú podia donar testimoni de la seva innocència, que ho fes saber. D'això en queda un romanent en el costum cristià d'abstenir-se abans de pasqua, no menjant cap producte animal, com carn, formatge i ous (§ 9).

En la Guemarà en la mateixa pàgina els savis diuen que Maria va quedar encinta de Panderà, i per això li deien «Satadà», que significa «que ha enganyat el seu marit». També parlen d'una Miryam Mequlivà que era prostituta però féu penitència, tot i que neguen que aquesta sigui la mare de Jesús. En tot cas, això confirma les paraules dels nostres savis, de beneïda memòria, que discuteixen respecte a Maria. Estem tots d'acord que aquesta Miryam Magdala Neixayà mantenia relacions adúlteres, encara que no està clar si és la mare de Jesús o una parenta seva (§ 15).

Per al lector contemporani poc avesat a la literatura d'aquella època, l'estil literari de Duran pot resultar un xic reiteratiu. De vegades aquesta reiteració es deu al particular estil de Duran, que sol començar una secció tot introduint un argument, seguit d'una tirallonga de reflexions i proves textuais, i rematat per un paràgraf conclusiu on recapitula el mateix argument. Com en la resta de la literatura rabínica, trobem nombroses instàncies de mosaics textuais en els quals es concatenen una sèrie de versets bíblics i passatges talmúdics que vénen a provar un determinat punt. Abunden les llistes (de passatges mal interpretats pels cristians, de raons i arguments, etc.) i les citacions d'altres autors. En el cas de *Qéixet u-maguén* trobem la dificultat afegida que l'autor refereix idees d'altres filòsofs en llargs paràgrafs. Hi ha moments en què el text ens fa dubtar si qui parla és Duran o un altre autor, tot i que rabí Ximon sol marcar el final d'aquests incisos amb frases com «fins aquí les paraules d'Ibn Rushd». ¹⁴⁸

¹⁴⁸ Cf. cap. 11 del present treball, on analitzem l'esquema general i l'articulació ideològica de *Qéixet u-maguén*.

En tot moment, l'estil de Duran a *Qéixet u-maguén* és planer i simple, vorejant el llenguatge col·loquial. En més d'una ocasió l'autor s'adreça al lector en segona persona, ridiculitza els personatges o esclata amb expressions d'indignació. Vegem-ne uns exemples:

Ja veieu quina gran falsedat, perquè entre totes dues Maries hi hagué més de mil anys (§ 60).

Com veieu, tot això resulta molt confús. No hi ha dubte que Abu Hamad s'equivocava tant en el seu ensenyament com en la seva lògica (§ 67).

Ja veieu quines mancances tan grans tenen aquestes escriptures seves, que estableixen creences que neguen l'intel·lecte (§ 76).

O és que no veieu que n'és, d'imperfecta, la seva religió, que Mahoma els prometé que tornaria en forma de cabrit i que ells es convertirien en puces, se li atansarien i així entrarien al paradís! (§ 87).

Ara bé, la veritat és que la intenció de Jesús no fou mai que l'adressin en una hòstia en la qual hauria entrat, ni que després se la mengés un capellà! (§ 11).

Ja va dir Nahmànides —de beneïda memòria— en la seva controvèrsia que «qui vol dir mentides s'assegura que els testimonis estiguin lluny». Ara resulta que totes les malediccions que reberen Adam, Eva i la serp per causa d'aquell pecat romanen amb nosaltres! (§ 25).

O sigui, que [Jesús,] aquest pobre home —al qual volien fer Déu— ni tan sols sabia recitar la Xemà! (§ 46).

A més, la solució proposada per aquest neci d'Ibn Rushd queda arruïnada per fet que, en eliminar la idea que Déu sigui corpori, introdueix la idea que Déu és un accident (§ 76).

En un punt determinat, Duran canvia totalment d'estil i adopta el discurs formal dels comentaristes, tot oferint-nos un detallat comentari del Salm 19 verset per verset (§48-57). El tractat acaba amb una efusió lírica sobre el destí profètic dels jueus i dels heretges (§95).

8. INFLUÈNCIES I FONTS UTILITZADES PER DURAN AL *QÉIXET*

Rabí Ximon ben Tsémah Duran posseïa una vastíssima cultura que no es limitava a les fonts religioses jueves. A més de la profusió de citacions bíbliques, midràixiques i talmúdiques, *Qéixet u-maguén* conté nombroses citacions filosòfiques i històriques, jueves i no jueves. Moltes d'aquestes fonts són citades explícitament. Abans de parlar sobre les obres més destacables i les menys conegudes, comencem oferint un llistat complet de fonts utilitzades en el tractat, seguides del nombre de paràgraf on apareixen. N'hem exclòs les citacions bíbliques i rabíniques clàssiques, així com les de l'Alcorà i el *hadith*. Són:

Aforismes mèdics de Maimònides § 62
Alquímia de la felicitat d'Al-Ghazali § 66
Balança d'especulacions d'Al-Ghazali § 80
Corrector dels errors d'Al-Ghazali § 66
Escull de perles d'Ibn Gabirol § 93
L'Estat ideal d'Al-Farabi § 86
Filó? § 17
Filosofia d'Ibn Rushd § 74
Flavi Josep? § 17
Guia de Perplexos § 1, 68 (original i trad. Ibn Tibon).
Harmonia dels evangelis, desconeguda § 46
Hayy ibn Yaqhdhan d'Ibn Sina § 68
Iguéret Teiman de Maimònides § 15
Incoherència de la incoherència d'Ibn Rushd § 66; 71
Incoherència dels filòsofs d'Al-Ghazali § 66; 80
Intencions dels filòsofs d'Al-Ghazali § 66; 80
Kuzarí § 6; 66
Llibre de les creences de Saàdia Gaon § 1
Mixné torà § 7
Targum Ha-mitqadxim veha-metaharim el ha-ganot § 7; 12; 27
Nínxol de llum d'Al-Ghazali § 66
Séfer ha-qabalà d'Ibn Daud § 37
Séfer Néstor ha-komer § 22
Societat política d'Al-Farabi § 86
Speculum Historiae de Vicenç de Beauvais § 42
Vida dels cèsars de Suetoni § 38
Vikuah ha-Ramban § 25
Vikuah Iehiel § 37

8.A. OBRES POLÈMIQUES JUEVES

En la opinió de Murciano, bona part de l'argumentació contra el cristianisme que fa Duran és un còpia del *Séfer kelimat ha-goyim* de Profiat Duran.¹⁴⁹ Murciano no detalla el «great deal of evidence» en què basa la seva afirmació.¹⁵⁰ Tot i que la influència de Profiat Duran en el *Qéixet* és evident —com veurem més endavant— en la nostra opinió no és ni de bon tros l'única font d'inspiració. De fet, rabí Duran ni tan sols al·ludeix al *Séfer kelimat ha-goyim*, i en canvi sí que parla d'un seguit d'altres obres que analitzarem a continuació.

Séfer Néstor ha-komer

Citat explícitament per Duran al § 20, el *Séfer Néstor ha-komer* és probablement l'obra polèmica jueva anticristiana més primerenca. Daniel Lasker reconstrueix la història del text en un interessant article.¹⁵¹ El 1875, Abraham Berliner publicà la versió hebrea del text, sota el títol *Séfer Néstor ha-kohén*,¹⁵² tot afirmant que es tractava de l'obra d'un sacerdot catòlic convertit al judaisme. Poc després, Leon Schlosberg en publicà el text judeoàrab, sota el títol

¹⁴⁹ Vegeu PROSPER MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p. xxv.

¹⁵⁰ Essencialment es limita a fer un esquema bàsic de l'argumentació de *Kelimat ha-goyim* que, com era d'esperar, té punts en comú amb el *Qéixet*: evidència que ni Jesús ni els deixebles no creien en la divinitat de Jesús; proves que creien que la Torà és eterna; evidència que la Vulgata està mal traduïda, etc. Aquests punts en comú, no obstant això, apareixen en moltes altres obres polèmiques i difícilment en proven la dependència, en la nostra opinió. Vegeu PROSPER MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, pp. LV-LVI, LXI.

¹⁵¹ LASKER, DANIEL, «Qiṣṣat Mujādalat al-Usqf and Nestor Ha-Komer: The earliest Arabic and Hebrew Jewish anti-Christian polemics», *Genizah research after ninety years: the case of Judaeo-Arabic*. Joshua Blau i Stephan C. Reif, edit. University of Cambridge Oriental Publications n. 47. Cambridge: Cambridge University Press 1992, pp. 112-118.

¹⁵² NĒSTOR – ABRAHAM BERLINER, *Séfer Néstor ha-Kohén*, Altona: Gebrüder Bonn 1875.

Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf («Història de la disputa del bisbe»)).¹⁵³ Schlosberg argumentava que l'autor era un bisbe convertit, un gran teòleg, i que l'obra havia estat escrita primerament en grec o siríac de l'època de Mahoma. H. L. Fleischer posteriorment opinà que es tractava d'una obra molt més tardana, del segle XI o X, escrita per un autor jueu i atribuïda falsament a un bisbe catòlic. El descobriment de parts de l'obra a la guenizà del Caire han aclarit una mica més l'autoria i datació de l'obra. Sense entrar en els detalls del seu raonament, direm que Lasker conclou que el text fou compost en judeoàrab i posteriorment traduït a l'hebreu. L'autor hebreu malinterpretà un passatge de la versió àrab i atribuï l'autoria a un suposat bisbe Nèstor, que probablement representa una personalització dels nestorians, secta cristiana del s. V que també negava l'encarnació. També és possible que el text s'inspirés en Nestori de Adiabene, un altre sectari del s. IX.¹⁵⁴ L'autor de la versió àrab era probablement caraïta, però la versió hebrea cita moltes fonts rabanites. És possible que ambdós textos tinguin una *vorlage* comuna, una obra islàmica antijueva. La datació del text és poc clara, però almenys tenim un *terminus ad quem*, perquè *Nèstor* es cita pel *Séfer milhamot ha-Xem* de Jacob ben Reubén, escrit el 1170. L'abundància de termes i frases gregues fan pensar que el text fou compost a Bizanci.¹⁵⁵

En tot cas, és evident que l'obra conté arguments que influïren en obres polèmiques posteriors i que apareixen clarament en el *Qéixet u-maguén*: el Nou Testament es contradia a si mateix i contradia la Torà (vegeu el nostre text, § 46-47); l'encarnació i la trinitat són doctrines que van contra la lògica (§ 6; 22); és impossible que Déu visqués nou mesos en la immundícia d'un ventre humà (§ 94) ni que esdevingués un adult amb funcions corporals normals (§ 23); el cristianisme és una distorsió de la religió de Jesús (§ 3; 5; 11; 13).

¹⁵³ L. SCHLOSBERG, *Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf: controverse d'un évêque, lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514*, Viena: Schlosberg 1880.

¹⁵⁴ D. LASKER, «Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf and Nestor Ha-Komer» pp. 113-115.

¹⁵⁵ D. LASKER, «Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf and Nestor Ha-Komer», p. 117-118.

Vikuah Yehiel

Duran fa ús explícit de *Vikuah Yehiel*, escrit aproximadament el 1286 arran de la disputa de París de 1240. Aquesta disputa fou motivada per les declaracions de l'apòstata Nicholas Donin, que presentà les seves idees contra el Talmud al papa Gregori IX: un poble que vivia entre els cristians posseïa un llibre que afirmava blasfèmies contra Jesús i la religió cristiana.¹⁵⁶ Rabí Yehiel ben Yosef ha-Tsarfatí va participar en la disputa, que acabà amb la crema pública del Talmud. Una de les tesis de Yehiel de París, esmentada per Duran en el *Qéixet* (§ 37), és que el Jesús esmentat al Talmud era una persona diferent del Jesús cristià. Entre ambdues persones hi devia haver hagut cent deu anys de diferència.¹⁵⁷ Possiblement, aquesta declaració és un dels motius principals de Duran per a intentar harmonitzar les diverses històries talmúdiques de Jesús,¹⁵⁸ una harmonització puntuada amb frases com «sembla que aquell qui adoren els romans [...] no és altre que el Jesús de Natzaret esmentat en el Talmud».¹⁵⁹

Malgrat l'afirmació categòrica de Duran, la identificació del Ben Satadà talmúdic amb Jesús ha estat qüestionada durant segles, començant per Rabenu Tam. Yehiel recull aquesta idea dels dos Jesús del *Séfer ha-Qabalà* de Rabad,¹⁶⁰ per molt que Rabad arriba a conclusions

¹⁵⁶ Cf. § 37

¹⁵⁷ EISENSTEIN, *Otsar Vikuhim*, pp. 81-86. HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, pp. 26-27.

¹⁵⁸ Cf. § 7-11. Vegeu també D. BERGER, «On the uses of history in medieval Jewish polemic», pp. 33.

¹⁵⁹ Cf. § 7.

¹⁶⁰ A. IBN DAUD, *Book of Tradition (Sefer ha-qabbalah)*, pp. 15-16.

força diferents.¹⁶¹ Moisès ha-Kohén de Tordesillas copia la idea de Yehiel i de Rabad, encara que no està clar si Duran coneixia l'obra d'aquest autor.¹⁶²

A més del dilema dels dos Jesús, tant Yehiel com Duran treuen a col·lació una sèrie de citacions talmúdiques en comí, incloent l'anècdota descrita a Abodà Zarà 46a i Sanhedrín 107b:

Fins i tot en aquest assumpte els cristians estan confosos, perquè d'acord amb els nostres savis de beneïda memòria, Jesús no es va presentar com a Déu, sinó que va plantar un maó a terra i es va prostrar a adorar-lo (§ 10).

D'acord amb Yehiel, emperò, no es tractava d'un maó sinó d'una creu.¹⁶³ La història de Jesús condemnat a bullir en excrement (Guittín 56b) es troba en totes dues obres igualment, tot i que l'actitud de tots dos rabins és oposada. Yehiel se sent obligat a provar que això no és una blasfèmia, com diu Donin, perquè no es tracta del mateix Jesús, sinó d'una mena de caraïta *avant la lettre*, que menyspreava la llei oral.¹⁶⁴ Duran, en canvi, simplement esmenta el passatge sense qüestionar la identitat de Jesús, tot i que li dóna una interessant interpretació: Jesús bull un excrement no per fer befa als savis, sinó per la befa que en fan els seus seguidors, és a dir, els atacs burletes que els savis cristians coetanis fan contra el judaisme.¹⁶⁵

Com calia esperar, Yehiel exhibeix la mateixa actitud defensiva en parlar de Maria: la Maria dels evangelis no és cap de les dues Maries talmúdiques. Una de les proves que Yehiel

¹⁶¹ Rabad acaba identificant el Jesús deixeble de Yehoixua ben Perahia amb el Jesús dels evangelis. Loeb pensa que, tot i no aparèixer explícitament en la literatura de l'època fins a la disputa de París, l'argument dels dos Jesús havia estat en ús a França durant tot el segle precedent, però fou en la disputa quan els rabins es veieren forçats a adoptar aquesta postura públicament per a defensar el Talmud de les acusacions cristianes. Vegeu I. LOEB, *Joseph Hacohen et les Chroniques Juifs*, París 1888, pp. 86ss. Citat per HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, pp. 29, 216.

¹⁶² Y. SHAMIR, *Rabbi Moses ha-Kohen of Tordesillas*, part I, p. 60.

¹⁶³ Cf. EISENSTEIN, «Vikuah Yehiel» a *Otsar Vikuhim*, p. 84.

¹⁶⁴ HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, p.156.

¹⁶⁵ Cf. § 11.

presenta és que, en el Talmud, el marit de Maria no es diu Josep, sinó Papos ben Yehudà.¹⁶⁶

Amb el seu candor habitual, Ximon Duran intenta harmonitzar les diverses narracions talmúdiques sobre Maria¹⁶⁷ i no dubta a identificar el seu marit:

Pel que es veu, també en aquest aspecte les narracions cristianes s'embullen, perquè diuen que la parenta de Jesús es deia Maria Magdalena, però li canvien l'apel·latiu, pel fet que totes dues dones tenien el mateix nom, Maria. Els nostres savis, de beneïda memòria, digueren que el marit de Maria es deia Papos ben Yehudà. I aquest Papos ben Yehudà va viure en l'època de rabí Aqibà, poc abans de la destrucció del Temple. Pot ser que es tracti d'una altra persona, o que el tal Papos hagués tingut una vida llarga. L'evangeli diu que el nom del promès de Maria era Josep, i és possible que es tracti del mateix, perquè en aquella època als «Joseps» se'ls anomenava «Papos». Respecte a si el nom del pare de Josep era Judà o Jacob, com diu l'evangeli, hi ha un gran embolc entre els cristians, perquè no estan segurs de qui n'era el pare (§ 14).

La resposta a les crítiques cristianes sobre l'absurditat del Talmud que ofereix Duran són similars però no idèntiques a les que trobem en la disputa de París en boca de l'apòstata Donin.¹⁶⁸

Vikuah ha-Ramban

Nahmànides va compondre la seva narració de la disputa de Barcelona en 1263-64, en llengua hebrea, tot i que sabem que prèviament n'havia compost una versió en català o llatí per a ús del bisbe de Girona. L'única citació explícita que en fa Duran és molt curta i sembla tenir molt poca rellevància en el cos de l'argumentació:

Ja va dir Nahmànides, de beneïda memòria, en la seva controvèrsia que «qui vol dir mentides s'assegura que els testimonis estiguin lluny».¹⁶⁹

¹⁶⁶ Xabbat 104b. HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, p.157.

¹⁶⁷ Duran dedica a aquest tema els § 14-15.

¹⁶⁸ Duran esmenta l'estranya llei del bou d'un estranger que mata el bou d'un jueu (Baba Qamma 38a) i com això escandalitza els cristians (cf. §45). L'argument de Donin, rebutat per Yehiel, es basa en les lleis respecte a sacrificar fills a Moloc. Vegeu HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, pp. 155-156.

¹⁶⁹ Cf. § 21. EISENSTEIN, «Vikuah ha-Ramban», *Otsar ha vikuhim*, p. 89. És interessant que Nahmànides introdueix aquesta frase com si fos un proverbi local: «com diem en la nostra terra, qui vol dir mentides...».

Si mirem el marc de la citació dins de *Qéixet u-maguén*, observarem que el context en què apareix és el mateix en ambdues obres: la refutació de l'absurd de la doctrina del pecat original.¹⁷⁰ Podem deduir-ne que Duran ha tingut en ment *Vikuah ha-Ramban* però n'ha fet un ús relativament testimonial, tot recollint més l'anècdota que l'argumentació.

La relació entre ambdues obres és remarcable no tant per la presència com per l'absència d'influències. Un dels punts que crida l'atenció és la diferència fonamental entre el *Vikuah* i *Qéixet u-maguén* pel que fa al tractament de la mort de Jesús. Per raons òbvies, Nahmànides evita amb tota cura fer referència al fet que Jesús fou executat pels jueus després de ser jutjat. El gironí soluciona la qüestió dient que Jesús «fou mort» després de ser «perseguit pels seus enemics».¹⁷¹ Duran, en canvi, esmenta en nombroses ocasions que Jesús fou lliurat a mans dels jueus, jutjat i executat. De fet, aquesta és una de les proves que Ximon Duran addueix respecte al fet que Jesús no pot ser Déu: és simplement inconcebible que Déu sigui lliurat, jutjat i executat.¹⁷² Si per a Nahmànides aquesta idea és un tema espinós que cal evitar, per a Duran sembla ser una realitat incontestable i comunament acceptada:

Els musulmans accepten la profecia de Jesús i la creença que fos concebut sense mascle, però neguen que fos lliurat en mans d'Israel. Per a nosaltres, és perfectament conegut que tot això no és cert. La resposta que hem donat als cristians és suficient per a respondre als musulmans, atès que l'arrel de les seves creences, especialment la seva negació sobre el lliurament i crucifixió de Jesús, és contrària a allò que acceptem entre nosaltres.¹⁷³

Una altra diferència notable resideix en l'aproximació d'ambdós autors a l'autoritat del midraix. Nahmànides refuta els arguments midràixics oferts pels seus acusadors, afirmant sense problemes que no hi creu i qüestionant-ne l'autoritat, per molt que això causa

¹⁷⁰ Cf. §24. HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, p. 118.

¹⁷¹ HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, pp. 98-99.

¹⁷² Cf. § 12; 18; 19; 23.

¹⁷³ § 59.

estupefacció entre els clergues cristians assistents, incapaços de comprendre perquè el rabí no creu en els textos jueus:

No crec en aquesta agadà, però en tot cas, recolza les meves paraules. [...] I pel que fa a aquest llibre, el Midraix, si algú hi vol creure, ja li està bé, però si no hi vol creure no hi ha cap mal. [...] I aquesta agadà (LamR 2,57) o bé no és certa o té una altra interpretació derivada dels secrets dels Savis.¹⁷⁴

Com és lògic, ni Nahmànides ni Duran no creuen en la literalitat de les agadàs respecte a la vinguda del messies, i menys encara que aquestes històries es refereixin a Jesús. Com discutirem més endavant,¹⁷⁵ Ximon ben Tsémah Duran no atorga una gran autoritat a les agadàs midràixiques, però tampoc no és tan taxatiu com Nahmànides. Tampoc s'ocupa tan a fons com Nahmànides d'aclarir el significat de les múltiples agadàs respecte al messies, arguments molt habituals en la literatura de controvèrsia que també foren presentats pels polemistes de la disputa de Barcelona. Una de les raons és que Duran pensa dedicar tot un capítol de *Maguén Avot* a provar que el messies encara no ha vingut, de manera que en *Qéixet u-maguén* només toca el tema de passada.

Igualment observem un diferent tractament de la doctrina de la trinitat. Ramban refuta la trinitat tot fent servir arguments de tipus lògic, paral·lels a les «proves» ofertes per Pau Cristià. Es tracta, en general, de comparacions metafòriques: el vi és un element únic, però el percebem en el seu color, aroma i sabor; Déu és saviesa, voluntat i poder, cosa que representa les tres persones de la trinitat; etc.¹⁷⁶ Duran, en canvi, decideix refutar la trinitat només basant-se en la interpretació del text de 1Jn 5,7-8.¹⁷⁷ A partir d'aquí no fa servir cap dels arguments de Nahmànides, sinó que passa a oferir proves d'índole filosòfica recollides

¹⁷⁴ HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, pp. 110, 115.

¹⁷⁵ Vegeu el capítol 9.B del present treball.

¹⁷⁶ HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, pp. 144-146.

¹⁷⁷ Cf. § 21.

del *Séfer Néstor*.¹⁷⁸ Es tracta d'una presentació de l'absurd filosòfic que una de les persones de la Trinitat pugui separar-se de la Unitat, venir al món i morir, tot conservant en tot moment la doble natura humana i divina.

Kuzarí

El *Séfer ha-Kuzarí* de Yehudà ha-Leví és un tractat que ha tingut una gran influència en el desenvolupament de la literatura de controvèrsia, tant pel que fa a la controvèrsia amb els cristians com, amb menor grau, amb els musulmans. Cal advertir que el *Kuzarí* i *Qéixet u-maguén* són obres molt diferents, començant pel seu estil literari: el *Kuzarí* és una mena de diàleg filosòfic fictici, mentre que *Qéixet* és un tractat teològic de refutació. Això no obstant, Duran coneix a fons el *Kuzarí*, el cita i fins i tot afirma que és la única font de literatura de controvèrsia islàmica que té al davant.

Duran utilitza el *Séfer ha-kuzarí* en almenys tres ocasions (§6; 66; 95) i ho fa sempre amb l'atribució corresponent. En dos dels casos en fa citacions extremament llargues, delimitades per l'expressió «fins aquí les paraules del *Kuzarí*». En el paràgraf § 6, Duran reproduïx parts de la presentació del savi cristià i part de la rèplica del kuzarí: les doctrines que ha presentat el cristià —particularment, l'encarnació i la trinitat— són il·lògiques i no les pot adoptar. Ximon Duran postil·la dient que allò que no és lògic i que no està confirmat pels sentits no és digne de ser cregut.

¹⁷⁸ Cf. § 22. Vegeu ABRAHAM BERLINER, *Sefer Nestor*, p.3. EISENSTEIN, *Otsar vikuhim*, pp. 310-315. LASKER-STROUMSA, *The polemic of Nestor the Priest*, p. 35.

L'altre argument que Duran copia explícitament del *Kuzarí* (§ 66) té a veure amb l'Alcorà: els musulmans el presenten com un text miraculós que, per la seva pròpia perfecció, prova que prové de Déu. El kuzarí pensa que la convicció que Déu ha parlat a l'home ha de provenir de fets tangibles i coneguts. La pretesa perfecció literària de l'Alcorà passarà desapercebuda a qualsevol que no conegui la llengua àrab, al qual no li semblarà gens miraculós *per se*.¹⁷⁹

Finalment, en el paràgraf § 95 Duran diu que el *Kuzarí* és l'únic autor que ha parlat de l'islam des d'un punt de vista jueu i que, per tant, se n'ha fet servir per a escriure *Qéixet u-maguén*. A més, l'autor analitza el significat de Dt 4,28 i Dt 28,26: la fusta fa referència a la creu que reverencien els cristians i la pedra és la que apedreguen els musulmans en els seus festivals.¹⁸⁰

8.B. OBRES FILOSÒFIQUES ÀRABS

El nombre de citacions d'obres de filosofia àrab en el text de *Qéixet u-maguén* és notable i prova que Duran tenia un ampli coneixement de les diverses escoles filosòfiques del món islàmic. L'autor àrab que més centralitat té en el text és, sens dubte, Ibn Rushd. Dues de les seves obres són citades amb atribució, *Filosofia* (§ 74) i *Incoherència de la incoherència* (§ 66; 71). Aquesta darrera obra reflecteix la polèmica filosòfica entre Ibn Rushd i Al-Ghazali respecte a l'eternitat del món, les categories aristotèliques i la missió dels filòsofs. L'avaluació de Duran és que Al-Ghazali està equivocat. Més endavant, Duran refuta les

¹⁷⁹ HALEVI, *Kuzari* 1,6.

¹⁸⁰ *Kuzari*, part 4,11. Sobre la qüestió de si Duran realment equipara l'apedregament del *haj* amb adoració a la pedra, vegeu les notes a la traducció, al paràgraf § 95.

proves d'Ibn Rushd sobre l'autenticitat de la revelació islàmica, en particular el testimoni profètic de la perfecció de l'Alcorà i la superioritat de l'islam respecte al judaisme que es concreta, entre altres factors, en la superioritat de la pregària musulmana.

Igualment, Duran parla extensivament sobre el problema de la corporalitat de Déu en la filosofia d'Ibn Rushd, que intenta conciliar l'assumpció alcorànica de la corporalitat amb el discurs filosòfic tot dient que Déu és no corpori, però té localitat i és sensorialment perceptible perquè Déu és llum. Duran pensa que aquest argument és defectuós perquè incorre en una greu contradicció: la llum és un accident i Déu és substància, immutable. A més d'aquests conceptes, Duran analitza el problema de la creació del món en Ibn Rushd i la seva defensa a interpretar l'Alcorà al·legòricament.

Discutida en molt menys detalls, també la filosofia d'Al-Ghazali apareix criticada a *Qéixet u-maguén*. Duran ens esmenta específicament un bon nombre d'obres d'Al-Ghazali: *Incoherència dels filòsofs* (§ 66; 80), *Intencions dels filòsofs* (§ 66; 80), *Nínxol de llum* (§ 66), *Alquímia de la felicitat* (§ 66), *Balança d'especulacions* (§ 80) i *Corrector dels errors* (§ 66). La visió de Duran és altament crítica: ens diu que la filosofia d'Al-Ghazali ha esgarriat molta gent i que, de fet, no conté res d'original que no trobem en Ibn Sina, opinió que concorda amb la d'Ibn Rushd. Els conceptes filosòfics d'Al-Ghazali discutits per Duran són diversos: la manca d'humanitat de certes declaracions de l'Alcorà; els graus de coneixement i la diferència entre coneixement humà i diví; validesa del coneixement profètic, originat en el pensament i la imaginació; el paradís i la retribució com a realitats espirituals, etc.

Dues obres d'Al-Farabi són esmentades per nom: *Societat política* (§ 86) i *L'Estat ideal* (§ 86). Duran té una visió força negativa de la doctrina de la retribució i el paradís d'Al-Farabi,

que considera altament contradictòria. Juntament amb Ibn Sina, el filòsof interpreta l'Alcorà al·legòricament per a harmonitzar-lo amb la filosofia en tres punts: l'eternitat del món, els graus de coneixement de Déu i la fruïció del més enllà. Duran critica la idea que hom no ha de creure en la profecia a no ser que concordi amb allò que ens diu l'intel·lecte.

A més de les al·lusions de què hem parlat, només una obra d'Ibn Sina apareix citada, *Hayy ibn Yaqdhan* (§ 68). Duran deixa constància de la seva idea que el món futur és una realitat espiritual i no corporal i ens diu que la seva doctrina de l'eternitat del món, basada en la interpretació al·legòrica de l'Alcorà, no aporta res de nou,

8.C. FONTS DESCONEGUDES

Targum Ha-mitqadxim veha-metaharim el ha-ganot

En tres ocasions (§ 7; 12; 27) rabí Duran esmenta explícitament una obra totalment desconeguda anomenada *Targum al ha-mitqadxim veha-metaharim el ha-ganot*. Òbviament no es tracta d'un targum en el sentit clàssic de la paraula. Primerament, el títol del suposat targum prové d'un verset d'Isaïes (66,17) que parla de la idolatria. En una ocasió, Duran comenta aquest text bíblic directament:

La Torà rebutja els porcs i escull ovelles i vedells per al sacrifici. Els profetes denuncien el sacrifici del porc i aquells qui en mengen, tot oferint libacions de sang de porc, «aquells qui se santifiquen i purifiquen per entrar als jardins... i mengen carn de porc, de rèptil i ratolí, tots acabaran igual» (§ 33).

La interpretació medieval d'aquest text bíblic sovint ha mirat d'identificar els idòlatres descrits per Isaïes amb els cristians i, en menor grau, amb els musulmans. De fet, segons Abravanel l'obscura expressió בתוך, que apareix en aquest verset, seria una referència a la creu. Per Abravanel, està clar que el verset pretén designar quins són els pobles sobre els quals l'Etern enviarà la seva venjança: els moderns enemics del judaisme.¹⁸¹ Rabenu Bahya té una opinió molt similar.¹⁸² Atesa la popularitat d'aquesta interpretació, no és d'estranyar que en algun moment hagi existit una obra polèmica que porti aquest verset com a títol. A continuació veurem què més se'n pot esbrinar a partir del text de *Qeshet u-maguèn*:

En el nostre idioma l'anomenem *notsrí* perquè era de la ciutat de Natzaret, cosa que concorda amb el Targum de Jerusalem de *Ha-mitqadxim veha-metaharim* (§ 7).

Els mateixos escriuen «Jesús de Natzaret», una prova més que va néixer a Natzaret, com està escrit en el Targum de Jerusalem de *Ha-mitqadxim veha-metaharim el ha-ganot* (§ 12).

D'acord amb allò que està escrit en el capítol *Batra* del Targum de Jerusalem de *Ha-mitqadxim veha-metaharim el ha-ganot*, els deixebles varen robar el cos de Jesús el vespre del dissabte, que era la primera nit de *Péssah*, perquè els jueus estaven en estat de puresa ritual i ocupats amb les preparacions del menjar per la pasqua, així que no podien vigilar el cadàver. Els deixebles profanaren el dissabte i tragueren el cos de la tomba on l'havien posat, que a l'evangeli s'anomena «sepulcre» (§ 27).

La nostra recerca mostra que cap d'aquestes idees no es troba a cap dels targums. Pel que podem deduir, l'obra que cita Duran inclouria la història de Jesús, si és que no hi estaria íntegrament dedicada. Probablement es tracta d'una obra polèmica perduda, a l'estil de *Toledot Yeixu* que, d'altra banda, també inclou l'anècdota del robatori del cadàver. Si més no,

¹⁸¹ ISAAC ABRAVANEL, *Perush al neviim aharonim*. Yerushalayim 1959, p. 294.

¹⁸² Comentari a Dt 30,7.

segons el manuscrit de París i l'edició prínceps, la història del robatori es devia trobar al capítol *batra* d'aquesta obra, un detall que no apareix en la resta de fonts. Per tant, l'obra devia estar dividida en dues o tres parts (presumiblement, els capítols *kama*, *metsia* i *batra*). La denominació *targum de Jerusalem* apunta que l'obra estava escrita en arameu palestínic.

En tot cas, no sembla tractar-se d'una de les versions aramees de *Toledot Yeixu*. Riccardo Di Segni aporta referències de tots els fragments de *Toledot Yeixu* apareguts a la guenizà del Caire, tot i que admet que el descobriment de nous fragments és encara possible.¹⁸³ A més, inclou una traducció a l'italià de tots aquests fragments.¹⁸⁴ Per molt que la llengua d'aquests fragments imita l'araméu palestínic literari, no observem cap estructura que el faci assemblar-se a un targum o que el relacioni amb Is 66,17. La història del robatori del cadàver al·ludida per Duran —present a un bon nombre de les versions de *Toledot* tant en hebreu com en altres llengües—¹⁸⁵ és totalment absent en els fragments arameus descoberts.

Igualment, hem recercat les bases de dades de *Torah Library* i de *Responsa Project*, per a qualsevol al·lusió a aquest *targum*. La recerca ha resultat infructuosa: entre el considerable cabal de llibres digitalitzats en aquestes bases de dades, cap de les obres indexades sembla que citi aquest llibre.

¹⁸³ DI SEGNI esmenta, a més, una llarga citació d'aquest text fragmentari continguda en *Even bohan* d'Ibn Xaprut. YAACOV DEUTSCH, per la seva part, analitza diversos manuscrits hebreus i demostra que són traduccions d'una versió aramea completa molt primerenca. El text que presenta, emperò, no revela cap relació amb el nostre misteriós targum. RICCARDO DI SEGNI, *Il vangelo del ghetto*, pp. 30-33. YAACOV DEUTSCH, «New evidence of early versions of Toldot Yeshu», pp. 177-198.

¹⁸⁴ RICCARDO DI SEGNI, *Il vangelo del ghetto*, pp. 45-50.

¹⁸⁵ Di Segni analitza l'aparició dels diferents motius i anècdotes a fi d'establir l'origen i *Vorlage* del text de *Toledot Yeshu*. A més de la possibilitat del robatori del cadàver, diverses versions esmenten altres possibles explicacions a la resurrecció de Jesús: un pagès el va desenterrar per a protegir els seus enciams; el cos fou sepultat al costat d'un corrent d'aigua i una inundació se l'emportà; el desenterraren i el sepultaren en un hort ple de cols; o l'exhumaren i el passejaren per tota la ciutat. RICCARDO DI SEGNI, *Il vangelo del ghetto*, pp. 188-193

Una altra via potencial d'investigació respecte a aquest suposat targum seria considerar la possibilitat que es tracti d'una toseftà targúmica desconeguda. En parlar sobre l'origen palestinenc del Targum dels Profetes, Madeleine Taradach¹⁸⁶ considera el fet que alguns manuscrits contenen addicions que no coincideixen amb el text del targum Jonatan, cosa que fa a L. Zunz suposar que hi havia d'haver una versió palestinenca dels profetes sencera.¹⁸⁷ Aquestes toseftes targúmiques normalment apareixen introduïdes amb l'abreviatura ' תרגום ירוש'. Grelot, que ha publicat diverses d'aquestes toseftes procedents de la guenizà del Caire, analitza una toseftà targúmica que cobreix Is 66,1-2.23, continguda en el Codex Urbinatus de la Biblioteca Vaticana.¹⁸⁸ Malauradament, les addicions no inclouen Is 66,17, que és el text que ens ocupa.

8.D. ORIGINALITAT I DEPENDÈNCIA D'ALTRES OBRES

Parlant de la profusió d'obres jueves, gregues i àrabs citades per Duran, Colette Sirat argumenta que la intenció de l'autor es fonamentalment religiosa. Si n'escull uns autors per sobre d'altres és perquè li semblen més coherents i «capaços de convèncer els infidels, jueus i no jueus, d'aquelles veritats que sobrepassen el raonament humà.»¹⁸⁹ L'erudició dels filòsofs és inútil si no estan divinament guiats. Aquesta creença en la necessitat d'inspiració divina, emperò, no fa que Duran sigui enemic de la raó. Duran classifica els postulats filosòfics en tres categories: aquells que estan demostrats per la lògica i ningú no els pot negar, com

¹⁸⁶ M. TARADACH, *El midrash*, pp. 77-78.

¹⁸⁷ L. ZUNZ, *Die Gottesdienstlichen Vorträge des Juden*, Franckfurt 1832, pp. 78-79. Citat per M. TARADACH, *El midrash*, p. 77.

¹⁸⁸ P. GRELOT, «Deux toseftas targumiques inédites sur Isaïe LXVI», *Révue Biblique* 79 (1972) 511-543. Citat per M. TARADACH, *El midrash*, p. 78.

¹⁸⁹ C. SIRAT, *A history of Jewish philosophy in the middle ages*, pp. 372-373.

l'existència i unitat de Déu; aquells que no podem demostrar racionalment, com la creació del món; i aquells respecte als quals l'intel·lecte ens diu una cosa però l'experiència ens en diu una altra, com la providència divina. Els filòsofs conclouen que no pot ser que Déu es preocupi de les seves criatures, però l'experiència prova que ho ha fet al llarg de la història.

Com en el cas de *Maguén avot*, en la nostra opinió els erudits no han fet prou justícia a l'originalitat i aportació de *Qéixet u-maguén* a la literatura polèmica jueva. Com hem dit, massa sovint els estudiosos es precipiten a considerar l'obra com una còpia o seqüela dels escrits de Profiat Duran o Nahmànides i rarament parlen més que de la part cristiana de l'obra. Daniel Lasker, per exemple, analitza en profunditat els principals arguments d'una sèrie d'obres polèmiques jueves medievals, entre les quals es troba la part anticristiana del *Qéixet u-maguen*,¹⁹⁰ i arriba a la conclusió que l'aportació de Duran al debat és gairebé negligible. El mateix Prosper Murciano, com hem esmentat, parla de dependència amb Profiat Duran i només fa una minsa anàlisi de les fonts utilitzades en l'obra.¹⁹¹

Duran no s'amaga d'haver utilitzat un seguit de fonts, habitualment citades amb la corresponent atribució. La diferència, en la nostra opinió, resideix en el producte final: com Duran integra i articula les idees d'altres autors. La innovació de Duran en la polèmica antiislàmica és també molt rellevant i força passada per alt per part dels erudits. L'autor se sent innovador en aquest camp:

¹⁹⁰ D. J. LASKER, *Jewish polemics against Christianity in the middle ages*, Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2007. L'autor no s'ocupa de la literatura polèmica contra l'islam que, en la nostra opinió, és una de les aportacions més notables del *Qéixet*. No és d'estranyar, per tant, que parteixi del *a priori* que l'obra de rabí Duran no aporta res de nou. Malauradament, la pràctica totalitat de citacions en les quals Lasker basa les seves afirmacions respecte al *Qéixet*, no pertanyen al nostre text *per se*, sinó a un apèndix imprès en l'edició de Livorno (p. 24-26b) que, de fet, conté una antologia de passatges del *Maguén avot*.

¹⁹¹ Vegeu PROSPER MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p. xxv; LXI. Murciano, en una escassa mitja pàgina, deixa constància que Duran cita Saàdia i Yehudà ha-Leví explícitament, que no sembla conèixer el *Bittul iqqaré ha-notsrim* de Hasday Cresques, que probablement va fer servir *Kelimat ha-goyim* i «probably Greek sources for his criticism of the New Testament». Aquesta darrera afirmació ens sembla molt poc probable.

Em sento privilegiat d'haver coronat el coneixement de la veritat, cosa que no hem vist que fes cap dels meus predecessors, que parlaren d'aquest tema de manera molt general. [...] Un grapat d'autors refutaren el cristianisme i ens n'hem servit, perquè en una certa època podíem discutir amb ells sense perill. Ara bé, no hem trobat ningú que hagués refutat l'islam, tret del poc material que trobem en el *Kuzarí*, llibre que ja he esmentat (§ 95).

A continuació analitzarem la dependència i originalitat de *Qéixet u-maguén* pel que fa a diversos aspectes de l'obra.

8.D.I. LÒGICA I POSSIBILITAT: RELACIÓ AMB MAIMÒNIDES

El respecte halàquic i filosòfic de rabí Duran per Maimònides es reflecteix també en la utilització de fonts i conceptes filosòfics maimonidians. En l'opinió de Lasker,¹⁹² Duran identifica les creences cristianes amb les dels mutazilites, una identificació que devia haver agafat de Maimònides. Un dels grans dilemes filosòfics de l'obra del Rambam gira al voltant de la teoria de la possibilitat. Els filòsofs, fent servir només la raó, declaren que qualsevol cosa que contradigui les lleis naturals simplement és impossible. Els *mutakalimun*, en canvi, diuen que Déu és sobirà per a trencar aquestes lleis i, per tant, res no és impossible per a la divinitat. Rambam arriba a un terme mitjà: Déu pot fer una cosa que sembla impossible, però no pot causar la creació d'una contradicció lògica. Sembla obvi que Maimònides no només pensava en els mutazilites quan formulava aquesta idea, ja que la *Guia* dona clars exemples d'aquestes contradiccions: Déu no pot crear-ne un altre com ell, no es pot autoanihilar, no pot canviar i no pot esdevenir corpori.¹⁹³ Atès que Maimònides també combat aferrissadament la

¹⁹² LASKER, *Jewish polemics*, p. 32-33. Vegeu § 6 i 76.

¹⁹³ *Guia dels perplexos*, III,15.

trinitat, l'encarnació i el messianisme de Jesús, sembla lògic que els seus exemples d'impossibilitats tenien en ment tant els mutazilites com els cristians.¹⁹⁴

Com la resta de polemistes jueus, Duran creu que les doctrines cristianes són simplement il·lògiques. Cap d'aquestes doctrines no sobta tant els pensadors jueus com la Trinitat. Maimònides la denuncia com a il·lògica. Profiat Duran diu literalment que és una idea que «la boca no pot dir i que l'orella és massa dura per sentir-la».¹⁹⁵ En la primera part de *Maguén avot*, Ximon Duran recull l'expressió de Maimònides¹⁹⁶ quasi paraula per paraula: aquesta creença «és pronunciada per la boca però no està present a l'ànima», és a dir, cap explicació verbal de la Trinitat no pot basar-se en una conceptualització lògica adequada.¹⁹⁷ Yosef Albo, Judah Aryeh de Mòdena i Isaac Lupis simplement reproduïen la frase de Ximon Duran.¹⁹⁸ En general, Ximon Duran segueix el pressupòsit aristotèlic que les coses que són plurals en nombre per força han de ser materials. Per tant, la Trinitat implicaria que Déu hauria de ser corpori.¹⁹⁹

¹⁹⁴ *Guia dels perplexos*, I,50; II,6. *Mixne Torà, hilkhot melakhim* 11, 4.

¹⁹⁵ PROFIAT DURAN, *Kelimat ha-goyyim, ha-Zofeh* 3, p. 147, citat per LASKER, *Jewish Polemics*, p. 47 i 188, nota 8

¹⁹⁶ *Guia*, I,50.

¹⁹⁷ *Maguén avot* I,2. L'expressió no es troba en el *Qéixet*, tot i que la mateixa idea està implícita en els paràgrafs § 6; 21 i 36.

¹⁹⁸ *Séfer ha-iqqarim* III, 25; *Maguén va-herev* pp. 22-24; *Kur matsref*, p. 18b. Citats per Lasker, *Jewish polemics*, p. 188, notes 12 a 14.

¹⁹⁹ *Maguén avot* I, 5.

8.D.II. RECONSTRUCCIÓ DEL JESÚS HISTÒRIC: RELACIÓ AMB PROFIAT DURAN

Com sabem, la literatura polèmica és un excel·lent camp per a copsar la mentalitat jueva medieval respecte a la història, pel fet que rebatre el cristianisme sovint implica desconstruir la narrativa evangèlica i mirar d'esbrinar els fets històrics reals. El cristianisme es basa en fets pretesament històrics respecte a la vida de Jesús. A més, proclama el final d'una dispensació, d'una era, i el començament d'una altra, una dicotomia també de caire historicista. Per altra banda, l'apologètica jueva revela un clar escepticisme històric, al mateix temps que intenta reconstruir la seva pròpia visió del Jesús històric en base a les poques fonts de què els polemistes jueus disposen (o almenys, de les poques a les quals atorguen credibilitat). Aquestes fonts es redueixen als pocs textos rabínics que parlen de Jesús, les diverses versions del contraevangeli *Toledot Yeixu* i el *Séfer Néstor ha-komer*. Aquesta darrera obra ja conté alguns dels arguments que farà servir Duran en el *Kéixet*: Jesús s'equivocava en declarar ser u amb el Pare, però essencialment respectava i guardava la Torà, tot afirmant que era vinculant. Segons David Berger,²⁰⁰ a mesura que, a través de les disputes, els autors jueus es familiaritzen amb el Nou Testament, es concentren a trobar-ne les contradiccions i errades.

Respecte a aquest procés de reconstrucció de la història, existeix una diferència fonamental entre els polemistes jueus nord-europeus per un costat i Duran i els sud-europeus per l'altre. Els nord-europeus mai no intenten reconstruir una imatge detallada de Jesús. Es tracta d'obres d'argumentació molt bàsica que, no obstant això, es recollida per Duran. Així, el *Nitsahon Vetus*,²⁰¹ proclama que Jesús no pensava ser Déu i, per això, feia servir el terme «fill de l'home». Duran recull i elabora aquesta idea en el § 17. El *Séfer Yosef ha-mekanné*

²⁰⁰ D. BERGER, «On the uses of history in medieval Jewish polemic», p. 27.

²⁰¹ *Nitsahon Vetus*, sec. 194, citat a D. BERGER, *Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia: JPS 1979, pp. 138-139, 200.

insisteix en el mateix argument, advertint que, per a un déu, Jesús feia força errades i comentaris poc apropiats.²⁰² Duran s'escandalitza del fet que algú que pretén ser Déu no sàpiga pregàries bàsiques que els nens coneixen (§ 46). Per a Berger,²⁰³ és lògic que els autors jueus del nord d'Europa —poc interessats en filosofia i més en exegesi— es concentrin en argumentar amb els textos i no en intentar penetrar el perfil psicològic de Jesús.

A l'altre plat de la balança es troben els polemistes sud-europeus, començant per Maimònides, que presenta molt pocs textos i arguments històrics però molts raonaments filosòfics per a provar que Jesús no podia ser el messiès. *Milhamot ha-Xem* de Jacob ben Reubén presenta la contradicció de Jesús, que no havia vingut a canviar la llei, però així i tot portà un nou pacte, argument recollit després per Moisès ha-Kohén de Tordesillas i per Duran (§ 41 i 44).

No serà fins al *Kelimat ha-goyim* de Profiat Duran que els polemistes manejaran el conjunt de les fonts cristianes amb destresa i en un sentit més global. Profiat Duran, a més, aporta el convincent argument que Jesús sancionava la llei oral, ja que manava els deixebles que s'escoltessin el que instituïen els escribes i fariseus «perquè seuen a la càtedra de Moisès» (Mt 23,2-3). Ximon ben Tsémah Duran recull l'argument al *Qéixet u-maguén*, però el porta més enllà, en dir que els deixebles tenien cura d'observar els manaments rabínics.²⁰⁴ Fill d'una època en què el Talmud era severament atacat pels cristians, Xelomó ben Ximon Duran estén l'argument per a afirmar que atacar el Talmud és atacar Jesús mateix.²⁰⁵

²⁰² *Séfer Yosef ha-mekanné*, ed. Judah Rosenthal, Jerusalem 1970, p. 132.

²⁰³ D. BERGER, «On the uses of history in medieval Jewish polemic», p. 29.

²⁰⁴ Cf. § 3.

²⁰⁵ *Milhémet mitsvâ*, annexat a *Qéixet u-maguén*, Livorno 1790, pp. 28b-29a.

Quan Profiat Duran presenta l'episodi de la maledicció de la figuera, ho fa per a remarcar dos postulats: si Jesús hagués estat Déu ja hauria sabut que no hi havia figues i, a més, no hauria maleït un arbre; si els deixebles creguessin que era Déu, no haurien restat astorats.²⁰⁶ Ara bé, quan Ximon Duran al *Qéixet* recull el mateix episodi i arguments,²⁰⁷ ho fa d'una manera molt breu, com de passada. El seu enfocament rau en presentar un tractament de Jesús força més complex i global, basat en l'axioma que allò que els rabins digueren de Jesús és cert.²⁰⁸ Aquesta és la clau per a reconstruir el Jesús real i històric. Si els evangelis contradiuen els passatges talmúdics només és una prova més dels errors de la tradició cristiana. Els seus autors han errat per descuit o per voler embellir la narració amb detalls absurds.²⁰⁹

La reconstrucció que Ximon Duran fa de la genealogia i associacions de Jesús ens mostra un altre factor innovador: fa servir les citacions neotestamentàries no tant per a criticar-les sinó com a suport i clarificació de les fonts rabíniques. Com diu Berger,²¹⁰ el resultat s'assembla molt més a l'esforç cristià per harmonitzar els evangelis (esforç amb què Duran estava familiaritzat²¹¹), només que en aquest cas, les fonts cristianes estan mancades d'autoritat.

Ximon Duran reelabora la imatge de Jesús com a *hasid xoté* (neci pietós),²¹² que ja havia aparegut a Profiat Duran.²¹³ El tractament de Ximon Duran és sovint molt diferent del de Profiat Duran. Per exemple, Profiat Duran, que no era halaquista, afirma que Jesús fou condemnat per dir que era el messiès i no per anul·lar la Torà.²¹⁴ Aquesta causa no era suficient per a condemnar-lo a mort, i Ximon Duran, com a halaquista, li ho ha d'esmenar. El

²⁰⁶ *Kelimat ha-goyim*, en PROFIAT DURAN, *Kitvé pulmus li-profiat Duran*, ed. Frank Talmage, Jerusalem 1981, p. 5,

²⁰⁷ Cf. § 18.

²⁰⁸ Cf. § 9-11.

²⁰⁹ Cf. § 11 i 44.

²¹⁰ D. BERGER, «On the uses of history in medieval Jewish polemic», pp. 32; 39 (nota 31).

²¹¹ Cf. § 14.

²¹² Cf. § 31.

²¹³ *Kelimat ha-goyyim*, pp. 20-21; 24; 40; 49-59.

²¹⁴ *Kelimat ha-goyyim*, p. 25.

resultat és la presentació d'un Jesús que no creia ser Déu, però que induïa els jueus a practicar la idolatria, una acusació que harmonitza amb el Talmud i, al mateix temps, justifica l'execució legalment.²¹⁵

8.D.III. EXEGESI BÍBLICA: RELACIÓ AMB IBN HAZM I XELOMÓ BEN ADRET

Atès que l'Antic Testament no forma part del cànon islàmic, és comprensible que la polèmica musulmana contra el judaisme no es basi, com la polèmica cristiana, en l'exegesi «correcta» de la Bíblia hebrea, sinó en l'afirmació que el text preservat pel judaisme no és idèntic al text revelat a Moisès. Es tractaria, en canvi, d'un text fruit de corrupcions posteriors més o menys intencionals. Tanmateix, la versió corrupta del missatge diví finalment devia haver estat abrogada per l'Alcorà. Aquesta idea fou plantejada per un teòleg musulmà cordovès, Ibn Hazm, en el segle XI, en la seva obra *Izhār tabdil al-yahud wa'l-naṣāra lil-taurāt wa'l-indjil* («Exposició de les alteracions fetes per jueus i cristians a la Torà i a l'Evangel»).²¹⁶

Segons Theodore Pulcini, els arguments d'Ibn Hazm contra la Torà i altres textos jueus s'articulen entorn de tres eixos principals.²¹⁷ El primer, és una crítica de caire moral: els textos jueus, incloent-hi la Torà, diuen coses no apropiades respecte a Déu i als profetes. L'islam proclama que els profetes són immunes d'error i lliures de pecat. La Torà, en canvi,

²¹⁵ Cf. § 10.

²¹⁶ Vegeu l'article de MARTIN JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain: Biblical interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh ibn Adret, and Shim'on ben Šemaḥ Duran».

²¹⁷ THEODORE PULCINI, *Exegesis as polemical discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, pp. 57-95.

ens parla de l'incest comès per Lot i Abraham;²¹⁸ David i Salomó descendeixen de l'adulteri de Judà i Tamar;²¹⁹ David mateix és un adúlter;²²⁰ Aaron ajuda a construir el vedell d'or,²²¹ etc. La Torà conté clares blasfèmies contra Déu: l'Etern canvia d'opinió respecte a coses que vol fer;²²² sembla oblidar el nou nom que ha donat a Jacob;²²³ és comparat a un home embriac quan es desperta,²²⁴ etc. El segon eix se centra en la refutació d'errades respecte als fets, cronologia i inconsistència del text. Per exemple, les edats dels personatges bíblics no quadren;²²⁵ les dates i nombre d'anys que els israelites varen estar-se a Egipte són inconsistents; les genealogies contenen dades contradictòries; les benediccions de Jacob als seus fills prediuen fets contraris a la història posterior;²²⁶ el text conté múltiples errades geogràfiques;²²⁷ les contradiccions internes del text són nombroses;²²⁸ està ple de coses impossibles i absurdes;²²⁹ els antropomorfismes de Déu són aberrants; etc. El tercer eix és el més rellevant: el procés de transmissió de les Escripures jueves al llarg de la història ha permès que s'hi introdueixin innombrables canvis i manipulacions. Els jueus no han estat fidels a l'Escriptura i l'han abandonada en diverses ocasions. Per a Ibn Hazm, és molt dubtós que un poble dispersat i sotmès hagi pogut mai mantenir la Torà sense alteracions.²³⁰

²¹⁸ Gn 19,30ss; Gn 20,12.

²¹⁹ Gn 38.

²²⁰ 2Sa 11,12.

²²¹ Ex 32. Recordem que, per a l'islam, tots aquests personatges són profetes i bons musulmans *avant la lettre*.

²²² Ex 32,10-14.

²²³ En 32,28 comparat amb Ex 19,3.

²²⁴ Sl 78,65.

²²⁵ Gn 5,32; 7,6; 11,10. Si comparem els versets, hi ha un desfasament de dos anys en l'edat de Noè.

²²⁶ Els càlculs són massa elaborats per a donar-ne detalls aquí.

²²⁷ Els rius que voregen el paradís a Gn 2,10-15 es troben a llocs distants i no tenen una font comú. El Guihon no existeix i a Havilà no s'hi produeixen perles.

²²⁸ Per exemple, si fem el còmput d'anys de la vida de Noè i de Matusalem, resultaria que Matusalem encara seria viu quan Noè puja a l'arca, però no se l'esmenta. Naturalment, també hauria sobreviscut el diluvi. Els dotze fills de Jacob varen néixer a Padan-Aram segons Gn 35,23-26, però Benjamí va néixer a Betlem segons Gn 35,19 i Mi 5,2.

²²⁹ El nombre de soldats del regne de David, extrapolats al nombre de població total, farien impossible que tanta gent residís en una àrea tan petita; en un terreny tan petit com el que delimita Js 13-19 no hi caben les quatre-centes ciutats esmentades. L'absurd s'estén a les agadàs talmúdiques i midràixiques com el viatge de Neftalí en què cobrí en una hora la distància que hauria portat vint dies (GnR 19,17), o el fill de Dina transportat fins a Josep en el bec d'una àguila (Pirqué de R. Eliezer 38, amb variacions).

²³⁰ L'argument és molt elaborat. Ibn Hazm reconstrueix la història jueva i especula quines possibilitats hi ha que la Torà es quedés sense dignes custodis en cada època. Al llarg de la història dels jueus hi ha hagut nombroses apostasies generalitzades i hi hauria evidència que la Torà estava perduda o amagada.

Certament, alguns polemistes jueus residents en territoris musulmans ja havien criticat la posició islàmica respecte a la interpretació bíblica.²³¹ Ara bé, potser per la seva situació social, cap d'aquests autors no havia endegat una crítica directa a l'Alcorà. Aquesta crítica directa no vindrà fins a Xelomó ben Adret i el seu *Maamar al Ixmael*.²³² Adret, val a dir, viu en un context cristià i no té les limitacions que hem esmentat. Més sorprenent resulta l'actitud de Duran a *Qéixet u-maguén*: per molt que rabí Duran havia nascut en un país cristià, en el moment d'escriure aquesta obra residia entre musulmans i, a més, ostentava una posició de poder en la comunitat jueva. En aquest sentit, l'obra presenta una notable innovació, atès que Duran té accés directe a les fonts musulmanes i viu al bell mig d'una societat islàmica, conscient tant de la religió oficial com de les supersticions de la religió popular.²³³

En el *Maamar al Ixmael* Adret presenta, fil per randa, una resposta a Ibn Hazm, que probablement era l'«Ixmael» que l'autor pretén refutar.²³⁴ Adret dedica bona part de l'obra a rebatre la idea que la Torà hagi estat manipulada. Tot recollint les acusacions d'Ibn Hazm sobre la patent immoralitat dels personatges bíblics, Adret argumenta que si hi hagués hagut una voluntat manipuladora, amb tota lògica els censors haurien esborrat passatges que no els afavorien.²³⁵ Posteriorment, l'autor dedica la seva atenció a la idea de la nova revelació i

²³¹ Destaquem la figura de Saàdia Gaon, que critica l'abrogació de la Torà en els capítols 6 i 7 de *Emunot ve-deot*. Trobem actituds semblants al caraïta Ya'aqub al-Qirqisani, Xemuel ben Hofni, Yehudà ha-Leví i Maimònides. Vegeu el *Kuzari* 1,6-7 i l'*Epístola als jueus del Iemen* de Maimònides.

²³² XELOMÓ BEN AVRAHAM IBN ADRET, *Maamar al Ixmael*, Spring Valley, NY: Orot, 2008.

²³³ Rabí Duran esmenta la pràctica d'adornar les verges mortes perquè esdevinguin núvies de Mahoma (§ 87). L'estranya història de Mahoma tornant al món en forma de cabra i els musulmans atansant-se-li en forma de puces (també en el § 87) és probablement també fruit de la religiositat popular.

²³⁴ Entre tots dos autors hi ha dos segles de diferència. Segons Jacobs, és clar que Adret parlava de l'obra de Ibn Hazm perquè Ixmael «havia escrit sobre les religions,» cosa que quadra amb el plantejament d'*Izhār tabdil al-yahud wa'l-našāra lil-taurāt wa'l-indjil*. Això no obstant, Jacobs també pensa que l'ús de l'epítet «el boig» (títol que els polemistes normalment donen a Mahoma) prova que Adret no tenia l'obra de Ibn Hazm davant, i ni tan sols sabia a qui estava replicant. Vegeu MARTIN JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain: Biblical interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh ibn Adret, and Shim'on ben Šemaḥ Duran», pp. 41-42.

²³⁵ David, argumenta Adret, devia haver intentat suprimir les històries de Lot i les seves filles o la de Judà i Tamar a fi d'evitar que aquestes relacions dubtoses formessin part de la seva genealogia. *Maamar*, ed. Perles p. 9, citat per JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain», p. 45.

l'abrogació de la Torà, discurs en què Jacobs encertadament veu ecos de la polèmica judeocristiana.²³⁶

L'argument de Martin Jacobs és que, malgrat ser una contestació a les acusacions d'Ibn Hazm, els raonaments de Duran i Adret no constitueixen una crítica directa, sinó que estarien basats en una hipotètica resposta cristiana a Ibn Hazm.²³⁷ Duran devia haver tingut accés a Ibn Hazm només a través del sedàs d'aquesta resposta cristiana. En la nostra opinió, Jacobs no arriba a provar la seva teoria, ni molt menys que Duran tingui present l'obra d'Adret a l'hora d'escriure *Qéixet u-maguén*. L'enfocament d'Adret i el de Duran són força diferents: mentre Adret rebutja les acusacions d'Ibn Hazm detalladament, Duran més aviat les fa servir com un esquema per a la seva pròpia crítica a l'islam.

Certament, existeix un bon nombre d'arguments paral·lels entre Adret i Duran. Ambdós rebutgen la idea de la manipulació de la Torà en termes molt similars:

També hi ha escrit a l'Alcorà que els jueus posseeixen una Torà i que conté les lleis de Déu. Si els jueus l'han alterada, no ho diu. Després de Mahoma no ha estat canviada tampoc, perquè tant els jueus com els cristians ja la tenien en el seu poder, i s'odiaven l'un a l'altre, o sigui que com podrien posar-s'hi d'acord aquests dos pobles enemistats i estesos per tot el món? (*Qéixet* § 60)

Si algú proclamés que tot això fou afegit al llibre de la Torà [...] després de la destrucció del [primer] Temple, qualsevol persona raonable i qualsevol que tingui un cervell al cap raonarien i es demanarien si és possible reunir tots els llibres de la Torà que estan en possessió dels jueus [...] i alterar-los de la mateixa manera, sense que n'escapés un que romangués diferent dels altres en un assumpte o fins i tot en una sola paraula. [...] Fins i tot els cristians, que precediren la nació musulmana i que ens qüestionen a nosaltres fins al més mínim detall, [...] (no han trobat evidència d'aquesta manipulació). Si aquest fos el cas, indubtablement ells ho haurien descobert (*Maamar*, ed. Perles p.2).²³⁸

²³⁶ JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain», p. 51.

²³⁷ Els arguments no són gaire convincents: a més dels detalls esmentats, Jacobs dubta que Adret sabés gens d'àrab i que Duran conegués suficientment aquest idioma. L'autor creu que l'obra de Duran i d'Adret és «just one example of a multilingual polemical genre rooted in the specific cultural milieu of Medieval Spain, a genre that always involved three traditions: Judaism, Islam, and Christianity.» Ens sorprèn aquesta generalització sobre el gènere de polèmica, tret que consideréssim Anselm Turmeda o Ramon Llull com les figures centrals d'aquest gènere i obviéssim l'extensa literatura polèmica cristiana únicament antijueva. MARTIN JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain: Biblical interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh ibn Adret, and Shim'on ben Semah Duran», pp. 12.

²³⁸ Citat per MARTIN JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain», p. 46.

La diferència entre totes dues obres resideix, com diem, en el plantejament. Adret rebut sistemàticament els arguments d'Ibn Hazm, cosa que prova un alt grau de dependència entre tots dos. Per exemple, heus ací un breu esquema del *Maamar*: refutació de l'acusació sobre les històries de Lot, Judà i Tamar; refutació de manipulació de les genealogies; més reflexions sobre Lot, Judà i Tamar; refutació que la Torà sigui una manipulació de l'època d'Esdras; diferències entre la Torà de Moisès i les lleis noàhides;²³⁹ Abraham, Jacob i Noè no són profetes; Moisès no contradiu allò que varen rebre els patriarques i els profetes no contradiuen allò que rebé Moisès; contra l'oblit i recuperació de la Torà al llarg de la història; per què l'ordre de pregàries va canviar a l'exili; la llei oral no va en contra de la llei escrita; Déu no canvia i la Torà no caduca.

Duran, en canvi, mostra una possible dependència directa d'Ibn Hazm però no d'Adret, atès que rabí Ximon ben Tsémah fa servir els arguments musulmans per a atacar l'Alcorà i només ocasionalment en defensa la Torà.²⁴⁰ Tornem als tres eixos de l'argumentació d'Ibn Hazm exposats per Pulcini i veiem com Duran els fa servir com a armes contra l'Alcorà. El primer eix d'Ibn Hazm, de caire moral, argumenta que la Torà diu coses no apropiades respecte a Déu i als profetes. Duran contraataca analitzant l'antropomorfisme, materialitat i localitat de la imatge alcorànica de Déu (§ 74-79). Ibn Hazm s'exclama de la depravació moral que la Bíblia ocasionalment atribueix als seus personatges. Duran contraataca parlant de la depravació de la societat musulmana (§ 66; 72) i de la ignorància i errades de Mahoma (§ 93). El segon eix d'Ibn Hazm se centra en les errades històriques i geogràfiques de la Bíblia.

²³⁹ Els teòlegs musulmans oposen ambdues i diuen que les lleis noàhiques són més acostades a la Torà original incorrupta.

²⁴⁰ Duran defensa l'antropomorfisme diví de la Torà adduint el següent: «Malgrat que la nostra santa i perfecta Torà, de manera al·legòrica i metafòrica, parli de Déu amb imatges corpòries, això es deu a la limitació del llenguatge, perquè els éssers corporis com nosaltres no entenen més que imatges corpòries. La pròpia Torà ens ha donat la vertadera arrel d'això: que només parla en aquests termes a fi que l'entenguem, adreçant-se a aquells qui no han assolit el coneixement» (§ 74).

Duran contraataca assenyalant els anacronismes de l'Alcorà i els detalls que contradiuen la «veritat històrica» reflectida a la Torà (§ 60-61). El tercer eix d'Ibn Hazm tracta de la imperfecció de la Torà i de la manca de cohesió del text. Duran contraataca parlant de les contradiccions de l'Alcorà (§ 68), de l'obscuritat i desordre del text (§ 93) i de la seva imperfecció (§ 66). A l'argument d'Ibn Hazm que els rabins varen canviar els manaments divins arbitràriament i inventaren noves regles, Duran replica que Mahoma copià preceptes bíblics però els canvià, tot creant les seves regles sobre dejunis, festes i pregàries (§ 71).²⁴¹

Un altre possible prova de relació directa entre Duran i Ibn Hazm és la citació que Duran fa d'un *hadith* que comenta un passatge alcorànic respecte als poders curatius de la mel, cosa que per a Ximon Duran només és una prova més de l'absurditat de l'Alcorà.²⁴² Quan Ibn Hazm escriu la seva segona refutació a Xemuel ha-Naguid, està replicant un argument atribuït a l'autor jueu que, pel que sembla, se'n riu del mateix passatge alcorànic. Fins on hem pogut comprovar, aquest argument no es troba en el *Maamar*.²⁴³

8.D.IV. *EMUNÀ*: RELACIÓ AMB MAIMÒNIDES I ABRAVANEL

El concepte d'*emunà* ('fe' o 'creença') ocupa un lloc força central en la filosofia de Duran i resulta crucial per a comprendre la manera en què l'autor avalua l'autenticitat del cristianisme i l'islam a *Qéixet u-maguén*.

²⁴¹ És molt possible que Duran basi el seu concepte de l'islam com a còpia defectuosa del judaisme en Maimònides. Vegeu *Iguéret Teiman*, ed. Halkin, pp. 14-16; MARTIN JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain», p. 53

²⁴² Vegeu § 93. Es tracta del *hadith* narrat per Abu Said al Sahih Bukhari, llibre 71, *hadith* 614. Està relacionat amb Q 16,69.

²⁴³ Aquesta segona refutació d'Ibn Hazm, posterior i més curta que *Kitab al Fisal*, rebut l'argument de Xemuel que l'Alcorà no té raó: la mel no ho cura tot; més aviat fa que els malalts de vesícula i de febres empitjorin. Ibn Hazm li replica que Isaïes va administrar mel a Ezequies per a guarir-lo (2Re 20,7). Vegeu també MOSHE PERLMANN, «The medieval polemics between Islam and Judaism», p. 109.

En el marc de la filosofia jueva, els segles XIII i XIV representen un moment de grans canvis i de transició. Tot i que la *Guia* de Maimònides continua marcant la pauta del discurs filosòfic, assistim a una eclosió de traduccions hebrees de filòsofs aristotèlics àrabs i a una encara tímida entrada de la filosofia escolàstica en el discurs filosòfic jueu, que estava aleshores encara assentant el seu vocabulari. El propi concepte d'*emunà* sofreix una notable evolució. En hebreu bíblic i rabínic té una forta connotació de confiança i acceptació. Quan arriba el segle XII, a manca de terminologia hebrea adient, els traductors d'escrits filosòfics àrabs faran servir el terme *emunà* com a equivalent de l'àrab *i'tiqād* ('creença' o 'convicció'). A final del segle XIV, l'entrada de l'escolasticisme fa que *emunà* s'impregni del sentit addicional de *fides*, com ocorre en la diatriba entre fe i raó.²⁴⁴

Per a Maimònides, *emunà* / *i'tiqād* és «la noció que hom concep dins l'ànima quan afirmem que una cosa és, de fet, tal com ha estat representada».²⁴⁵ Les creences, emperò, poden ser dubtoses o segures, vertaderes o falses, racionals o tradicionals. Les creences segures només poden venir de proves racionals. Una creença que hom accepta simplement en virtut de l'autoritat de la tradició no és segura. Els no-filòsofs poden tenir creences vertaderes respecte a Déu, però no són creences segures. No són, per a Maimònides, creences totalment mancades de valor cognitiu: ofereixen als no-filòsofs creences tradicionals i un concepte de Déu indistint, però necessari per a la salvació de l'ànima.

La gran influència d'Averrois farà que la distinció maimonidiana entre creences racionals i tradicionals es vegi desplaçada a favor de la distinció aristotèlica entre coneixement (*yedià*) i opinió vertadera (*mahxavà amitit*), si més no en els filòsofs jueus provençals com Narboni i Ibn Kaspi. A fi que la persona assoleixi la immortalitat i providència divina, és

²⁴⁴ C. H. MANEKIN, «Hebrew philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries: an overview», pp. 353-354.

²⁴⁵ MAIMÒNIDES, *The guide of the perplexed* (ed. Pines), p. 111 [I.50].

imprescindible que posseeixi coneixement. Les masses poden tenir opinions vertaderes sobre Déu, però això no els garanteix la immortalitat perquè estan mancades de l'esmentat coneixement. Guersònides conclou que, atès que tot coneixement real ha d'incloure l'explicació racional del subjecte, la profecia només constitueix coneixement teòric i el profeta no es pot reclamar superior al filòsof. Tot i així, tant Guersònides com Narboni admeten que n'hi ha prou amb el coneixement teòric per a assolir la felicitat i la immortalitat.²⁴⁶

Segons Charles Manekin, les aproximacions al concepte d'*emunà* en els filòsofs jueus dels segles XIII i XIV es poden dividir en tres grups: una aproximació cognitiva que afirma que l'*emunà* no és volitiva i, per tant, en devalua el significat religiós;²⁴⁷ una aproximació quasicognitiva que considera l'*emunà* com a volitiva i de gran significat religiós;²⁴⁸ i una aproximació quasicognitiva que considera l'*emunà* superior al coneixement racional, encara que no sigui volitiva.²⁴⁹ Ximon ben Tsémah Duran pertany a aquest darrer grup de filòsofs.

Com sabem, sigui reconeixent-lo o sigui criticant-lo, la figura d'Averrois exercí molta influència en la filosofia de Duran²⁵⁰ i definitivament deixa petjada en la seva concepció de fe i creença. A més, els conceptes d'*emunà* de Duran, Albo i Abravanel tenen diversos punts en comú: tots tres autors entenen que *emunà* és una convicció que quelcom és vertader i segur i

²⁴⁶ GUERSÒNIDES, *Milhemot ha-Xem*, I.12-13, II.4, citats per CHARLES MANEKIN, «Hebrew philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries», pp. 354-355, 374

²⁴⁷ Per a Hasday Cresques, per exemple, creure no és un acte volitiu. Atès que la retribució només s'aplica a actes voluntaris, hom no pot ser castigat o recompensat pel mer fet de tenir creences determinades. El mer coneixement tampoc no atorga la immortalitat. HASDAY CRESQUES, *Or Adonai*, 2.5.5 (ed. Fisher, pp. 219-223).

²⁴⁸ Abraham ben Shem Tov Bibago (nascut a Saragossa en 1446), creu que l'*emunà* per si mateixa té significat religiós i és superior al coneixement racional perquè la base del judaisme resideix en l'acceptació de veritats divines racionalment indeterminables.

²⁴⁹ CHARLES MANEKIN, «Hebrew philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries», pp.355-358.

²⁵⁰ Per exemple, l'autor analitza a fons la filosofia d'Averrois i el seu enfortament amb Avicenna al llarg de la part islàmica de *Qéixet u-maguén*. La crítica és, en ocasions, ferotge: «Aquest neci d'Ibn Rushd atorga existència a allò que no existeix i fa que Aquell, l'existència del qual és indiscutible, estigui mancat d'existència. En tot això queden clares les mancances de l'Alcorà, que conté ensenyaments embullats i contraris a la lògica i que, si l'interpretessin d'acord a la lògica, perdria tota la seva forma original» (§ 78).

que aquesta certesa no deriva ni de les demostracions empíriques ni de les categories aristotèliques de coneixement. Per a tots tres, el coneixement racional és inferior a l'*emunà*²⁵¹ i l'aproximació aristotèlica no és adequada per a comprendre el concepte bíblic de fe. Albo defineix *emunà* com a «una ferma concepció de quelcom en la ment, de manera que la ment simplement és incapaç d'imaginar allò oposat, fins i tot si no pot oferir-ne proves».²⁵²

Ximon Duran accepta les creences com a veritats en virtut dels miracles o en virtut de una tradició fidedigna d'allò miraculós que estableix aquestes *emunot* fermament en l'ànima. Tampoc no ens calen raonaments filosòfics, tot i que aquests resulten útils per a fomentar el penediment d'aquells qui estan equivocats.

Malgrat que en la nostra fe no necessitem proves ni miracles, tret del que la Torà ens explica respecte a la sortida d'Egipte i la creació del món, així i tot, amb la finalitat de fer que els heretges es penedissin, Maimònides vingué a provar l'existència de Déu amb raonaments filosòfics.²⁵³

Això no obstant, Duran no margina el camí de l'elucubració lògica per a assolir el coneixement. Més aviat es tracta de dos camins que porten al mateix lloc. És interessant entendre com Duran planteja la introducció de *Maguén avot*.²⁵⁴ Per a l'autor, Déu ha atorgat a l'ésser humà la capacitat d'arribar a la saviesa per simple deducció, sense l'ajuda d'un mestre. Tot i així, la persona necessita dos requisits per a assolir el coneixement: que vulgui cercar la saviesa i que Déu el guiï pel camí recte. Duran constata que hi ha persones

²⁵¹ Isaac Arama arriba a afirmar que l'*emunà* és no només superior al coneixement racional, sinó que, a més, aquesta fe sovint contradiu la raó. És possible que aquest concepte rebés influències del *Kuzarí*, que eleva la revelació (coneixement tradicional) per sobre del raonament filosòfic.

²⁵² ALBO, *Sefer ha-iqarim*, 1.19 (p. 65 ed. HUSIK), citat per CHARLES MANEKIN, «Hebrew philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries», pp. 356, 374.

²⁵³ DURAN, *Séfer Maguén Avot*, [llibre I] p. 28.

²⁵⁴ DURAN, *Séfer Maguén Avot*, pp. 12ss.

més ben disposades que altres i que assoleixen el coneixement més ràpidament. A partir d'aquí estableix tres graus de consecució: (1) la persona que comença a investigar sense l'ajuda divina, però cau en la trampa de la materialitat i mai no completa el coneixement; (2) la persona que completa la seva investigació sense deixar-se seduir per aquesta materialitat o *toar ha-gaxmiüt*; (3) la persona que ja tenia bona disposició, però que a més rep il·luminació divina i assoleix el coneixement abans que els de la categoria anterior. Adam és un representant del primer grup de persones.²⁵⁵ L'exemple de la segona categoria és Abraham que, a través de la seva deducció, arribà a conèixer i complir tota la Torà *avant la lettre*, fins i tot els manaments rabínics.²⁵⁶ L'exemple de la tercera categoria és Moisès, que amb un temps curt arribà a la mateixa il·luminació d'Abraham perquè Déu li ho va revelar directament. Allò que ell rebé per revelació completà allò que els altres havien deduït. Tot i així, Moisès incrementà el valor de la revelació a través de la seva pròpia investigació deductiva.

De tot això es dedueix que les persones de verdadera Torà assoleixen el mateix coneixement que les persones que fan servir lògica deductiva (אנשי המחקר) i no necessiten passar pels mateixos camins, perquè allò que han rebut (הקבלה) els és suficient. Atès que el Sant, beneït sigui, volia donar mèrit a Israel, els donà la perfecta Torà, a fi que assolissin el coneixement en ella, uns coneixements vertaders (דעות אמיתות) amb l'ajuda de Déu, fins i tot els nens petits. Si hom ho hagués deixat a mercè de la deducció lògica, la major part de la gent moriria mancada de plenitud de saviesa [...] sense saber si hi ha Déu o no.²⁵⁷

A continuació, rabí Duran intenta harmonitzar la seva presentació amb les idees d'Averrois, qui declara que, si realment hi ha gent que rep coneixement directe de Déu sense especulació intel·lectual, hom els hauria de considerar àngels i no humans. Aleshores, Duran equipara l'«intel·lecte sant» d'Ibn Rushd amb Abraham, i el seu «esperit sant» amb Moisès, afegint que determinades persones «han rebut creences vertaderes sense haver de aplicar la deducció,

²⁵⁵ Aquí Duran fa un llarg incís i ataca les imatges cabalístiques sobre la immensa talla d'Adam, dient que només són metàfores exagerades per a revelar el seu grau de saviesa.

²⁵⁶ Segons Duran, emperò, el coneixement d'Abraham era imperfecte perquè atribuïa massa poder als astres.

²⁵⁷ DURAN, *Séfer Maguén Avot*, pp. 17-18.

perquè els va bastar el despertar místic i la profecia».²⁵⁸ Per a rabí Ximon, Guersònides s'equivoca quan diu que un profeta no pot rebre una profecia que contradigui la lògica dels ensenyaments anteriors, i que la profecia rebuda forçosament ha de quadrar amb allò que els savis han deduït lògicament. En cas contrari, segons Guersònides, l'objecte de la profecia pot ser qualificat de «pensament» o «idea», però no de «coneixement». L'argument de Duran contra aquest postular és que hi ha hagut revelacions en somnis que han estat encertades malgrat ser innovadores. La persona que rep una revelació només sap allò que ha rebut, no en sap les raons ni la lògica, però això no desqualifica el coneixement rebut.

Finalment, Duran dedica molt d'espai a defensar la validesa del coneixement rebut per tradició, particularment per mitjà dels miracles, tant aquells que hom experimenta directament com aquells que ens han comunicat per tradició. Així per exemple, el miracle de la creació té implicacions lògiques que proven l'existència de Déu. Igualment, ens revela la institució del dissabte. El mateix ocorre amb els miracles de l'Èxode. Com diu l'autor, «un miracle no és res més que quelcom que fa la persona que l'analitza se n'adoni que és un fet innegable».²⁵⁹ Aquesta mateixa idea apareix a Abravanel, tot i que aquest pensador apunta que les creences o *emunot*, per molt que siguin segures i veritables, són quelcom molt diferent al coneixement i l'opinió.²⁶⁰

Quan Duran enfronta l'anàlisi de les creences cristianes i musulmanes, no té cap dubte que els creients d'aquests dos grups són herètics. Per començar, totes dues religions es basen en el supòsit que la Torà ha caducat i ha estat substituïda per una nova revelació. L'eternitat i immutabilitat de la Torà és un dels principis fonamentals del judaisme en la sistematització

²⁵⁸ DURAN, *Séfer Maguén Avot*, p. 18.

²⁵⁹ DURAN, *Séfer Maguén Avot*, pp. 19-20.

²⁶⁰ CHARLES MANEKIN, «Hebrew philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries», pp. 356, 374

de rabí Duran.²⁶¹ No oblidem que *Qéixet u-maguén* s'inscriu dins un capítol de *Maguén avot* íntegrament dedicat a discutir l'eternitat de la Torà.

Si els miracles de la tradició jueva representaven un paper important a l'hora de delimitar l'autenticitat d'una creença rebuda, en el cas de cristians i musulmans, els fets miraculosos no poden provar res:

Les seves proves són en va, perquè com podia Mahoma provar davant d'ells que era un profeta? Fins i tot si, com ells creuen erròniament, Mahoma feia miracles, aquests poden ser obra de la màgia. I si ho volgués provar predient el futur —com també creuen en el seu error— podria tractar-se d'un simple endevinaire o astròleg. A més, fins i tot si es provés que era un profeta, la seva profecia no prova que fos un enviat diví per portar una nova Torà (§ 63).

Allò que va fer que els cristians erròniament atribuïssin la divinitat a Jesús foren els seus actes extraordinaris. Els jueus deien que feia miracles pel poder de Baalzebul, i ells deien que els feia pel poder de Déu. Fins i tot en aquest darrer cas, no implicava que fos Déu, perquè també els profetes varen ressuscitar morts i guarir leprosos. Els jueus volien comprovar si Jesús feia miracles gràcies a la màgia o al poder diví, i per tant el condemnaren a mort, amb el propòsit d'esbrinar si les seves paraules eren veritables (§ 22).

En el fons, Duran és plenament conscient que un llibre revelat no és un tractat filosòfic i que intentar aportar proves lògiques de la revelació és un exercici fútil:

A fi de transmetre'ls creences veritables, l'Alcorà les presenta de manera analítica, com si fos un llibre filosòfic. [...] Quan parla de la unitat de Déu ho fa des del punt de vista lògic [...] Així s'expressa l'Alcorà: es tracta de especulació filosòfica, no de missatge profètic, perquè els filòsofs arriben a aquestes conclusions mitjançant el raonament analític. Això no és útil per a les masses, que no saben de mètodes lògics. En canvi, la nostra santa Torà és diferent, perquè de bon principi es va fer saber a tot el poble que Déu és un, com està escrit: «se t'ha mostrat clarament que l'Etern és Déu, [...] t'ho ha fet sentir des del cel» (§ 90).

²⁶¹ Vegeu la secció 4.A del present treball.

9. CREDIBILITAT ATORGADA PER DURAN A LES FONTS

Podríem afirmar que la literatura de polèmica —particularment la judeocristiana— és un camp de batalla en el qual polemistes d'ambdós bàndols sovint han fet servir com a armes certs textos que cauen a les fronteres d'allò que considerem canònic i universalment acceptat en el si d'una religió. Enfrontat a una acusació basada en un text agàdic, l'apologeta jueu pot optar per treure-li importància com a no vinculant o per mirar d'harmonitzar les diverses fonts a fi i efecte de reconstruir la seva veritat i intentar que el text no en surti malparat. A continuació veurem quina és l'actitud de Ximon ben Tsémah Duran davant les fonts postbíbliques.

9.A. CREDIBILITAT DELS RELATS TALMÚDICS SOBRE JESÚS I MARIA

En molts casos, Duran exhibeix un cert grau de *naïveté* a l'hora d'harmonitzar textos que són una mica contradictoris. Un cop establert que el Jesús «al qual adoren els romans [...] no és altre que el Jesús de Natzaret esmentat en el Talmud» (§ 7), rabí Duran comença a comparar els relats talmúdics sobre Jesús i Maria amb allò que diu el Nou Testament. En la seva opinió, en general el relat talmúdic representa la veritat i els cristians n'han confós els detalls o els han recollit malament en l'evangeli.

Al mateix capítol *Nigmar ha-Din*, els nostres savis, de beneïda memòria, diuen que es va anunciar públicament, amb quaranta dies d'avançada, que Jesús seria ajusticiat, i que si algú podia donar testimoni de la seva innocència, que ho fes saber. D'això en queda un romanent en

el costum cristià d'abstenir-se abans de Pasqua, no menjant cap producte animal, com carn, formatge i ous. La seva abstinència comença a l'hora novena del dia, perquè la crucifixió ocorregué en aquella hora. Els cristians anomenen aquells dies «quaresma», tot i que ells en això es confonen, perquè la paraula vol dir «proclamació dels quaranta dies». No obstant això, ells s'embullen perquè no es tractava més que de quaranta dies, mentre que ells en dejunen quaranta-nou (§ 9).

Fins i tot en aquest assumpte els cristians estan confosos, perquè d'acord amb els nostres savis de beneïda memòria, Jesús no es va presentar com a Déu, sinó que va plantar un maó a terra i es va prostrar a adorar-lo. També va persuadir molts jueus que adressin Mercuri, com trobem en els capítols *Pereq Héleq* i *Eglà Arufà*. En l'evangeli, en canvi, no s'esmenta res d'això, excepte que deia ser fill de Déu (§ 10).

En alguns punts, el relat talmúdic concorda amb l'evangeli i Duran ens ho fa notar. Així, l'acusació que Jesús practicava la màgia apareix tant en el Talmud com en les acusacions dels jueus a Jesús en l'evangeli:²⁶²

La referència que trobem en la literatura rabínica respecte a això es troba en el capítol *Ha-Boné*: «Rabí Elièzer va dir als savis que el fill de Satadà havia portat les arts màgiques d'Egipte. El fill de Satadà va tatuar les lletres en la seva pròpia carn i li varen dir que estava boig». Això concorda amb el que diu l'evangeli en diversos detalls: primer, la seva vinguda d'Egipte concorda amb el que està escrit en el capítol *Héleq*, que Jesús anà a Egipte amb Josuè, fill de Perahià, el seu mestre; segon, en el que n'opinava la gent, que feia màgia pel poder de Baalzebul; i tercer, que estava boig i posseït per un dimoni (§ 13).

És curiós que de vegades Duran fa servir una citació del Nou Testament per a aclarir una contradicció entre dos textos talmúdics. Així, quan l'autor intenta esbrinar si el fill de Satadà és el fill de Panderà i si ambdós són Jesús, escriu:

En una altra pàgina del Talmud de Jerusalem diu que Jacob era un heretge que murmurava un encanteri en nom de Jesús, fill de Panderà. Això concorda amb el que diu l'evangeli, que en el seu nom «faran fora dimonis, agafaran serps amb les mans, i si algú beu un verí mortal no li farà mal, i imposaran les mans als malalts i seran guarits». Sembla ser que aquest Jacob de Sekanià no havia vist mai Jesús, però hi creia. Arran de tot això, veiem que el fill de Satadà és el fill de Panderà, i és el mateix Jesús de Nazaret del qual parlaren els nostres savis, de beneïda memòria, cosa que concorda amb l'evangeli. Igualment sembla que la seva mare es deia Miryam (§ 15).

²⁶² Vegeu § 10. Sanhedrín 107b, Sota 47a; Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15. respectivament.

Més complicat resulta establir la identitat de Maria a partir dels escrits talmúdics únicament. Xabbat 104b anomena Jesús «fill de Satadà» (cf. 13). Duran accepta que Satadà és la Maria evangèlica, però també presenta el problema de les dues maries talmúdiques: Miryam Magdala Nexayà (que ell identifica com la mare de Jesús) i Miryam Magdala Dardaqué.²⁶³ La història de l'adulteri de Maria amb Panderà també és acceptat per Duran fil per randa (§ 15).

9.B. CREDIBILITAT DEL MIDRAIX

L'autoritat de la literatura midràixica agàdica per a establir principis de la fe jueva era un tema especialment controvertit en l'època de Duran. No debades, un punt clau de la disputa maimonidiana fou el paper de *l'agadà* en el judaisme: els racionalistes maimonidians consideraven les històries agàdiques com a poc sofisticades, demanaven els jueus que no hi creguessin literalment i intentaven interpretar-les de manera al·legòrica. El propi Maimònides pretenia explicar «tots els passatges difícils dels midraixos, el sentit extern dels quals contradiu manifestament la veritat i s'aparta d'allò intel·ligible».²⁶⁴ Considerava que «aquells qui accepten el simple sentit literal i no pensen que aquests ensenyaments continguin cap significat ocult» són totalment ignorants i imperfectes, «pobres en coneixement» que, quan expliquen els ensenyaments dels savis, «la gent que els escolta diu que aquesta pobre gent és boja i innoble».²⁶⁵ Els antimaimonidians —incloent-hi Salomó de Montpeller i Jonàs de

²⁶³ La primera apareix en Sanhedrín 67a i la segona en Haguigà 4b. Duran discuteix el tema en detall en el § 14.

²⁶⁴ *Moré nebukhim*, introducció (edició de PINES, 1963, p. 9). Citat per ISADORE TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides*, pp. 111-112

²⁶⁵ *Peruix ha-mixnayot*, Sanhedrín cap. 10. Citat per ISADORE TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides*, pp. 385-386.

Girona— replicaven dient que aquest qüestionament posava en perill la cadena de la tradició i que calia creure en els textos agàdics, fins i tot en aquells més antropomòrfics.²⁶⁶

Una de les principals estratègies de Pau Cristià en la disputa de Barcelona fou evitar parlar de Jesús en particular, centrar la discussió en el messies jueu, i a partir d'allà intentar provar que les agadàs rabíniques demostraven que el messies jueu ja ha vingut i que, per tant, l'esperança messiànica jueva és fútil. Pau Cristià sabia que l'halacà no recolzaria les seves declaracions, però l'agadà configurava un cos literari suficientment heterogeni per a trobar proves documentals adients.

Cal demanar-se per què Pau, que sabia que l'autoritat agàdica no era vinculant i universalment acceptada, decidí basar la seva discussió en aquests textos. Segons Martin Cohen,²⁶⁷ l'elecció estava motivada per la constatació que bona part de la doctrina teosòfica i teològica de Nahmànides i del seu cercle cabalístic es basava fortament en especulacions esotèriques sobre l'agadà. Quan Nahmànides intenta defensar-se de Pau Cristià tot negant la importància de l'agadà i dient que aquesta no és vinculant, probablement ho hem d'entendre com una estratègia i no com una declaració de conviccions.

Ximon ben Tsémah Duran, com hem vist, té una gran admiració pel racionalisme de Maimònides, però al mateix temps sembla ser un adepte de la literatura mística.²⁶⁸ En el *Qéixet u-maguén*, l'autor es fa ressò de l'ús que cristians i musulmans fan dels midraixos agàdics. Això no obstant, no presenta una actitud gaire clara respecte a l'autoritat de l'agadà.

²⁶⁶ Aquest dos rabins, juntament amb David ben Xaül, persuadiren els rabins del nord de França de prohibir l'estudi de la filosofia, particularment de la *Guia de perplexos* i el *Llibre del coneixement* del Mixné Torà. El ban fou contestat per una contraprohibició a Aragó, també el 1232. Nahmànides, més moderat, s'oposà a la prohibició d'Aragó i considerava que era impossible aplicar el ban dels francesos a la corona d'Aragó. Vegeu RAPHAEL JOSPE, *Jewish philosophy in the middle age*, pp. 551-563.

²⁶⁷ M. COHEN, «Reflections on the disputation of Barcelona», p. 168.

²⁶⁸ Vegeu el capítol 4.A del present treball.

En alguns casos, fragments de midraixos halàquics són aportats com a proves textuais de certs arguments, òbviament sense qüestionar-los. Se'ls dona autoritat rabínica i fins i tot exactitud històrica. Així, en el § 37, Cohèlet Rabbà és adduït com a context històric de l'època de Jesús. Heus ací tres exemples de l'ús de Duran del midraix halàquic. És clar que li atorga autoritat:

Els nostres savis, de beneïda memòria, ens n'advertiren en el midraix *yelamedenu*: «els manaments foren donats a fi de purificar els éssers creats»²⁶⁹ (§ 33).

I quan el midraix de Cohèlet diu que no hi haurà ni mèrit ni obligació, està referint-se a la justícia social, perquè està escrit: «així no hi haurà pobres enmig de tu»²⁷⁰ (§ 41).

Igualment (el sol) rep el nom de *héres*, perquè té la funció d'eixugar, com llegim en el Midraix Rabà quan es demana la raó per la qual el sol s'anomena així²⁷¹ (§ 49).

Més interessant és el tractament del midraix agàdic. L'actitud de Duran en aquest cas és poc categòrica, però deixa entreveure un grau autoritatiu menor en el seu tractament. En el següent fragment, Duran parla contra el mal ús del midraix agàdic per part dels cristians. Òbviament està al·ludint a algun polemista cristià²⁷² que intentava provar el messianisme de Jesús amb el midraix:

Igualment, (els cristians) varen malinterpretar una llegenda (הגדה) que es troba en el midraix de Lamentacions, que diu que el rei ungit va néixer el dia de la destrucció del Temple a Betlem, i que es deia Menahem; es va aixecar una tempesta que se'l va emportar al cel. Tot això contradiu les paraules dels cristians, perquè Jesús va néixer abans de la destrucció del Temple i no es deia Menahem, ni se'l van emportar els vents d'una tempesta, sinó que va ser lliurat a les autoritats israelites (§ 12).

L'argument és que Jesús no pot ser aquest Menahem. En tot cas, no està clar quin valor atorga Duran a la agadà sobre Menahem. Els cristians l'han mal interpretada, però és

²⁶⁹ Tanhumà Xeminí 8, p. 12-15. Vegeu també LvR 13,3.

²⁷⁰ Dt 15,4.

²⁷¹ Bereixit Rabbà 12,12.

²⁷² Arguments similars apareixen a la disputa de Barcelona, tot i que els midraixos citats són diferents. HYAM MACCOBY, *Judaism on Trial*, p. 110.

autoritativa? El context sembla dir-nos el contrari, perquè Duran no torna a parlar d'aquest passatge quan mira d'esbrinar la identitat i lloc de naixement messiès.

Quan Duran critica les creences musulmanes en el paradís i l'infern, tot ridiculitzant-ne la materialitat i absurditat, especula que tots aquests detalls estan inspirats en els midraixos jueus. Cal demanar-nos si, atès que les creences musulmanes són falses per a Duran, per extensió també el que diuen les agadàs midràixiques és erroni o, si més no, mancat d'autoritat teològica:

Tot això s'ho va apropiari Mahoma després de sentir el que deien els midraixos dels nostres savis, de beneïda memòria respecte al paradís i al Gehinnom (§ 84).

Almenys en un passatge de *Qéixet u-maguén* Ximon ben Tsémah Duran sembla atacar directament la credibilitat literal del midraix agàdic. Si el relat alcorànic sobre Nimrod és fals i inventat, però està agafat del midraix, què en resta de l'autoritat del relat midràixic?

La tercera qüestió és que, respecte a la creença que Déu existeix i que no n'hi ha cap d'altre, Mahoma aporta una evidència molt feble, perquè en la història de la disputa entre Abraham i Nimrod està escrit que Nimrod deia ser déu, i Abraham li va replicar: «Déu fa sortir el sol per l'orient; fes-lo sortir tu per l'occident».²⁷³ Aquesta frase llegendària (אמרת הגדיי) està agafada del midraix,²⁷⁴ i està ben lluny de representar una declaració de Déu. Ni tan sols li va passar pel cap mai a Nimrod, la follia del qual no arribà mai a aquest punt d'heretgia (§ 91).

En conclusió, Duran no sembla atorgar la mateixa autoritat al midraix agàdic que a l'halàquic i, certament, li dóna molta menys autenticitat que als escrits talmúdics no agàdics a l'hora d'establir tant creences com marcs històrics referencials.

²⁷³ Q.2,258.

²⁷⁴ Tanna de-Be Eliyahu Zuta 25.

10. SEQÜELES I INFLUÈNCIES POSTERIORS

10.A. MILHÉMET MITSVÀ DE XELOMÓ DURAN

La sort del *Milhémet mitsvà* ha estat lligada al *Qéixet u-maguén* des de la seva primera edició, ja que l'edició de 1790, feta a Liorna (Livorno), ja incloïa totes dues obres i representa l'edició prínceps d'ambdues. Es tracta d'una peça curta escrita pel fill de rabí Ximon ben Tsémah Duran, Xelomó ben Ximon Duran (ca. 1400-1467). Aparentment, Ximon Duran va autoritzar explícitament aquesta obra, ja que Xelomó formava part del *bet din* de Ximon. Escrita l'any 1437 o 1438,²⁷⁵ *Milhémet mitsvà* és una resposta a Jeroni de Santa Fe i els seus atacs contra el Talmud en la disputa de Tortosa. Jeroni argumentava que el Talmud contenia blasfèmies contra Jesús, provava que Jesús era el messies. Les històries talmúdiques afavorien la immoralitat. Xelomó Duran defensà el Talmud i contraatacà amb una crítica a la immoralitat regnant entre el clergat cristià.²⁷⁶

Quan els cristians ataquen el Talmud, per a l'autor, és com si ataquessin Jesús mateix.²⁷⁷ Xelomó Duran defensa les parts halàquiques del Talmud atacades per Jeroni de Santa Fe i, a més, explica diverses agadàs que l'apòstata també havia atacat. Així, l'autor crea una clara distinció entre l'autoritat de la Torà i la del midraix. Mentre que cal obeir la Torà, la creença en els continguts del midraix és opcional.²⁷⁸ Aquesta afirmació tenia la funció de rebatre l'argument cristià que el Talmud i els midraixos provaven que el messies ja havia vingut. El

²⁷⁵ Per tant, en els darrers cinc o sis anys de la vida de Ximon Duran, mort el 1444.

²⁷⁶ H. J. ZIMMELS, «Duran, Solomon ben Simeon», *Encyclopaedia Judaica*. Ed. M. BERENBAUM and F. SKOLNIK. 2nd ed. Vol. 6. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, p. 61.

²⁷⁷ *Milhémet mitsvà*, annexat a *Qéixet u-maguén*, Livorno 1790, pp. 28b-29a.

²⁷⁸ LASKER, *Jewish polemics*, p. 16-17.

midraix, emperò, no obliga els creients jueus com ho fa l'halacà perquè és de caire al·legòric i no s'ha d'entendre literalment.²⁷⁹ Aquestes explicacions constitueixen un dels vincles més notables amb el *Qéixet u-maguén*,²⁸⁰ tot i que un raonament semblant ja s'albira en el *Vikuah Yehiel* i al *Vikuah ha-Ramban*.

10.B. ALBO

Encara que no podem considerar el *Séfer ha-iqarim* de Yosef Albo com una seqüela de *Qéixet u-maguén*, és cert que *Maguén avot* exercí una influència dramàtica en l'obra d'Albo. La filosofia d'ambdós autors coincideix en nombrosos aspectes. Com hem vist anteriorment,²⁸¹ Duran, Albo i Abravanel tenen molts punts de coincidència respecte al concepte d'*emunà* i a la seva relació amb el coneixement racional.

La introducció del *Séfer ha-iqarim*²⁸² incorpora la sistematització de Duran respecte als principis de la fe gairebé de manera literal, com analitza a fons Solomon Spiro.²⁸³ Fou a través d'Albo que els principis de la fe de Duran assoliren popularitat durant l'edat mitjana. Això féu que Heinrich Graetz i A. Marmorstein²⁸⁴ teoritzessin que Duran havia copiat els seus principis d'Albo. Aquesta idea no és acceptada per la majoria d'estudiosos.²⁸⁵

²⁷⁹ LASKER, *Jewish polemics*, p. 6-7, 176.

²⁸⁰ Cf. § 45, per exemple.

²⁸¹ Cf. cap. 8.D.IV del present treball.

²⁸² Y. ALBO, *Séfer ha-iqarim*, pp. XIX i XXII.

²⁸³ S. SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, pp. 150-158.

²⁸⁴ H. GRAETZ, *Geschichte der Juden*, vol. VIII, p. 181; A. MARMORSTEIN, *Revue des Études Juives*, vol. LXVII, 1919, pp. 317-318.

²⁸⁵ Spiro argumenta que *Séfer ha-iqarim* és el resultat de la disputa de Tortosa, que conclougué en 1414, mentre que la primera exposició dels principis de Duran apareix a *Ohev mixpat*, publicat en 1405.

L'exposició de Duran en *Ohev mixpat*²⁸⁶ és menys elaborada que la d'Albo, de manera que lògicament la d'Albo ha de ser una versió refinada i posterior. Duran pretén contradir o corregir els principis fonamentals exposats per Maimònides i basa la major part del seu raonament en aquest tema. Albo parteix del llistat de Duran i en deriva conseqüències. Per molt que a *Maguén avot* rabí Ximon ben Tsémah addueixi que els *rixonim* ja establiren un mnemònic dels tres principis, difícilment l'autor inclouria Yosef Albo, un contemporani, dins la categoria dels *rixonim*.²⁸⁷

Per a Spiro, hi ha evidència estilística que la versió d'Albo depèn directament del text de Duran. Vegem-ne uns exemples:

Allò que presenta una idea absurda, la Torà no ens obliga a creure-ho [...] Cal explicar els passatges de manera que concordin amb la veritat [...] Així ho feia Onquelós el prosèlit i Yonatan ben Uziel [...] que interpretaren totes les expressions tot harmonitzant-les amb la veritat [...] Varen rebutjar-ne el sentit literal [...] La persona que no té habilitats deductives suficients per a esbrinar el significat vertader de les Escripures [...] no és exclosa de la comunitat dels creients en la Torà. Déu no ho vulgui. No està permès parlar d'ell de manera irrespectuosa [...] o considerar-lo un descregut [...] Rabí Abraham ben David va encara més enllà respecte a això [...].²⁸⁸

Perquè la Torà no ens obliga a creure coses absurdes, i per això ens està permès explicar els passatges [...] amb interpretacions que harmonitzin amb la veritat. Ho hem après de Yonatan ben Uziel i d'Onquelós el prosèlit, que rebutgen els sentits literals [...] Per causa d'haver entès erròniament certs passatges bíblics hom no queda exclòs de la comunitat d'Israel [...] i per tant no està permès parlar d'aquestes persones irrespectuosament, ni dir que pertanyen a la categoria d'aquells qui seran rebuts per la *Xekhinà*. Déu no ho vulgui [...] Rabí Abraham ben David agafà aquesta idea [...].²⁸⁹

²⁸⁶ Recordem que aquesta és la primera exposició dels principis fonamentals de Duran. *Maguén avot* els recollirà i n'elaborarà les aplicacions pràctiques. Així, *Qéixet u-maguén* no és més que l'aplicació pràctica del principi fonamental de l'eternitat de la Torà. En negar-lo, els cristians i musulmans se situen fora de la fe vertadera.

²⁸⁷ Posteriorment, el terme *rixonim* qualificarà als autors anteriors a Albo. Potser d'aquí ve la confusió. Graetz cita aquest text per a mirar de provar que l'enumeració de principis de Duran no era original. En la nostra opinió, dins de la lògica rabínica és normal intentar trobar testimonis pretèrits d'idees que hom sap positivament que són modernes.

²⁸⁸ *Sefer ha-iqarim* 1,3; 1,5-6.

²⁸⁹ *Ohev mixpat* p. 15 de l'edició de Venècia de 1589. Aquests dos textos són citats per S. SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, pp. 154-156.

Aquesta còpia literal, emperò, es redueix a passatges d'*Ohev mixpat* i no de *Maguén avot*, encara que aquest darrer llibre inclou nombrosos arguments que, segons Solomon Spiro, el lliguen estretament al *Séfer ha-iqarim*. Per a altres autors, la filiació entre Duran i Albo és força més discutible. Julius Guttman²⁹⁰ intenta resoldre el problema de l'aparent plagiarisme de Duran mitjançant la suposició que tant Albo com Duran copien d'una font comú, Averrois, i arriben a conclusions similars, no només respecte als tres principis de la fe sinó també respecte a la distinció entre la persona que nega aquests tres principis i aquella qui nega altres creences. Kellner²⁹¹ coincideix en assenyalar la influència d'Averrois en Albo, però creu que el cas de Duran no és tan simple. La coincidència no implica influència: Albo rep una gran influència de Duran, però també tenia accés directe a Averrois i no podem donar per suposat que tot el seu averroisme prové de Duran. Duran se separa d'Albo i Averrois en diversos aspectes. Primerament, no està interessat en els principis de la religió en general, sinó només en els del judaisme. Segon, podríem dir que la primera idea de Duran és que hi ha un sol principi de fe, creure que la Torà és veritable; si posteriorment comenta i exposa els tres principis esmentats és com a comentari i defensa dels principis de Maimònides. Finalment, contràriament al que fa Albo i Averrois, Duran distingeix entre heretgia voluntària i accidental.²⁹²

10.C. MENDELSSOHN

Solomon Spiro apunta a un nombre de coincidències entre la filosofia de Mendelssohn i la de Ximon ben Tsémah Duran. Naturalment, només podem entendre aquesta extensió de la

²⁹⁰ GUTTMANN, «Le-ḥeker ha-mekorot šel Sefer ha-Ikarim», pp. 58, 114, 170-171.

²⁹¹ KELLNER, *Dogma in medieval Jewish thought*, pp. 103-105.

²⁹² Respecte a la sistematització dels principis de la fe i el concepte d'heretgia, vegeu més avall, quan parlem d'*Ohev Mixpat* i *Maguén avot*, en el cap. 4 del present treball.

filosofia de Duran fins a l'època de l'Haskalà com a mera transmissió mitjançant l'obra d'Albo, però creiem oportú deixar-ne constància aquí.²⁹³

La gran aportació de Duran consisteix en la separació entre els preceptes jueus i els principis fonamentals de la fe. Només aquests darrers estan basats en la raó. Per a ser considerat un creient, la persona ha d'acceptar aquestes assumpcions lògiques de la Torà. Observar els preceptes no ens fa creients, encara que podem argumentar que negar-los totalment va en contra del principi de Revelació. La formulació que Moses Mendelssohn fa de la religió beu d'aquesta mateixa font, tot i que porta els pantejaments a un desenvolupament més dràstic: cal que separem les veritats racionals jueves de l'observança dels preceptes jueus. Mendelssohn escriu:

Ara bé, totes aquestes excel·lents nocions no s'adrecen a la nostra capacitat de creure sinó a la nostra habilitat d'entendre i reflexionar. Entre tots els preceptes i manaments de la llei mosaica no n'hi ha cap que digui «heu de creure això» o «no cregueu això.» Tots ells ens diuen «feu això» o «no feu això.» No se'ns mana que creguem, perquè la fe no accepta ordres. Només accepta allò que assolim per convicció raonada.²⁹⁴

L'argument és idèntic al de Duran a *Ohev mixpat*: «respecte a coses que són principis fonamentals, Déu no escriu “et mano creure aquest principi”, perquè la Torà sencera és un manament d'aquest principi».²⁹⁵ Ara bé, Mendelssohn pensa que els principis del judaisme, atès que s'adapten a la raó universal, poden ser assolits per tots els éssers humans, perquè la raó universal és el substrat de la humanitat. La grandesa de la Torà consisteix en el fet que aquests principis fonamentals apareixen lligats a una sèrie de manaments que els posen en pràctica, que ens indueixen a viure d'acord amb aquests principis.

²⁹³ Vegeu l'anàlisi de S. SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, pp. 158-162.

²⁹⁴ M. MENDELSSON, *Jerusalem*, edició d'A. JOSPE, p. 71. Citat per S. SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, p. 159.

²⁹⁵ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Ohev Mixpat*, p. 14.

Cadascuna de les lleis cerimonials, per a Mendelsshon, tenia un significat profund i afirmava una d'aquestes veritats religioses universals: «La llei cerimonial era el lligam entre teoria i pràctica».²⁹⁶ Malgrat que els principis fonamentals són reduïbles a una curta llista, una llei, per definició, no es pot condensar. Per això necessitem tants detalls específics en els preceptes jueus. Aquesta afirmació és paral·lela a la idea de Duran que negar els preceptes és, en última instància, negar els principis dels quals deriven.

²⁹⁶ Notem, emperò, que Mendelsshon es refereix a aquests manaments en temps pretèrit. M. MENDELSSHON, *Jerusalem*, edició d'A. JOSPE, p. 73. Citat per S. SPIRO, *The principles of Judaism according to R. Shimon ben Zemah Duran*, p. 161.

11. ESQUEMA TEMÀTIC DE *QÉIXET U-MAGUÉN*

L'expressió literària de *Qéixet u-maguén* és típica dels tractats teològics jueus medievals. Abunden les llargues citacions on sovint no està clar si l'argument pertany a l'autor citat o a Duran. De vegades, l'única pista per a saber on s'acaba l'argument o el text citat és un lacònic ך"ע"ד ('fins aquí les seves paraules'). Copistes posteriors confonen els límits de les citacions i intenten «corregir» allò que els semblen errors de manuscrit (particularment si els sembla que Duran està atacant una creença bàsica del judaisme!), tot complicant encara més les coses. Per al lector contemporani, el text pot resultar reiteratiu i una mica caòtic. Resulta força útil entendre l'estructura del text: certs paràgrafs actuen com a recensió sucinta de temes que es tractaran en detall a continuació (§ 2, per exemple); altres paràgrafs serveixen com a sumaris que resumeixen i clouen un capítol determinat (§ 88, per exemple).

L'obra està dividida en dues grans parts que tracten de la fe cristiana i de la fe musulmana respectivament. Les dues parts estan enquadrades per una curta introducció i un epíleg. En l'epíleg, Duran parla breument de la polèmica entre musulmans i cristians, per a concloure amb un passatge escatològic sobre el destí final dels heretges.

Heus ací un esquema temàtic general del *Qéixet u-maguén*. En la nostra traducció incorporarem aquests epígrafs en una font més petita a fi de facilitar al lector la comprensió del flux del discurs.

Polèmica anticristiana

- § 2 Els cristians diuen que la Torà està superada. Arguments en contra: els cristians traeixen la intenció de Jesús que no volia canviar la Torà; les seves doctrines també traeixen la intenció de Jesús; les promeses de Jesús són falses; els cristians no coneixen bé la figura de Jesús i dels primers deixebles.
- § 3-4 Jesús no pretenia canviar la Torà, sinó que els deixebles la complissin. Els deixebles la complien escrupolosament però decidiren facilitar-la per a atraure els gentils a la nova fe.
- § 5 Els teòlegs cristians mal entengueren i manipularen els versets per a abrogar la Torà.
- § 6 Refutació de la Trinitat: és il·lògica i se sosté sobre la premissa de l'abrogació de la Torà, que hem provat falsa. Arguments del *Kuzarí*.
- § 7 El Jesús talmúdic i el qui adoren els cristians són el mateix.
- § 8 L'eucaristia. Dissensió entre catòlics i ortodoxos grecs.
- § 9 Baptisme i quaresma, basats en males interpretacions.
- § 10-11 Jesús pretenia ser fill de Déu i desvià Israel. El Nou Testament concorda amb el Talmud en això, però no registra la clara incitació a la idolatria que apareix al Talmud. Els errors dels cristians afegeixen encara més a la condemna de Jesús. Identitat dels deixebles de Jesús en el Talmud i en el Nou Testament.
- § 12-13 Jesús no va néixer a Betlem, sinó a Natzaret. Les proves escripturals dels cristians són errònies. La seva mare no va fugir a l'Egipte. Més aviat, Jesús hi anà a aprendre les arts màgiques.
- § 14-15 Identitat de Maria. Les diverses maries del Talmud. Identitat de Josep. Jesús, fruit de l'adulteri de Maria, és el Ben Satadà talmúdic.
- § 16-17 L'evangeli reconeix implícitament l'adulteri de Maria. Els cristians inventen la idea de la concepció per a tapar-ho. Arguments contra la concepció per l'Esperit Sant. Això també traeix la intenció de Jesús.
- § 18-19 Jesús no era Déu i ho reconeixia. Els deixebles sabien que no era Déu.
- § 20-21 Quan Jesús mor, els deixebles inventen la concepció. Les proves bíbliques adduïdes són errònies. Teòlegs posteriors inventaren la Trinitat.
- § 22 Més arguments contra la Trinitat i contra la divinitat i messianisme de Jesús.
- § 23-26 Pecat original i expiació pel sacrifici de Jesús. Refutació d'ambdues doctrines.
- § 27-28 Errors cristians respecte a l'infern. Què és el *xool*? Falsedat de la resurrecció de Jesús.
- § 29-30 Promeses no complertes de Jesús: parusia imminent, resurrecció dels morts, senyals que seguiran els creients. El papat. Els cristians no tenen raó en dir que Jesús venia a invalidar la Torà.
- § 31-32 Jesús i els seus deixebles eren ignorants. Pau, Jeroni i Agustí, artífexs d'aquesta teologia. Per contradir la Torà, diuen que tot són al·legories. Lleis dietètiques.
- § 33-36 Refutació a Jeroni: literalitat dels preceptes. Jesús no pretenia abolir les lleis dietètiques ni el dissabte. Els cristians han traït la intenció de Jesús.
- § 37-38 Refutació del fet que la destrucció del Temple, l'exili i el patiment dels jueus sigui un càstig per haver matat Jesús. Proves talmúdiques.
- § 39-43 No és cert que els profetes hagin predit que la Torà ha de ser renovada. El messies profetitzat encara no ha arribat ni hi ha un nou pacte.
- § 44-45 Els cristians s'equivoquen en dir que la Torà era imperfecta fins que va venir Jesús. Refutació dels atacs a la Torà i al Talmud.
- § 46-47 Contraatac: imperfecció del Nou Testament. Jesús i els deixebles citen erròniament l'Escriptura. El Nou Testament és ple d'errors i contradiccions.
- § 48-57 Perfecció de la Torà: comentari al Salm 19.

Polèmica antiislàmica

- § 58 Presentació de la fe musulmana. Arguments principals a refutar.
- § 59-61 Les divergències entre Torà i Alcorà no es deuen a cap manipulació que hagin fet els jueus. Anacronismes i incongruències de l'Alcorà. Els seus ensenyaments il·lògics i absurds.
- § 62 L'Alcorà recull històries bíbliques però les amplia amb innumbrables detalls fantàstics.
- § 63-66 Els arguments islàmics sobre l'autenticitat de l'Alcorà i la profecia de Mahoma no se sostenen. Els miracles de Mahoma no proven res, ni tampoc ho fa la suposada perfecció del contingut i forma del llibre.
- § 66-67 L'obscuritat del text alcorànic crea problemes als savis musulmans, que estan extremament dividits respecte a la seva interpretació. Les diverses sectes filosòfiques. Arguments d'Al-Ghazali i rèplica d'Ibn Rushd.
- § 68 La confusió de l'Alcorà prova que no és d'origen diví.
- § 69 Ibn Rushd diu que l'Alcorà és més perfecte que altres llibres sagrats. Els seus arguments.
- § 70-72 Refutació dels arguments d'Ibn Rushd. L'islam, simple imitació del judaisme. Aquesta imitació és igualment imperfecta. Baixesa moral de l'islam.
- § 73 Al contrari que els cristians, Mahoma adoptà el monoteisme jueu.
- § 74-76 Corporalitat de Déu: desacord entre l'Alcorà i els filòsofs musulmans. La solució d'Ibn Rushd: Déu és perceptible però no corpori.
- § 77-78 Localitat de Déu: Ibn Rushd intenta explicar els textos alcorànics que la pressuposen.
- § 79 Perceptibilitat de Déu. La Torà no implica la localitat de Déu. La possible perceptibilitat de Déu divideix els filòsofs musulmans.
- § 80-81 Creació del món: la Torà i la lògica afirmen la creació del món inequívocament, però entre els musulmans, és motiu de dissensió. Aproximació d'Al Farabi, Ibn Sina, Ibn Sadiq, Ibn Rushd.
- § 82-83 Lliure albir: està clar en la Torà, mentre que l'Alcorà és predeterminista. Això no obstant, conté textos que el contradiuen. Els filòsofs musulmans, dividits al respecte.
- § 84-86 Retribució a l'Alcorà: materialitat, no espiritualitat. Divergència dels filòsofs musulmans respecte a la literalitat de la descripció del paradís. Literalitat i metàfora.
- § 87 Absurdes doctrines alcoràniques sobre la retribució. L'Alcorà incorpora conceptes jueus mal digerits.
- § 88-93 Recapitulació. Està provat que l'Alcorà no pot venir de Déu perquè no presenta les característiques d'un llibre profètic d'inspiració divina. L'Alcorà no aporta cap nou coneixement espiritual o natural ni revela res de nou. És un llibre intel·ligible i ridícul.

Epíleg

- § 94 Breu descripció de les polèmiques entre cristians i musulmans.
- § 95 Conclusió de l'obra. El destí de les sectes cristiana i musulmana.

12. CARACTERITZACIÓ DELS PERSONATGES

Ximon Duran va escriure *Qéixet u-maguén* com a obra polèmica on el més important és l'argumentació i, quan s'escau, la prova textual dels errors de les altres dues religions. Mai no pretén ser una mena d'hagiografia en negatiu com és el cas de *Toledot Yeixu*. Així i tot, Duran no pot escapar-se de certa delineació més o menys burlesca dels personatges principals, sovint explotant els seus detalls més caricaturescs.

Una mirada general a aquesta caracterització dels personatges revela que, com calia esperar, Jesús i Mahoma són els dos caràcters més definits. Això no obstant, és interessant notar que en el *Qéixet u-maguén* Duran és molt més càustic i irònic quan parla de Mahoma i els musulmans en general que quan parla de Jesús i els cristians. Pensem que pot tractar-se d'una reacció a la seva realitat immediata. Malgrat la persecució i esdeveniments luctuosos que havia viscut a Mallorca, quan Duran escriu el *Qéixet* ja està plenament establert a Algèria, on pateix un notable xoc cultural tant amb la societat musulmana que l'envolta com amb la comunitat jueva local, que ell considera culturalment islamitzada.

12.A. JESÚS

Es tracta d'un dels personatges al qual Duran dedica més temps. Sovint lamenta que els propis cristians desconeguin la figura de Jesús o bé no n'hagin comprès les intencions. A l'hora de dibuixar el retrat de Jesús, Duran oscil·la entre la imatge del Jesús jueu, complidor de la Torà però un tant heterodox, i del Jesús ignorant que creia ser el messies.

Les seves promeses eren certament falses, però no pretenia canviar la Torà (§ 32). Més aviat volia que els deixebles complissin tant la llei escrita com els dictàmens dels savis (§ 2-3). No hi ha en Jesús res de sobrehumà: ni tan sols es pogué salvar a sí mateix (§ 7). Duran admet que potser Jesús feia prodigis, perquè practicava la màgia i desvià el poble jueu, tot prenent ser fill de Déu (§ 10); no obstant això, mai no tingué la intenció que l'adressin en la forma de l'eucaristia (§ 11).

Jesús és un personatge tèrbol que no dubta a enganyar: quan aprengué la màgia a l'Egipte, en robà els conjurs amb tot tipus d'estratagemes (§ 13). Tot i declarar-se fill de Déu, era ben conscient que el seu pare era humà, per molt que creia ser el messies (§ 17). Les seves promeses, prediccions i profecies estaven equivocades (§ 29) i mai no es compliren. En el fons, Jesús era només un home simple i ignorant, que no coneixia bé les Escripures (§ 31; 46).

12.B. MARIA

La figura de Maria no està particularment ben definida a *Qéixet u-maguén*. Enlloc no se'ns parla del culte marià amb el qual Duran de ben segur estava familiaritzat. El paper de Maria només és important a l'hora d'esbrinar la autenticitat del relat evangèlic.

Per això mateix, el retrat de Maria només és dibuixa a través dels relats relatius a la concepció i dels diversos passatges talmúdics paral·lels. El problema és que aquests passatges presenten tres personatges diferents amb el mateix nom, i Duran intenta establir quin d'ells és la Maria del Nou Testament (§ 13). Maria feia de dida, perruquera o potser prostituta, però en tot cas concebé Jesús en adulteri (§ 14-15). En les citacions talmúdiques també hi ha certa confusió entre Maria i Maria Magdalena, però Duran no intenta aclarir-ho. En conjunt, Maria és desvestida de la imatge virginal i presentada com una dona simple, de moralitat qüestionable.

12.C. ELS DEIXEBLES

La descripció dels deixebles s'encavalca amb la dels autors neotestamentaris, incloent-hi Pau. Els primers deixebles de Jesús eren jueus normals, que complien la Torà fins i tot en els més petits detalls, i per tant no creien que Jesús hagués vingut a abolir-la (§ 2-3). Així i tot, quan varen crear la nova religió, decidiren facilitar aquesta Torà a fi d'atraure els gentils (§ 4).

Els deixebles immediats de Jesús creien que aquest era un enviat, un ésser escollit, però no que fos Déu (§ 19). Les seves esperances es veieren frustrades amb la mort de Jesús, de manera que se sentiren obligats a reformular la història i donar-li un nou significat. Així,

varen inventar el dogma de la concepció i la divinitat de Jesús (§ 20). Malgrat tot, els deixebles no coneixien bé les Escriptures, eren ignorants i de baixa extracció social (§ 31; 46), per la qual cosa construeixen una entelèquia teològica que no resisteix l'anàlisi lògica.

12.D. ELS SAVIS I TEÒLEGS CRISTIANS

La visió que Duran té dels savis i teòlegs posteriors al Nou Testament és particularment punyent, perquè estan mancats dels mínims trets de «bona intenció desencaminada» que Duran atorga als primers deixebles.

És clar que els savis i teòlegs desencaminen els cristians voluntàriament (§ 2). Han interpretat erròniament les paraules de Jesús i dels seus deixebles, i, de vegades, les han manipulat intencionalment (§ 5; 12). S'adonen que el Nou Testament és ple de contradiccions i fan mans i mànigues, tot inventant històries retorçades i doctrines il·lògiques per a explicar-lo (§ 14; 17). Es tracta de doctrines, com la Trinitat, que fins i tot traeixen la intenció dels autors de les epístoles (§ 20), idees que, definitivament, mai havien passat pel cap de Jesús (§ 36).

A mesura que el sistema teològic s'elabora, els savis cristians afegixen més i més doctrines errònies (§ 23; 27), i les recolzen amb proves distorsionades i recercades interpretacions al·legòriques (§ 32).

12.C. ELS CRISTIANS EN GENERAL

No és fàcil saber quins trets de la caracterització dels cristians estan dirigits als savis i teòlegs i quins al poble baix. En tot cas, els cristians estan equivocats, traïxen la intenció de Jesús i estan mancats de coneixement respecte a la figura de Jesús i a l'Escriptura (§ 2). Existeixen grans discussions teològiques entre ells: els ortodoxos grecs s'acosten més a la veritat neotestamentària que els catòlics (§ 8-9). D'alguna manera, els errors dels cristians fan que la condemna de Jesús encara sigui més greu (§ 11). No reparen en dir falsedats (§ 30), són ximpls i ignorants (§ 32). Segons Duran, els cristians estan engegats i tenen un cor mentider (§ 23), de manera que no poden entendre coses que estan molt clares en l'Escriptura.

12.D. MAHOMA

A diferència del que ocorre en bona part de la literatura polèmica, Mahoma mai no apareix pel nom al *Qéixet*. Això contrasta clarament amb el personatge de Jesús que, malgrat ser referit amb alguns epítets (com «el penjat» o «aquell qui adoren els cristians»), quasi sempre es designat pel seu nom. Mahoma, en canvi és המניח הנימוס, «aquell que ha portat aquesta moda o costum» (§ 58, etc.), o «aquest home» però mai és esmentat per nom.

Tot i que creia en la veracitat de la Torà i dels profetes, Mahoma pensava ser el major profeta de la història (§ 58). En el fons admirava la perfecció de la Torà i del judaisme, així que

decidí fer-ne una mala imitació en l'Alcorà i en els seus preceptes religiosos (§ 70-72). Aquest experiment resultà en una societat confusa i de baixos valors morals.

Doctrines com la del paradís alcorànic revelen la ignorància de Mahoma (§ 84). Mahoma tenia un clar menyspreu per l'adquisició de saviesa intel·lectual, que segons ell era la perdició del creient (§ 93). En la seva ignorància, fins i tot fou incapaç de crear un calendari de festes estable i coherent; per a cobrir-se les espatlles, prohibí als musulmans que calcuessin els cicles lunars científicament (§ 93). Les seves doctrines, paràboles i metàfores fan riure. En suma, Duran és més càustic amb Mahoma que amb Jesús mateix.

12.E. ELS SAVIS I FILÒSOFS MUSULMANS

Els savis musulmans estan perplexos i es veuen obligats a crear elaborades explicacions per a tapar el fet que els relats alcorànics són primitius i il·lògics (§ 60). Desconcertats per l'obtús text de l'Alcorà, intenten interpretar-lo de maneres diverses, però quan ho fan acaben tan dividits que s'anatematitzen l'un a l'altre (§ 66). No dubten a admetre que el text es contradia d'un cap a l'altre (§ 83) i arriben al punt de reconèixer que seguir l'Alcorà porta la gent a la destrucció (§ 68). Consideren que interpretar l'Alcorà literalment és traïr la intenció de Mahoma (§ 76).

En particular, Ibn Rushd és un neci, incapaç d'entendre les implicacions filosòfiques profundes dels seus arguments (§ 78). Els filòsofs i teòlegs musulmans consumeixen els seu

temps formulant complicades hipòtesis per harmonitzar la lògica amb les esbojarrades declaracions de l'Alcorà (§ 79).

12.F. ELS MUSULMANS EN GENERAL

Com hem comentat abans, Duran inverteix més esforç a fer befa dels musulmans que dels cristians. En el moment de rebre l'Alcorà, eren un poble molt poc sofisticat, que no havia assolit un desenvolupament intel·lectual i filosòfic com, per exemple, el dels grecs, cosa que els seus savis reconeixen (§ 89). Fins i tot en l'actualitat, són ignorants, supersticiosos i crèduls fins a extrems ridículs (§ 60). Zelosos i cecs, toleren més la blasfèmia contra Déu que contra Mahoma (§ 65).

Estan dividits en innumbrables faccions i sectes (§ 66) que s'odien l'una a l'altra. Com que l'Alcorà és tan obscur, no saben quines normes de vida han de seguir (§ 68) i per això a la seva societat regna el caos. No són més que simples pagans, portats a la destrucció per voler seguir un llibre sagrat erroni i confús (§ 68). Configuren una societat amb baixos valors morals que tolera els pitjors vicis (§ 72). Molt materialistes i primaris, els musulmans són incapaços de pensar en un paradís que no sigui ple de plaers corporals, de manera que s'enutgen contra els filòsofs que consideren que la descripció alcorànica de paradís és metafòrica (§ 85).

13. CRÍTICA DE DURAN AL NOU TESTAMENT

A diferència del que ocorre amb l'Alcorà, el Nou Testament no apareix mai pel nom. Normalment és denominat *avén guilayon*, expressió pejorativa que comprèn no només els evangelis, sinó també la resta de llibres i epístoles.

Per a Duran, lluny de ser una nova Torà més perfecta, el Nou Testament és un llibre ple de contradiccions, canvis i confusions (§ 46) creades pels seus autors, «sigui per causa d'omissions o sigui amb la intenció d'embellir les seves paraules» (§ 11). Les seves paraules són vanes i buides (§ 48). De vegades, l'embull al Nou Testament és tan gran, que els seus escriptors i els teòlegs posteriors es veuen en feines per a explicar-lo i inventen retorçades històries per a harmonitzar-ne les incongruències (§ 14), tot ampliant el text amb tot tipus de detalls falsos (§ 28). Fets que són transcendents per un evangelista ni tan sols apareixen en un altre (§ 19), però posteriorment els teòlegs basen importants doctrines en aquests detalls.

Els propis deixebles només començaren a atorgar divinitat a Jesús quan aquest va demostrar no complir les seves expectatives (§ 20), de manera que bona part del Nou Testament intenta atribuir a Jesús coses que ell no va voler dir. Per molt que els cristians creguin que la Torà necessitava la perfecció que suposadament havia portat Jesús, és el Nou Testament el text que és inferior i imperfecte, escrit per ignorants i gent simple (§ 46).

14. CRÍTICA DE DURAN A L'ALCORÀ

Per a Duran, l'Alcorà és la materialització del «pensament dels bojos» (§ 74), una profecia que «havia vingut a arreglar-ho tot» però no ha portat més que confusió al món (§ 79). Se'l denomina pel seu nom propi o bé pels epítets «el seu llibre» o «la seva Torà», expressió que hem evitat en la traducció per raons de claredat.

Els relats alcorànics són primitius i absurds. Sovint recullen personatges i històries bíbliques però farcint-les de distorsions i detalls fantasiosos (§ 60-61). És un llibre imperfecte i fins i tot irrisori, que no aporta res de nou, ni de revelació espiritual ni de coneixement natural (§ 62, 93). La seva pretesa superioritat literària no és cap prova d'inspiració divina. El text és obscur i impenetrable, cosa que desconcerta els propis savis musulmans (§ 66). Seguir els ensenyaments alcorànics porta a la destrucció de la societat (§ 68). Les poques traces de perfecció i inspiració divina que tingui l'Alcorà deriven de ser una mala còpia de la Torà (§ 71). Una de les seves principals mancances consisteix a formular creences que neguen l'intel·lecte (§ 76). Els filòsofs musulmans passen el temps intentant harmonitzar la lògica amb les defectuoses revelacions alcoràniques (§ 79).

L'Alcorà és tan embullat i il·lògic que, si l'interpretéssim d'acord amb la lògica, el despullàriem de la seva forma original (§ 78). Dins un mateix vers, pot negar i afirmar la mateixa idea, com ocorre en el cas del lliure albir (§ 82). Fins i tot els entesos musulmans afirmen que l'Alcorà es contradia d'un cap a l'altre (§ 83). Els musulmans no permeten que els jueus tinguin accés directe a l'Alcorà però això no es deu a la seva gran importància i sacralitat, sinó perquè saben com n'és de defectuós (§ 93).

Cal esmentar que Duran no sembla atorgar més autoritat a l'Alcorà que al *hadith*, cosa que ens fa demanar si coneixia la diferència jeràrquica entre ambdós. En aquest sentit, la seva actitud és curiosament similar a la d'Ibn Hazm, qui barreja històries bíbliques amb fragments agàdics sense distinció.²⁹⁷ No descartem la possibilitat que ambdós autors siguin conscients d'aquestes distincions i simplement aprofitin l'aparent malentès per a ridiculitzar encara més la fe del contrari.

²⁹⁷ M. PERLMANN, «The medieval polemics between Islam and Judaism», p. 111, 113.

15. UTILITZACIÓ DEL TEXT DEL NOU TESTAMENT I DE L'ALCORÀ

15.A. LITERALITAT, EXACTITUD I RECENSÍO

Ximon ben Tsémah Duran era un autèntic erudit de la literatura rabínica. El seu domini del text bíblic, del Talmud i el midraix és excel·lent i demostra una gran memòria textual. Les seves citacions de textos jueus són excepcionalment acurades.²⁹⁸ Com és obvi, la base d'aquesta exactitud és el respecte a la sacralitat del text, particularment de la Bíblia. Per aquesta raó, resulta molt interessant veure com Duran cita els dos textos principals que pretén criticar: l'Alcorà i el Nou Testament. Crida l'atenció l'alt grau de literalitat que trobem en les citacions neotestamentàries de Duran, particularment en els textos evangèlics més coneguts i en les *ipsissima*. Potser per raó de la pròpia prosòdia de l'Alcorà, les citacions que en fa Duran tendeixen a ser menys literals i més sintètiques. A continuació analitzarem diverses citacions neotestamentàries dins de *Qéixet u-maguén* a fi d'esbrinar quins mecanismes regeixen el valor de la literalitat dels textos no-jueus per a Ximon Duran.

Primerament, ens sembla provat que Duran tradueix directament de la Vulgata. Els exemples són múltiples i els anirem marcant a peu de plana durant la traducció. A tall d'exemple, aquí en tenim un escull:

I Déu, que coneix els pensaments dels homes, els va donar testimoni mitjançant l'Esperit sant com a nosaltres (§ 3).

²⁹⁸ Fins i tot suposant que tingui tots aquests textos al davant quan escriu, encara cal molta memòria per recordar on cercar totes les proves textuais i o es troben tals o quals passatges i detalls.

La frase forma part d'una llarga citació de Ac 15,1-35. Bona part d'aquesta citació —si més no la primera meitat— és curiosament literal i hi podem descobrir calcs de la fraseologia de la Vulgata. El marcat hipèrbaton (עֲדוּת נֶתַן , per exemple) és paral·lel al del text llatí: «et qui novit corda, Deus, testimonium perhibuit, dans illis Spiritum Sanctum sicut et nobis». En el següent text, Duran critica les decisions de Jeroni sense al·ludir-hi directament:

Semblantment, els cristians han malentès allò que diu Jacob: «baixaré al *xeol* amb el meu fill amb dol», interpretant-ho com a «infern» (§ 27).

El text citat és Gn 37,35. Tant Raixí com Ibn Ezra entenen el terme *xeol* com a «sepultura» (קבר), mentre que la majoria d'autors cristians ho interpreten com a «infern», tot seguint la Vulgata («descendam ad filium meum lugens in infernum»). En el mateix paràgraf, Duran al·ludeix a aquesta interpretació i ofereix diverses proves textuais contra l'opinió dels cristians.

Ai de vosaltres, quan tothom parli bé de vosaltres, perquè el mateix feien els seus pares als profetes; però jo us dic: estimeu els vostres enemics i feu bé als que us odien; beneïu els qui us maleeixen i pregueu per aquells qui us maltracten; i si algú us colpeja la galta, ofereu-li l'altra; i si us prenen l'abric i el mantell, no els el negueu; doneu a qui us ho demani (§ 47).

El paràgraf precedent és una traducció de Lc 6,26-30 on Duran omet «falsos» quan parla dels profetes, una prova més que no està traduïnt del grec sinó de la Vulgata, que diu simplement «secundum haec faciebant prophetis patres eorum».

Com hem dit, la literalitat de Duran quan cita el nou testament és remarcable i sovint obeeix al text llatí paraula per paraula. En altres casos, emperò, Duran altera sensiblement el text de la Vulgata per diversos motius:

«No penseu que he vingut a eliminar la Torà o els profetes, que no he vingut més que a complir-la. De ben cert us dic: abans seran destruïts el cel i la terra que no desapareixerà ni una ioda ni una titlla de la Torà fins que es compleixi tota. I qui obviï un sol precepte dels més simples i ho

ensenyi a la gent no serà anomenat en el regne celestial. Certament, qui compleixi els preceptes i els ensenyi a la gent serà anomenat en el regne del cel» (§ 3).

La citació correspon a Mt 5,17-19. La versió hebrea que fa Duran segueix generalment la fraseologia de la Vulgata, però tradueix com «no serà anomenat en el regne» i «serà anomenat en el regne», sense complements d'objecte. És molt poc versemblant que Duran no hagi entès la sintaxi de les expressions «*minimus vocabitur in regno caelorum*» i «*magnus vocabitur in regno caelorum*». Més aviat hem de suposar que ha optat per simplificar el concepte per als seus lectors.

Creiem que aquesta voluntat de simplificació és el que porta Duran a suprimir determinats detalls de les seves citacions dels Nou Testament. Així, més endavant en la mateixa citació de Ac 15,1-35 (en el § 3), Duran conscientment suprimeix el nom de Pau, Bernabé i altres personatges, simplement anomenant-los «aquells apòstols» o «un company (הבר)». A continuació, la resta de la història està resumida i la citació veterotestamentària interna està totalment suprimida. Quan Duran refereix l'episodi de les temptacions de Jesús (§ 18) ens ofereix una síntesi més o menys harmonitzada de Mt 4,1-10 i Lc 4,1-13. Entre les parts més literals d'aquest fragment destaquen els versets veterotestamentaris, corresponents a Dt 6,13; 6,16 i Dt 8,3. Ara bé, l'ordre de les temptacions no concorda amb cap dels dos relats, tot i que cal dir que aquests difereixen entre si.

En els dos exemples següents, els canvis textuais no són deguts a la simplificació sinó a la contextualització teològica:

«Per tant, jo dictamino que no atabaleu aquells no-jueus que tornen a l'Etern, sinó que els escrigueu dient-los que no cometin idolatria, que s'allunyin de la fornicació i de la carn no dessagnada» (§ 3).

La idolatria t'és abominable, però robes coses sagrades? (§ 4).

El problema aquí és facilitar el text al lector jueu i trobar conceptes equivalents dinàmics. En el primer text, la Vulgata és una mica més específica («ut abstineant se a contaminationibus simulacrorum et fornicatione et suffocatis et sanguine»), però Duran tradueix els conceptes llatins tot adaptant-los a categories rabíniques conegudes (עבודה זרה, נחירה), tot sacrificant exactitud per comprensió. En el segon verset, la Vulgata diu «qui dicis non moechandum moecharis qui abominaris idola sacrilegium facis.» Aparentment, Duran no troba un bon equivalent hebreu al terme «sacrilegium», així que el tradueix per ותגנוב הקדשים.

Això no significa que, en contades ocasions, les traduccions de Duran no ens sorprenguin per la seva inexactitud:

«Us envio com a ovelles enmig dels llops; no porteu un anyell petit, pedres, sabates o queviures, i no saluteu ningú pel camí; i a qualsevol casa que entreu, primer dieu “pau a aquesta casa.” Si a la casa hi ha gent de pau, la vostra pau romandrà amb vosaltres; si no, la pau tornarà a vosaltres. En aquella casa, romaneu, mengeu i beveu el que tinguin» (§ 34).

Aquí, quan Duran tradueix Lc 10,3-7, hi afegeix detalls molt diferents. La Vulgata diu: «nolite portare sacculum neque peram neque calciamenta et neminem per viam salutaveritis». És probable que Duran hagi llegit *petram* en lloc de *peram* («bossa»). Aquest «anyell petit» podria ser una intercalació del vers anterior, o un error de copista de שק קטן lloc de ששן קטן. Això no obstant, aquesta darrera suposició no es reflecteix en l'aparat de l'edició crítica de Murciano.²⁹⁹

Pel que fa a l'Alcorà, com hem dit, la literalitat de les citacions és molt menor, probablement atesa la fraseologia alcorànica, tan rica en epítets i reiteracions. Així, en el paràgraf § 82, Duran esmenta la frase «si no volguéssim que l'ànima errés, l'hauríem guiada». El text que

²⁹⁹ Tot i que, com veurem més endavant, l'esmentat aparat és altament qüestionable. Vegeu el capítol 17 del present treball.

més se li assembla es troba a Q 32,13, encara que no és ben bé literal. Més aviat sembla una recensió creuada amb altres dos passatges alcorànics, Q 9,51 i Q 7,178.

15.B. REFERÈNCIES DE LA TANAKH EN EL NOU TESTAMENT

A més, si en el cas de l'Alcorà el text és més llunyà i amb moltes menys connexions amb la Bíblia hebrea, en el cas del Nou Testament abunden les referències creuades. És un fet conegut que, quan els escriptors del Nou Testament citen allò que anomenen Antic Testament, escriuen en grec i no estan accedint al text masorètic directament, sinó a la Septuaginta. Un punt que encara complica més la transmissió del text és que, com hem vist, Duran està llegint la Vulgata i no el Nou Testament grec, cosa que afegeix encara un pas més a la transmissió.

La qüestió per a Duran seria quin grau de respectuosa exactitud mereix un text sagrat citat dins d'un text herètic, particularment quan veiem que hi ha discrepàncies entre el text veterotestamentari citat i la traducció d'aquest. Duran està traduint passatges neotestamentaris a l'hebreu. Si el passatge que està traduint cita la Septuaginta, optarà Duran per simplement traduir la traducció o per revertir al text masorètic, en nom de la sacralitat del text? Vegem com Duran soluciona determinats casos.

El primer exemple que crida l'atenció es troba en un paràgraf ja esmentat (§ 3), enmig de la llarga citació de Ac 15,1-35, gairebé literal. Això no obstant, quan en el cos de la citació l'autor neotestamentari fa referència als versets d'Amós 9,11-12, Duran opta per suprimir-ne

bona part. Creiem que la principal raó d'aquesta supressió és que la citació creuada representa el text de la Septuaginta, el significat del qual és molt diferent del text masorètic pel que fa al paper dels no-jueus. En el futur escatològic descrit per Amós, Déu restaura Israel i el porta a fer-se senyor d'Edom i estendre el seu domini a la resta de nacions. En la referència neotestamentària (Ac 15,16-18), Déu restaura la monarquia davídica a fi que la resta de pobles cerquin l'Etern. Per a l'autor cristià que considera aquesta profecia com a complerta, es tracta d'una prova més que la centralitat dels jueus ha desaparegut. Entenem que a Duran no se li escapa el detall, però potser la refutació d'aquesta interpretació el portaria massa lluny del seu fil argumental.

Posteriorment, en el paràgraf 4, tot citant Rm 2, 17-26, Duran tradueix «el Nom de l'Inefable és blasfemat pels gentils per causa vostra, com està escrit». L'autor neotestamentari reflecteix el verset Is 52,5, com sempre fent servir la Septuaginta. Duran, en canvi, opta per traduir literalment el Nou Testament i no retornar al text masorètic, que no assigna cap culpabilitat als israelites per la blasfèmia dels gentils. Sorpren una mica que Duran no faci notar aquestes diferències textuais, però cal esmentar que en altres casos posteriors, l'autor addueix que es tracta d'ignorància per part dels autors cristians o del propi Jesús, que no sabien citar les escriptures correctament. És el mateix mecanisme que trobem en el següent paràgraf:

Ell va citar aquest verset a fi de provar que la seva missió era vertadera, quan va dir «i en el seu nom esperaran les illes», com està escrit en l'evangeli. Malgrat que Jesús es va equivocar en dir «i en el seu nom esperaran les illes», amb això n'hi ha prou per a refutar l'argument dels cristians que «el seu ensenyament» es referís a una nova Torà, perquè Jesús no va tenir la intenció d'afirmar això (§ 40).

El text llatí de la Vulgata diu «in nomine eius gentes sperabunt», sense cap referència a les illes. A més, Jeroni, seguint el text masorètic, tradueix «illes» en el text de Is 42,1-4 i en canvi «gentils» en el text paral·lel de Mt 12,18-21. Per a Duran, que o be desconeix o be

amaga conèixer la història textual del Nou Testament, simplement es tracta d'una prova que Jesús no coneixia bé el text i s'equivocava en citar-lo. Sigui com sigui, en aquest cas ha optat per retornar al text masorètic i fer notar al lector la divergència.

15.C. PERMEABILITAT DELS LÍMITS CANÒNICS

Juntament amb la literalitat del text, un altre punt a remarcar és la canonicitat. Per a Duran no hi ha cap dubte del quin és el canon jueu. Ara bé, respecte als cànons cristià i musulmà les fronteres són una mica més permeables. Com hem comentat abans —i tal com fan Pau Cristià o Ibn Hazm, per exemple— aquesta fluïdesa en el canon d'altri no necessàriament implica manca de coneixement per part de Duran, sinó que simplement està aprofitant el fals equívoc per a ridiculitzar encara més l'altra tradició. Com a norma general els escrits canònics d'una religió estan molt més depurats d'elements estranys a la seva teologia que els textos més marginals. Els polemistes cristians actuaran d'una manera semblant perquè és més fàcil trobar material criticable en les agadàs que en els textos halàquics.

En determinats casos la citació neotestamentària de Duran no sembla concordar amb cap text determinat, cosa que ens fa pensar que, a més del Nou Testament, Duran té davant alguna harmonia dels sinòptics³⁰⁰ o està citant la patristica i no ens adverteix que l'escrit no sigui necessàriament canònic. Així, trobem una frase com «no he vingut a anul·lar un sol dels preceptes dels fills d'Israel ni dels profetes, sinó per a complir-los i a enfortir-los» (§ 6), que representa una versió no literal de Mt 5, 17.

³⁰⁰ De fet, Duran esmenta haver-ne fet servir una al § 46.

En ocasions, la citació pot ser totalment extemporània:

També va dir Jesús: «ara veuràs com la gent m'estima, i si vull puc exposar la doctrina amb permís de Déu, no jo sol, sinó amb Aquell qui m'ha enviat» (§ 18).

Aquest text no concorda amb cap citació literal, tot i que el tema i llenguatge general s'assemblen a Jn 6,26; 7,12-18. El mateix podem dir de la frase «perquè no he parlat el que surt del meu propi cor, sinó que Déu m'ha enviat aquí a la humanitat», una altra citació que no concorda amb cap text literal, malgrat que ressona en determinats passatges com He 2,14 i Lc 22,31-32. Aquests exemples també ens fan pensar en una font cristiana, no canònica i desconeguda.

Val a dir que és el cànon islàmic el que sembla tenir delimitacions menys clares per a Duran. Així, quan Duran ens narra el miracle del partiment de la lluna (§ 64), ens n'adonem que la història no es troba en l'Alcorà. El passatge Q 54,1-3 només anomena el partiment de la lluna en dues parts i esmenta que certa gent ho va veure però no cregué que fos res més que màgia. Les tradicions alcoràniques més antigues omplen el buit del text, però es tracta definitivament d'escrits no canònics (principalment, del *hadith* Bukhari 5,28,208-211; Bukhari 4,56,830-832; Tafsir al-Mizan 54,1-2).

Alguns exemples d'aquesta permeabilitat de les fronteres del cànon revelen una intenció clarament manipuladora i difamatòria, i no una mostra d'ignorància respecte a la canonicitat. Així, el sùmmum de la imperfecció de l'islam és exemplificat amb la promesa de Mahoma de tornar al món en forma de cabrit. Els musulmans es convertiran en puces, s'adheriran a l'animal i així entraran al paradís (§ 87). L'anècdota no apareix a l'Alcorà en absolut, i

sembla tractar-se d'una llegenda popular, o bé d'una interpretació irònica del Sahih Bukhari, llibre 47, *hadith* 800. En aquest text, Abdullah ibn 'Amr, en nom de Mahoma, posa com a exemple d'accions virtuoses els quaranta trets del comportament de la cabra lletera que ha acabat de parir, i diu que adherir-se a aquestes bones accions farà que Al·là entri el creient al paradís. En tot cas, l'islam normatiu no propugna que Mahoma hagi de tornar a la terra. Isa (Jesús) sí que tornarà, i Mahoma s'unirà a ell i a tots els mortals el dia del judici.

15.D. POTENCIALS ALTERNATIVES A L'ÚS DE LA VULGATA

Atès que sembla evident que Ximon Duran accedeix al Nou Testament a través de la Vulgata i la tradueix a l'hebreu, cal que ens demanem si l'autor tenia cap altra alternativa, és a dir, si tenia al abast una versió hebrea dels evangelis.

James G. Hewitt dedicà la seva tesi doctoral³⁰¹ a la investigació de la versió hebrea de l'evangeli de Mateu que es troba a l'*Eben Bohan* de Xem-Tob ibn Xaprut. *Eben Bohan* és un tractat polèmic jueu conservat en nou manuscrits i escrit en forma de diàleg, que ha estat també el tema de tesi de Vicent Niclós.³⁰² Escrita a Tarazona el 1380 o 1385, *Eben Bohan* està molt emparentada amb *Milhemot ha-Xem* de Jacob ben Reubén, tot i cal considerar-la més una seqüela complementària que una simple còpia. Un dels punts més interessants de

³⁰¹ J. G. HEWITT, *A philological investigation of the Hebrew Vorlage of the Hebrew version of the gospel of Matthew in Shem-Tob ben Shaprut's Eben Bohan*. Tesi presentada per al grau de doctor en filosofia. Filadèlfia: Temple University 2000.

³⁰² JOSÉ-VICENTE NICLÓS, *Šem Ṭob Ibn Šaprut: "La piedra de toque" (Eben Bohan): una obra de controversia judeo-cristiana*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1997.

l'obra rau en el fet que incorpora una versió hebrea de l'evangeli de Mateu que tradicionalment ha estat considerada una obra a part i fins i tot publicada com a tal.

En la seva tesi, Hewitt demostra l'alta probabilitat que el Mateu hebreu d'Ibn Xaprut es basi en una primitiva *vorlage* hebrea, potser del segle I EC. Els arguments de Hewitt són força sòlids: malgrat l'alt grau de convergència entre el text hebreu de Mateu d'Ibn Xaprut per una banda, i el text grec i la Vulgata per l'altra, existeixen innombrables desavinences que no poden ser atribuïdes a anomalies aleatòries en la traducció. Hewitt compta 107 casos de confusió ortogràfica en 64 versos analitzats, 64 homògrafs en 51 versos i, el que és més eloqüent, nombrosos casos de jocs de paraules semítics, parablepsis i metàtesis.³⁰³

En total, quasi cinc-cents versets del Mateu d'Ibn Xaprut presenten variants que, després d'una anàlisi filològica detallada, no qualifiquen el text com a mera traducció del Mateu grec ni de cap de les traduccions llatines medievals. Basant-se en el fet que autors com Cureton i Matthew Black afirmen que el Mateu grec té un clar substrat textual semític, Hewitt relaciona el Mateu d'Ibn Xaprut amb una perduda versió semítica de Mateu.³⁰⁴ Nombroses diferències textuais entre el grec i l'hebreu només s'expliquen si tots dos textos parteixen d'una *vorlage* semítica que Hewitt intenta reconstruir, encara que de manera fragmentària. Es tracta, emperò, d'una idea no exempta de polèmica, ja que molts acadèmics assenyalen la posterioritat de Mateu respecte de l'evangeli de Marc com a prova que Mateu no podia tenir *vorlage* hebrea més antiga, malgrat l'afirmació de Papius que parla de «les dites de Jesús, recollides en el dialecte hebreu».³⁰⁵

³⁰³ HEWITT, *A philological investigation*, pp. 198-199.

³⁰⁴ HEWITT, *A philological investigation*, pp.275-276. Hewitt cita l'article de M. BLACK, «The Aramaic dimension in Q with notes on Luke 17:22, Matthew 24:26», *Journal for the study of the New Testament* 40 (1990) 33-41.

³⁰⁵ HEWITT, *A philological investigation*, pp. 277-279.

Malgrat que *Qéixet u-maguén* (1406) és posterior a *Eben bohan* (1380 o 1385) sembla clar que Duran no coneixia, o almenys no va fer servir, el Mateu hebreu d'Ibn Xaprut ni òbviament la seva *vorlage*. La nostra comparació de les citacions de versos de Mateu al *Qéixet* amb el text reconstruït per Hewitt no demostren cap parentiu. Per exemple, la lectura anòmala que fa Duran de Mt 5,17-19 (§ 3) no apareix en Hewitt (p. 310), com tampoc concorden les citacions que Duran fa de Mt 8,1-4 (§ 3) o de Mt 28,19 (§ 4; § 36). Tot apunta, com hem dit, al fet que Duran està traduint directament de la Vulgata.

16. MANLLEUS LÈXICS

Un dels aspectes més interessants de *Qéixet u-maguén* és el seu elevat nombre de manlleus lèxics catalans i d'altres llengües. Es tracta almenys una trentena de termes que apareixen constantment al llarg del text. Malauradament, ens ha estat impossible fer-ne un estudi exhaustiu per raó de la imperfecció de les fonts. Els textos que teníem a l'abast són tres: l'edició crítica de Murciano,³⁰⁶ una reimpressió de l'edició prínceps,³⁰⁷ i l'edició de Ha-Ketav, que es basa en l'edició prínceps però amb importants millores.³⁰⁸ L'edició de Murciano es basa en el manuscrit Bodleian 151, que és el més complet i fiable, i avalua la totalitat de manuscrits i versions disponibles. Ara bé, inexplicablement, Prosper Murciano no sembla gens interessat en l'ortografia dels manlleus lèxics i mai no en registra variacions a l'aparat crític, cosa que constitueix un greu problema metodològic per a nosaltres. Formes divergents que apareixen a l'edició prínceps i en la de Ha-Ketav simplement no apareixen a la tesi de Murciano.

En la nostra opinió, el principal problema per a establir els manlleus lèxics originals és que, a mesura que ens allunyem de l'original en el temps, els copistes i editors simplement no entenen la llengua catalana i opten per «corregir» el text a imatge d'altres idiomes que els resulten més familiars. És ben probable que el propi Prosper Murciano, que no entén el català, pateixi el mateix mal quan transcriu el Bodleian 151. Existeix, per tant, un procés

³⁰⁶ P. MURCIANO, *Simon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*. Tesi doctoral, New York University 1975.

³⁰⁷ *Qéixet u-Maguén: aixet nixma"t mi-sifró Maguén Avot*. Publicat juntament amb XELOMÓ BEN XIMON DURAN, *Séfer Milhemet mitsvá*. [Reproducció fotoanastàtica de Livorno, 1790], Jerusalem: Makor 1960.

³⁰⁸ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Séfer Maguén Avot: be-iniané emunot ve-de'ut*, Jerusalem: Mekhon ha-Ketav 2006.

d'hibridació que estudiem en detall en les notes de la nostra traducció. Vegem-ne uns exemples.

Primerament, en cert nombre de casos, la ט a final de paraula és reinterpretada com al grup נו, per molt que el resultat no tingui gaire sentit. Així trobem, פילאנו i ישוש די נזרינו en lloc de פילאט i ישוש די נזריט. En aquest cas a més, נזריט ocorre aïlladament en altres contextos.

En altres casos, les paraules sofreixen una ladinització o espanyolització, com en el cas de קרישטינוש, que conviu en el mateix fragment amb formes com קריסט i אנטי קריסט. La pròpia paraula קריסט apareix en alguns casos com a קרוסט, probablement per simple error de copista. Suposem que el copista o editor, confrontat amb un manlleu lèxic català que no entén, intenta assimilar-lo a la llengua semblant que té més a l'abast.

Finalment, en casos com el de פאבלוש resulta impossible reconstruir quina era la forma i idioma original del terme. Podria tractar-se d'un *Paulus* llatí, on la *u* hagués estat pronunciada com la fricativa *v*. Igualment podria tractar-se d'una hibridació entre ladino i grec. En la pràctica totalitat de manlleus de l'àrab, l'article està fusionat amb el substantiu, tot seguint les regles de pronunciació de les consonants solars, com en el cas de אשעריה.

Seguidament oferim una llista alfabètica dels manlleus lèxics. Els termes apareixen seguits del nombre de paràgraf en què figuren.

אגושטי	32
אוינגיליש	11
אוריאנטש	28
אוריגנאל	24
אלבטן	68
אנגיל	69
אלכורג	66

30 אנטי קרישט
11 אפושטלש
66 אשעריה
32 גרגורי
44 וידיאלש
38 ויכורנס
42 וסינס
27 טומאש
32 ירונימוש
7 ישוש די נזריט
9 כורישמה
32 לטיך
44 מוראלש
66 מעתזילה
44 סירימינאליש
46 נאזריט
10 פילאט
29, 31, 39 פאבלוש
18 פפא
18 פירא
7 קריסט
7 קרישטינש
27 שפולקרי

17. HISTÒRIA DEL TEXT

17.A. MANUSCRITS I VERSIONS

17.A. I. MANUSCRITS

Bodleian 151

El manuscrit més fiable i complert és el número 151 de la Bodleian Library, que conté el *Maguén avot* sencer i serveix de base a l'edició crítica de la tesi de Murciano. Correspon al Bod. Or. 22 del catàleg de Cohen³⁰⁹ i al F 22107 de l'Institut del Manuscrit, el registre electrònic del qual ens adverteix que la numeració Bod. 151 és obsoleta.³¹⁰ Segons Murciano, el Bodleian 151 consta de 48 pàgines no numerades, de 25 línies cadascuna.³¹¹ Presenta la particularitat que l'escriba evita els termes אלוהים i אלוהי, tot substituint-los per אלי i אלהי. Semblantment, el tetragrama apareix com ׳ה i, en menor nombre de casos, com a ״י.

El Bodleian 151 és de final del segle XV o de principi del XVI, d'origen oriental, cosa que Murciano dedueix del seu tipus de cursiva i de la particular forma de la lletra *mem*, tot indicant que la cursiva no es correspon a l'estil nord-africà. Per a fer aquesta avaluació

³⁰⁹ R. COHEN, *Tashbets Zahav*, p. 10.

³¹⁰ Segons el registre bibliogràfic electrònic de l'Institut, el mateix manuscrit ha rebut els següents noms: Oxford 1293 del catàleg Neusbauer; Oxford Uri 321; Oxford Bodleian 11 i l'actual Oxford Bodleian Marshall Or. 22.

³¹¹ Dificilment podria contenir tot *Maguén avot* en l'espai de tan poques planes. És probable que Murciano es refereixi només a l'espai que ocupa el *Qéixet*, perquè Cohen i el catàleg de l'Institut del Manuscrit coincideixen a dir que té 256 fulls. R. COHEN, *Tashbets Zahav*, p. 10; P. MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p. LXII.

Murciano va consultar els experts Alex Tobias i Judah Braumer del Jewish Theological Seminary.³¹² El catàleg de l'Institut del Manuscrit també el qualifica d'oriental.

Moritz Steinschneider³¹³ va transcriure i estudiar el Bodleian 151. El seu treball³¹⁴ presenta la particularitat que es concentra principalment en la part islàmica del *Qéixet* perquè — segons Murciano— l'erudit pensava que nombrosos estudiosos anteriors havien «exhausted Duran's section on Christianity».³¹⁵ L'autor parla de almenys un altre manuscrit desaparegut, el de Stuttgart, sobre el qual no tenim més dades. L'edició de Murciano considera les variants anotades per aquest autor sota el nom de versió Steinschneider.

París

El manuscrit que, al llarg de la nostra traducció, anomenem «París» és el número 739 de la Secció Oriental de la Biblioteca Nacional de París. Correspon al F 11664 de l'Institut de Manuscrits de la Biblioteca Nacional d'Israel, datat al 1559. L'autor del manuscrit o primer propietari es deia Yehudà Ibn Poraix. Presenta moltes similituds amb el Bodleian 151, ja que tots dos són d'una datació similar i de característiques orientals. Murciano opina, emperò, que el manuscrit de París és de «Spanish, rather than of North African origin», sense que quedi clar què vol dir amb això.³¹⁶ Segons Murciano, el manuscrit consta de 739 pàgines simples, amb un total de 1.088 línies. Les pàgines estan numerades i el *Qéixet* no comença fins al foli

³¹² P. MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p. LXII.

³¹³ Steinschneider (1816-1907) fou un notable bibliògraf i orientalista, autor del *Catalogus Librorum Hebræorum in Bibliotheca Bodleiana* (Berlín 1852-60).

³¹⁴ M. STEINCHNEIDER, *Setirat emunat ha-yixmaelim mi-séfer Qéixet u-maguén le Ximon ben Tsémah Duran*. Berlín: [?] 1881.

³¹⁵ P. MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p. LXIII.

³¹⁶ P. MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p. LXIII.

95. Això sembla contradir el catàleg electrònic de la Biblioteca Nacional d'Israel (que diu que té 269 pàgines). Cohen no dóna el número de pàgines.³¹⁷

Poznanski

L'anomenat Vienna 89 del catàleg Schwartz és un manuscrit perdut, però que fou transcrit i estudiat l'any 1900 per Adolph Poznanski. Aquesta transcripció resideix al Jewish National and University Library de Jerusalem sota el títol de manuscrit 794. Consta de 170 pàgines amb notes i conté tot el text del *Qéixet*. Escrit en cursiva asquenazita, probablement en preparació per a una edició del text que Poznanski mai no va concloure. La seva aportació a l'estudi del text és òbviament limitada, tot i que Murciano l'afegeix a l'aparat crític i, en la nostra opinió, li atorga massa pes específic. El manuscrit no és esmentat per Cohen en el seu recull.

Farissol

El Bodleian 2165 inclou el capítol 59 d'una obra polèmica de Abraham Farissol, *Maguén Avraham*. Es tracta d'una reproducció parcial de la part islàmica del *Qéixet*. El text no és un simple plagi del de Duran, ja que afegeix correccions en les citacions i fragments addicionals,

³¹⁷ Això és sorprenent, perquè tots els altres manuscrits del seu catàleg incorporen aquesta dada escrupolosament. R. COHEN, *Taixets Zahav*, p.11.

com el comentari de Saàdia ben Maimon Ibn Danon a Jr 52,14. Les lectures d'aquest manuscrit també apareixen en l'aparat crític de Murciano.

Altres possibles manuscrits

Raphael Cohen cita un cert nombre de manuscrits de *Maguén avot* no esmentats en absolut en l'edició crítica de Prosper Murciano que, d'altra banda, sí que llista alguns altres manuscrits incomplets de *Maguén avot* que no contenen el *Qéixet u-maguén*. Malauradament, en el catàleg de Cohen tampoc no s'esmenta quins d'aquests manuscrits contenen de fet el *Qéixet*.

Un dels manuscrits més extensos en qüestió és el Cod. Sim Hebr. 16 de la Biblioteca Reial de Copenhagen, corresponent al F 5538 de l'Institut del Manuscrit.³¹⁸ Segons el catàleg electrònic de l'Institut, consta de 130 fulls, mancat d'*incipit* i final. Cohen el data en el segle XIV i l'Institut, encertadament, en els XV-XVI. Està escrit en cursiva sefardita. No tenim constància que aquest manuscrit inclogui *Qéixet u-maguén*, però la probabilitat és alta atesa l'extensió del manuscrit i la seva integritat. Murciano mai no va localitzar ni fer servir aquest manuscrit.³¹⁹

El manuscrit Heb. 738 de la Biblioteca Nacional de París és igualment extens i potencialment podria contenir el nostre text. Apareix en la llista de Cohen, qui diu que consta de 195 fulls.³²⁰ Correspon al F 11663 del catàleg de l'Institut del Manuscrit, que esmenta que una

³¹⁸ R. COHEN, *Tashbets Zahav*, p. 11.

³¹⁹ De fet, esmenta específicament haver consultat la col·lecció de Copenhagen i no haver-hi trobat res. P. MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p. LXV

³²⁰ La datació de Cohen és errònia perquè el situa en el segle XIV. R. COHEN, *Tashbets Zahav*, p. 11

altra denominació obsoleta fou BN (*anciens fonds*) 205. El registre bibliogràfic diu que està escrit en cursiva sefardita del XV-XVI i que no conté el comentari a Pirqé Avot.

Cohen esmenta un altre manuscrit força extens, el número 1416 (2619) de la Biblioteca Nacional de París, corresponent al F 13320 de l'Institut del Manuscrit. Consta de 144 folis. Hem consultat els registres bibliogràfics a l'abast i sembla no ser pertinent per a la nostra investigació. Es tracta d'un manuscrit eclèctic que recull un comentari a Avot escrit per Yitshak ben Xelomó de Toledo, datat al 1454, juntament amb extractes del comentari de Duran a Avot, a més d'altres escrits sobre medicina.

La resta de manuscrits citats per Cohen són més curts i, per tant, és menys probable que continguin parts del *Qéixet*. Heus-ne aquí una llista.³²¹

Moskow State Lib. 1758	F 4875	50 folis
St. Petersburg National Library Evr. IIA 327/2	F 64638	10 folis
Boleian Mich. 546 (Neubauer 1294/1)	F 22108	66 folis
Bodleian Opp. 142 (Neubauer 1295)	F 22109	71 folis
Jewish Theol. Sem. 5472	F 37236	42 folis
Sassoon 919	F 09363	5 folis
Bodleian Heb C. 53	F 21204	11 folis
Moscow State Lib. 1758	F 48753	50 folis
London Montefiori Library 62	F 04581	3 folis

³²¹ R. COHEN, *Tashbets Zahav*, p. 10-12.

Edició prínceps

Tot i que *Maguén avot* fou publicat per primer cop a Liorna (Livorno) el 1785,³²² aquesta edició no incloïa el *Qéixet u-maguén*. L'edició prínceps del *Qéixet* és una mica posterior, publicada també a Liorna (Livorno) el 1790, juntament amb *Milhémet mitsvà*, tractat polèmic del fill de Duran, Xelomó ben Ximon (1400-1467). Es tracta d'un edició curta, de tan sols 39 fulls, que no incorpora data d'edició ni impressió tret de l'any i de la ciutat. Murciano la inclou en l'aparat crític. És també la base de l'edició de Mekhon ha-Ktav (2006). Com explicarem més endavant, hem anat comparant aquesta darrera edició amb una reproducció fotoanastàtica de l'edició prínceps, reimpressa a Jerusalem el 1960.³²³ L'edició incorpora una sèrie d'addicions: capítols prèviament censurats que apareixen com a apèndix, juntament amb fragments addicionals que realment representen recensions d'altres parts de *Maguén avot*.

Constantinoble

Una edició parcial de *Qéixet u-maguén* aparegué a Constantinoble el 1710.³²⁴ Es tracta d'una col·lecció de tractats polèmics, que inclou la secció cristiana del *Qéixet* (sota el títol *Setirat emunat ha-notsrim*), a més del *Milhemet hovà* de Nahmànides, *Séfer ha-berit* de Kimhí i

³²² Aquesta edició estigué a càrrec d'Avraham Tubyana i fou impresa per A. Y. Kastilo i E. Saadon.

³²³ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Qéixet u-Maguén: aixet nixma"t mi-sifró Maguén Avot*. Publicat juntament amb XELOMÓ BEN XIMON DURAN, *Séfer Milhemet mitsvà*, Livorno ? 1790.

³²⁴ NAHMÀNIDES *et al.*, *Milhémet hovà: be-milhamtà xel Torà*. Yitshak AIXKENAZI, edit. Constantinoble: Naftalí Hirts i Yonà ben Yaakob 1710.

altres obres. La col·lecció Sasson de manuscrits hebreus i samaritans conté un manuscrit anomenat *Milhémet hovà 793*, del s. XIX, que conté tot el material de l'edició de Constantinoble amb algunes addicions.

Edició crítica de Murciano

Es tracta de la tesi doctoral de Prosper Murciano, dirigida per Baruch Levine i defensada el 1975 per al grau de doctorat en filosofia a la New York University. Porta el títol de *Shimon ben Zemah Duran, Keshet u-Magen – a critical edition*. Murciano declara haver fet servir tots els manuscrits i edicions existents aleshores. Ha estat la nostra principal font per a la transcripció del Bodleian 151 i en principi havia de ser el nostre text de referència. No obstant això, a mesura que traduïem el text i en fèiem la comparació amb l'edició de Ha-Ktav i amb l'edició prínceps, vam observar un gran nombre de variacions inexplicablement no reflectides dins l'aparat crític de Murciano.³²⁵

Tot i que coincidim en la selecció del Bodleian 151 i del manuscrit de París que fa Prosper Murciano com a bàsics, ens sembla preocupant el pes específic que atorga a manuscrits molt posteriors, com el Farissol o el Poznanski. Com hem esmentat anteriorment, Murciano no considerà o no tingué accés a tota una sèrie de manuscrits. Dos d'aquests, F 5538 i F 11663, podrien ser rellevants atesa la seva extensió, tot i que no sabem de cert si contenen el text de *Qéixet u-maguén*.

³²⁵ Les divergències són tan nombroses que no s'escau de fer-ne una llista aquí. Hem anant anotant-les a peu de plana cada cop que apareixen en la traducció.

Pel que fa als *loazim* o manlleus lèxics, la tesi de Murciano, com hem dit abans, no és una font fiable perquè quasi mai no reflecteix variacions ortogràfiques de termes no hebreus. Formes catalanes que es troben en l'edició prínceps ni tan sols no apareixen en l'aparat de l'edició crítica, cosa que ens fa qüestionar fins i tot si la transcripció dels manlleus lèxics del Bodleian 151 feta per Murciano és acurada.

Un altre dels problemes d'aquesta edició és que, quan l'autor tradueix el text, substitueix sistemàticament els passatges neotestamentaris de l'original per una traducció anglesa estàndard. Restava per veure si també es deixa influir pel text hebreu del Nou Testament que afirma tenir al davant.³²⁶ Tot així emmascara les particularitats del tractament del text neotestamentari que fa Duran.

La introducció i estudi de Murciano són força bàsics i basats en una bibliografia antiquada. Tot i que la identificació de fonts jueves és normalment acurada, l'edició no identifica correctament un bon nombre de citacions alcoràniques. En cap cas localitza citacions del *hadith*, sovint afirmant que es tracta de citacions alcoràniques erròniament citades per Duran. Pel fet de ser l'única edició crítica, sembla que bona part dels autors que hem consultat en la nostra bibliografia només han tingut accés al text del *Qéixet u-maguén* a través de l'edició de Murciano i, malauradament, no n'han qüestionat algunes de les afirmacions, que considerem esbiaixades.³²⁷

³²⁶ L'autor ens diu: «For the translation of the biblical passages I used the Jewish Publication. The New Testament quotations are taken from the American Bible Society Today's English version, and the New Testament in Hebrew and English, published by the Trinitarian Bible Society, London 1831». P. MURCIANO, *Shimon ben Zemah Duran: Keshet u-Maguén: a critical edition*, p.LXVIII.

³²⁷ Murciano afirma, entre altres coses que Duran sabia molt poc àrab i no podia tenir accés directe a l'Alcorà. També diu que Duran només analitza una petita part de l'Alcorà, quan la nostra recerca prova que fa servir textos d'arreu de l'Alcorà i del *hadith*. Martin Jacobs repeteix aquesta afirmació, tot implicant que la crítica de Duran a l'islam està mancada de contacte directe i filtrada pel prisma de textos cristians antiislàmics (M. JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain», pp.53-37). Sense qüestionar Murciano i probablement fent poca justícia a l'obra, Lasker afirma que el *Qéixet u-maguén* no aporta res de nou i que és quasi una còpia

Edició ha-Ketav

Font principal del nostre text, es tracta de l'edició³²⁸ més acurada i actual que existeix, atès que totes les altres edicions modernes anteriors eren meres reproduccions fotoanastàtiques de l'edició prínceps. Incorpora una introducció sobre la història del text i la metodologia de l'editor, així com un bon nombre de notes. El text forma part de l'edició completa de *Maguén avot* que, a més d'aquest volum filosòfic, inclou un altre volum consagrat al comentari al tractat Pirqé Avot.

El text no ofereix variacions substancials respecte de l'edició prínceps, però incorpora certs canvis i millores. Afegeix moltes *matres lectionis* i vocalitza paraules equívocues. També desenvolupa algunes abreviatures i corregeix errades de citació, particularment respecte a obres d'Averrois. L'editor afegeix puntuació al text, normalment de manera encertada, tot i que reconeix que la puntuació dels passatges alcorànics és insegura degut a l'obscuritat del text.³²⁹

La introducció d'aquesta edició descriu la història del text de manera força acurada. Com hem vist, la primera edició de *Maguén avot* no contenia el *Qéixet u-maguén* per evitar la censura. Cinc anys més tard, en 1770, aparegué l'edició prínceps. L'edició prínceps, emperò, és més aviat un קונטרס השלמה,³³⁰ com l'anomenen els editors de Ha-Ketav, un llibret curt i una

del *Kelimat ha-goyim* de Profiat Duran. Vegeu el capítol 8.D del present treball, on ja hem parlat d'aquest assumpte.

³²⁸ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Séfer Maguén Avot: be-iniané emunot ve-deut*, Jerusalem: Mekhon ha-Ketav 2006.

³²⁹ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Séfer Maguén Avot: be-iniané emunot ve-deut*, p. 7.

³³⁰ XIMON BEN TSÉMAH DURAN, *Séfer Maguén Avot: be-iniané emunot ve-deut*, p. 7-8.

mica caòtic que, com hem dit anteriorment, conté els diversos fragments censurats fora del seu lloc i inclou algunes recensions i fragments d'altres capítols de *Maguén avot* que no formen part del *Qéixet*,³³¹ probablement amb la intenció de fer entenedor al lector el context de l'obra. A partir d'aquest *totum revolutum*, els editors de Ha-Ketav han reconstruït amb encert l'estructura original de l'obra, que concorda plenament amb el Bodleian 151.

L'edició Ha-Ketav no està mancada de certes limitacions. Els editors i publicadors no miren el text des d'un punt de vista acadèmic, sinó des de l'ortodòxia religiosa. Totes les citacions de la Bíblia hebrea i de la literatura rabínica estan identificades i degudament delimitades entre cometes. En canvi, les cites del Nou Testament i de l'Alcorà no estan identificades en absolut i les referències bibliogràfiques als autors no jueus són mínimes. Malgrat les seves mancances, els encerts d'aquesta edició en fan la millor opció en la qual basar el nostre text tot complementant-la quan convé, com explicarem posteriorment.

17.B. CRITERIS UTILITZATS EN LA PRESENT EDICIÓ I TRADUCCIÓ DEL TEXT

La nostra primera intenció era basar l'edició del text hebreu en la tesi de Prosper Murciano, atès que afirma que és una edició crítica. Ben aviat les mancances que hem exposat abans ens resultaren evidents. Tot i que l'aportació de Murciano ens ha estat útil, hem hagut de treballar amb molta cautela en considerar les seves opcions textuais.

³³¹ Això ha produït certa confusió entre els erudits. Quasi totes les citacions que Lasker fa de *Qéixet u-Maguén* —sobre les quals basa la seva argumentació— en realitat formen part d'aquestes recensions de *Maguén avot* i no del text original del *Keshet*. Per a més detalls, vegeu un cop més al capítol 8.D del present treball.

Amb les seves limitacions, l'edició de Ha-Ketav era el camí més viable. Aquest ha estat el text bàsic de la nostra edició i traducció. A partir d'aquí hem comparat curiosament l'edició Ha-Ketav amb la de Murciano. Com sabem, el text central de Murciano representa el manuscrit Bodleian 151 mentre que la de Ha-Ketav és una reconstrucció basada en l'edició prínceps. Quan existeix una divergència entre Ha-Ketav i el Bodleian 151 hem optat, en la pràctica totalitat dels casos, per reflectir totes dues lectures en el text hebreu: la lectura del Bodleian 151, que considerem més fiable, està entre claudàtors, mentre que la de Ha-Ketav està entre parèntesis. En casos molt comptats hem invertit la jerarquia de textos, anotant-ho a peu de pàgina. En aquests casos hem optat per la lectura del manuscrit Bodleian 151 a l'hora de traduir.

Al mateix temps, el text hebreu ha estat contrastat amb l'aparat crític de Murciano —amb el *caveat* de la seva qüestionable metodologia— així com amb la reproducció fotoanastàtica de l'edició prínceps. Quan hem observat alguna divergència digna d'atenció, ho hem anotat a peu de plana.

Els *loazim* o préstecs lèxics han rebut un tractament especial, atès que tant les transcripcions de Murciano com les de Ha-Ketav i les de la pròpia edició prínceps són altament qüestionables (entre altres coses, cap d'aquests editors no sap català). El present estudi no pretén ser una edició crítica, de manera que, a manca d'un estudi detallat dels manuscrits, hem optat per la transcripció que ens sembla més plausible, tot fent notar a peu de plana els canvis introduïts.

Pel que fa a la traducció catalana, hem intentat reflectir l'estil de Duran, tot i que hem optat per solucions més dinàmiques quan el text era massa obscur. Igualment, trobareu entre

claudàtors les paraules que no figuren a l'original però que hem afegit a la traducció per qüestions de claredat. Els claudàtors de la traducció catalana no es corresponen amb els del text hebreu que, recordem-ho, indiquen variacions de manuscrits.

18. CONCLUSIÓ

En abordar l'estudi de *Qéixet u-maguén* de Ximon ben Tsémah Duran ens enfrontàvem amb el perjudici del mite acadèmic que ha tendit a menysprear l'obra. Aquest menyspreu ha estat doble. Per una banda, en el marc de la literatura de polèmica, els erudits han considerat l'obra com poc original,³³² còpia de tractats anteriors i amb una aportació ideològica negligible. Per l'altra banda, en el marc de la producció literària de Duran, els seus reconeguts mèrits i rellevància com a halaquista han eclipsat la seva aportació filosòfica.

Un dels culpables d'aquest menyspreu acadèmic ha estat el poc assolit estudi de Prosper Murciano que, fins a la data, ha estat l'únic treball enterament dedicat a *Qéixet u-maguén*. En la nostra opinió, la seva tesi ha contribuït a crear diversos malentesos: considerar que l'obra es limitava a recollir els arguments de Profiat Duran; considerar que l'autor no era sinó un *outsider* europeu —«Spanish» *avant la lettre*³³³— quan parlava de l'islam, com si no en tingués una experiència de primera mà; considerar que Ximon Duran no coneixia la llengua àrab i, per tant, ha d'estar referint fonts d'altri quan parla de l'islam i de filosofia àrab. Aquests *a priori* han estat repetits per acadèmics posteriors com Menahem Kellner, Daniel Lasker, Martin Jacobs, etc.³³⁴

La nostra investigació demostra que, lluny de ser una simple seqüela de l'obra de Profiat Duran (una suposició que tothom repeteix sense oferir-ne proves), *Qéixet u-maguén* conté

³³² Cf. cap. 8.A del present treball.

³³³ Aquest anacronisme està particularment estès entre els acadèmics americans, que sovint passen per alt les notables diferències culturals i de context històric del judaisme de la Corona d'Aragó amb el de la resta de la Península Ibèrica.

³³⁴ Cap. 4 i 8.D.III.

influències i referències explícites a una munió d'obres i autors cristians, jueus i musulmans, tractats filosòfics, teològics i històrics escrits en hebreu, llatí i àrab.³³⁵

A més d'aquest accés directe a la filosofia àrab, altres factors demostren que el seu coneixement de l'àrab era força profund. Com hem dit, Duran no té miraments a contradir la traducció hebrea de la *Guia* i comparar-la a l'original àrab, traduir parts de l'Alcorà i el *hadith*, incorporar frases d'Aristòtil (§ 81) o de l'Alcorà (§ 93) en àrab aljamiat, etc.³³⁶

Igualment, el present treball demostra que ni *Qéixet u-maguén* (i per extensió la resta de *Maguén avot*) és una obra marginal ni tampoc és marginal el paper de Ximon ben Tsémah Duran com a filòsof. Ens sembla provada l'excepcionalitat d'una obra que tracta totes tres religions amb un coneixement profund i experiència de primera mà sense paral·lel, escrita per un autor que viu i es mou en totes tres cultures amb fluïdesa. La singularitat de l'obra ve reforçada per la relativa independència de *Qéixet* respecte a *Maguén avot*, una independència sobre la qual hem ofert sòlids arguments i que justifica un estudi a part de la resta de l'obra enciclopèdica de Duran.³³⁷ Maimonidià convençut i erudit coneixedor d'Averrois, Avicenna, Al-Ghazali, etc., Ximon Duran agafa aquest ben digerit cabal i articula un sistema filosòfic complex i innovador.³³⁸ La seva major aportació a la filosofia jueva medieval resideix en l'establiment dels tres principis fonamentals del judaisme que després seran recollits per Albo. Yosef Albo és, per tant, tributari de Duran en una concepció filosòfica que bona part dels estudiosos ha considerat com a original. Al llarg de l'estudi hem establert les principals influències rebudes per Duran³³⁹ i esmentat el grau d'influència en autors posteriors.³⁴⁰

³³⁵ Vegeu el capítol 8.

³³⁶ Cf. capítol 3.

³³⁷ Cap. 5.A.

³³⁸ Cf. cap. 4.

³³⁹ Cap. 8.D.

³⁴⁰ Cf. cap. 10.

Semblantment, hem situat l'obra en el rerefons històric català³⁴¹ i hem mirat d'esbrinar les motivacions i audiència que estan darrera de *Qéixet u-maguén*. Hem identificat els manlleus lèxics catalans i provat que, a part de l'hebreu, la llengua referencial de Duran és el català, com catalana era probablement la majoria de la seva audiència.³⁴² Pensem que hem ofert arguments de pes per a considerar que la motivació de Duran era, en bona part, educar els *anussim* que tornaven al judaisme en terres algerianes i el romanent de la comunitat jueva que vivia minoritzada a la Corona d'Aragó, ambdós grups s'enfrontaven amb la contínua amenaça del proselitisme.³⁴³

Finalment, hem fixat el text i traduït l'obra sencera, parant particular esment a l'aclariment de passatges obscurs i a la localització de les diverses fonts i citacions,³⁴⁴ incloent-hi les fonts islàmiques, que no havien estat objecte d'estudi prèviament.

³⁴¹ Vegeu l'apèndix II i el capítol 3.

³⁴² Cap. 16.

³⁴³ Cap. 5.B.

³⁴⁴ Cap. 19.

§ 1 INTRODUCCIÓ: LA TORÀ ÉS ETERNA I NO SERÀ ABROGADA.

[§1] בביאור שהתורה היא נצחית לא תשתנה ולא תומר לעולם, ומאמר התורה המורה על-זה "תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב." והירושה אין לה הפסק. כן אמרו בהרבה מקומות "ברית עולם," "חוקת עולם לדורותיכם," וכן אמרו "הנסתרות לה' והנגלות לנו וכו' עד עולם." וכן בפרשת עקב כתוב כי אם ישמעו המצוות ירבו ימיהם כימי השמים על הארץ. הורה זה, כי קיום המצוות היא לעולם. ואפילו פרטי התורה לא ישתנו בתוספת ומגרעת, שהתורה הזהירה על זה בפרשת ואתחנן: "לא תוסיפו על הדבר" וכו', ואפילו מה שאין לו התלות במצוה גלתה התורה נצחיותה, כמ"ש "וענתה השירה הזאת לפניו לעד" וכו'.

[§1] Ara explicarem el fet que aquesta Torà nostra mai no sofrirà canvis ni serà abrogada. El verset de la Torà que ens ho ensenya diu: «Moisés ens va ordenar una llei, una herència per a la congregació de Jacob».³⁴⁵ Aquesta herència no té caducitat. Així, en molts llocs de la Torà hom l'anomena «pacte etern»³⁴⁶ o «estatut perpetu per a totes les generacions».³⁴⁷ La Bíblia també diu «les coses amagades són per a l'Etern, però les coses revelades són per a nosaltres [i per als nostres fills per a complir-les] per sempre».³⁴⁸ En la perícopa *Ékev* hi llegim: «si pareu esment als manaments es multiplicaran els vostres dies i els dies dels vostres fills com

³⁴⁵ Dt 33,4.

³⁴⁶ Ex 31,16; Jr 50,5; Ez 37,26.

³⁴⁷ Ex 12,24; Lv 3,17; 10,9; 23,14, 31, 41; 24,3; Nm 15,15, 18,23.

³⁴⁸ Dt 29,28.

els dies del cel sobre la terra.»³⁴⁹ Això implica que el compliment dels manaments és per a sempre.³⁵⁰ Fins i tot els detalls de la Torà no canviaran mai, ni per addicions ni per supressions, ja que la Torà així ens ho adverteix en la perícopa *Ve-etkhanan*: «no afegiu res a la paraula que us ordeno.»³⁵¹ I encara els detalls bíblics que no tenen cap relació amb els preceptes, la Torà ens revela que són eterns, com està escrit: «aquest càntic servirà de testimoniatge contra ell per sempre, [car no serà oblidat pels seus descendents]».³⁵²

וכן דוד ע"ה אמר "תורת ה' תמימה וכו' יראת ה' טחורה עומדת לעד." עוד אמר "קדם ידעתי מעדותיך כי לעולם יסדתם." עוד אמר: "נאמנים כל פקודיו סמוכים לעד לעולם." וכן אמר אסף המשורר: "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל וכו' למען ידעו דור אחרון." הזכיר כי דור אחרון מצוויים לשמור התורה אשר שם בישראל. ומלאכי חותם הנביאים אמר "זכרו תורת משח עבדי" וכו'.

David —de beneïda memòria— afegeix que «la Llei de l'Etern és perfecta [...] el temor de l'Etern és pur i roman per sempre.»³⁵³ També diu: «ja sé que heu assegurat el vostre testimoniatge per sempre.»³⁵⁴ Finalment, David també diu: «tots els seus preceptes són duradors, ben establerts per sempre més.»³⁵⁵ Això mateix diu Assaf el salmista: «va establir un decret a Jacob, va posar una Llei a Israel, [i va ordenar als nostres pares que la fessin conèixer als seus fills,] a fi que la futura generació en sigui coneixedora.»³⁵⁶ El text ens adverteix que l'Etern ordena que les futures generacions observin la Llei que fou donada a

³⁴⁹ Dt 22,21.

³⁵⁰ Aquesta afirmació és contrària a la de Tertul·lià, que diu, «la llei de Moisès no fou creada per a durar per sempre» (WILLIAMS, *Adversus*, p. 46).

³⁵¹ Dt 4,2.

³⁵² Dt 31,21. Les dues addicions entre claudators figuren al Bodleian 151, però no a l'edició prínceps. Es tracta, en tot cas, de finals de versets que l'autor o l'editor podria haver donat per coneguts del lector.

³⁵³ Sl 19,8,10.

³⁵⁴ Sl 119,152.

³⁵⁵ Sl 111,7-8.

³⁵⁶ Sl 78,5-6. El fragment entre claudators es troba en el Bodleian 151, però no en l'edició prínceps.

Israel. Malaquies, segell dels profetes,³⁵⁷ ens diu: «recordeu la Llei de Moisès, el meu servent, [que li vaig encarregar a Horeb.]»³⁵⁸

והממב"ם כתב כי מאמר ישעיהו "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה," הוא מורה נצחיות התודה, כי אין קיום שמנו אלא מפני התורה. וכן כתב הגאון ז"ל בספר האמונות כי מאמר ירמיה יורה כן, שאמר "אם ימוש החוקים מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים." וכן אמר מלאכי: "אני ה' לא שניתי, ואתם בני יעקב לא כליתם". יורה כי בקיום האל יתברך הוא קיום ישראל, וזה מפני התורה ומ"ש בשבת: ימי המשיח אין בהם זכות וחובה. אמרו זה לעניו הצדקה, שיתבטלו העניים. וכבר דחו זה שם, שהרי כתוב: "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ

Maimònides [-de beneïda memòria-]³⁵⁹ escrigué que, quan Isaïes parla d'un cel nou i d'una terra nova, de fet està al·ludint a l'eternitat de la Torà, ja que la supervivència del nostre nom està vinculada a la de la Torà.³⁶⁰ Saàdia Gaon, en el *Llibre de les creences*, escriu que Jeremies ens ensenya [la interdependència d'Israel i la Torà]³⁶¹ quan diu «si mai anul·lés jo aquestes lleis –diu l'Etern– només aleshores els descendents d'Israel deixarien de ser una nació davant de mi per sempre.»³⁶² També va dir Malaquies: «jo, l'Etern, no he canviat, i vosaltres, fills de Jacob, no heu desaparegut.»³⁶³ Això ens revela que l'eternitat de l'Etern, beneït sigui, comporta la supervivència d'Israel per sempre, i això es deu a l'eternitat de la Torà. A [la darrera pàgina del] tractat Xabbat diu: «a l'era messiànica no hi haurà mèrit ni

³⁵⁷ Denominació tradicional de Malaquies, comuna a la tradició jueva i a la patristica. Malaquies és el darrer llibre profètic, el que tanca o segella els *neviim*. D'acord al Talmud (Yomà 9b), després de Malaquies l'esperit de profecia s'apartà d'Israel. És interessant notar que la denominació «segells dels profetes» serà posteriorment atribuïda a Mahoma (Q 33,40), del qual es diu que va rebre la darrera i definitiva revelació profètica.

³⁵⁸ MI 3,22.

³⁵⁹ Addició del Bodleian 151.

³⁶⁰ Es refereix a Is 66,22, on diu que els nou cel i la nova terra duraran per sempre, igual que el nom i la descendència d'Israel. MAIMÒNIDES, *Moreh ha-nebukhim*, 2005, vol. 4, p. 40 (corresponent a la part II, cap. 29). Vegeu també MAIMÒNIDES, *Guia de perplejos*, p. 314.

³⁶¹ Addició del Bodleian 151.

³⁶² Jr 31,36. SAÀDIA GAON, *The Book of Beliefs*, tractat 3, cap. 7, p. 158.

³⁶³ MI 3,6.

obligacions.»³⁶⁴ Ara bé això ho deien en referència a la justícia social,³⁶⁵ —és a dir, que els pobres desapareixerien— i no sobre la desaparició de la Torà. Fins i tot aquest argument és rebutjat pel vers que diu «els pobres mai no desapareixeran de la terra.»³⁶⁶

POLÈMICA ANTICRISTIANA

§ 2 **ELS CRISTIANS DIUEN QUE LA TORÀ ESTÀ SUPERADA. ARGUMENTS EN CONTRA: ELS CRISTIANS TRAEIXEN LA INTENCIÓ DE JESÚS QUE NO VOLIA CANVIAR LA TORÀ; LES SEVES DOCTRINES TAMBÉ TRAEIXEN LA INTENCIÓ DE JESÚS; LES PROMESSES DE JESÚS SÓN FALSES; ELS CRISTIANS NO CONEIXEN BÉ LA FIGURA DE JESÚS I DELS PRIMERS DEIXEBLES.**

[§2] אבל הנוצרים עם האמינם שהתורה שניתנה לישראל על-ידי משה היא מן השמים, הם טוענים עלינו שגשתנה אל "און גליון" ע"י יש"ו הנוצרי. ויש לנו טענות כנגדם: הא' כי החטואו כוונת יש"ו הנוצרי בזה. והב' מצד אמונתם, כי בזה החטואו כוונת יש"ו הנוצרי. והג' מצד הכזב הנמצא להם במה שהבטיחו ובדברים אחרים. והד' מצד חסרון ידיעת המניח והטעאתם להמונם.

[§2] Ara bé, els cristians, tot i creure que la Torà que fou donada a Israel mitjançant Moisès prové del cel, ens repliquen proclamant que fou sobrepasada per l'evangeli³⁶⁷ de Jesús de Nazaret. Nosaltres tenim diversos arguments en contra d'això. El primer és que els cristians

³⁶⁴ Shab 151b. Seria fàcil entendre, com fan alguns polemistes, que quan vingui el messies ja no existiran les obligacions dels preceptes ni la recompensa o el mèrit d'observar-los. Duran ens proposa llegir el text en el seu context talmúdic, a fi de rebatre la defensa de l'anomia i el supercessionisme. El text entre claudàtors és una addició de Bodleian 151.

³⁶⁵ El terme צדקה designa, entre altres coses, els actes caritatius. Optem per traduir-lo com a «justícia social» ja que la idiosincràsia hebrea entén que ajudar els pobres és un assumpte de justícia (צדק) i no una conseqüència de l'amor, com implica el terme català «caritat» (de «*caritas, careo*»).

³⁶⁶ Dt 15,11. L'edició de Constantinoble comença en aquest punt.

³⁶⁷ Aquí Duran designa l'evangeli tot fent servir el joc de paraules און גליון, és a dir, «engany d'una pàgina en blanc», una expressió encunyada per R. Meir a Xabbat 116a-b (segons el manuscrit d'Oxford 366, foli 23). Meir declara que l'evangeli és aliè al judaisme. A la mateixa plana, R. Yohanan anomena l'evangeli עון גליון, és a dir, «pecat d'un pàgina en blanc.» Vegeu la nota explicativa a la traducció d'Epstein *Hebrew- English Edition*, vol. 3b, p. 116a-b. En endavant, Duran continua fent servir el mateix terme.

traeixen la intenció del propi Jesús de Nazaret respecte a aquest tema. El segon, són les seves doctrines, que també violen la intenció de Jesús de Natzaret. El tercer argument és la falsetat de les promeses que Jesús els havia fet i d'altres assumptes. El quart és la seva manca de coneixement respecte al fundador de la seva fe i d'aquells que els han desencaminat.³⁶⁸

§ 3-4 JESÚS NO PRETENIA CANVIAR LA TORÀ, SINÓ QUE ELS DEIXEBLES LA COMPLISSIN. ELS DEIXEBLES LA COMPLIEN ESCRUPOLOSAMENT PERÒ DECIDIREN FACILITAR-LA PER A ATRAURE ELS GENTILS A LA NOVA FE.

[§3] אמנם, בטענה הא' אומר כי החטיאו כוונת אדוניהם יש"ו בזה, כי אחד מתלמידיו אמר בספרו כי יש"ו אמר לתלמידיו: אל תחשבו שבאתי להסיר התורה או הנביאים, לא באתי אלא להשלמה. ובאמת אני אומר לכם: עד שיאבדו שמים וארץ יוד אחת, אות אחת לא תאבד מן התורה עד שיעשה הכל, ומי שיתיר אחת מן המצות הקלות או ילמד זה לאנשים לא יקרא במלכות שמים. אמנם, מי שיעשה אותם או ילמד זה לאנשים - יקרא במלכות שמים. ע"כ. והאריך יותר, וכן אמר אחר -עייין שם- בספרו כי יותר נקל הוא כליון שמים וארץ משיפול מהתורה תג אחד. וכן אמר: דע, כי אדם אחד בא לפניו ושאלו במה ישיג החיים הנצחיים. והשיבו, שישמור המצות. ר"ל מצות התורה. וכן זה אמר כי יש"ו צוה לתלמידיו שיעשו כל מה שיאמרו הסופרים והפירושים, להיותם יושבים על כסא משה.

Evidentment, respecte al primer argument, que estan traint la intenció de Jesús, ho podem refutar amb allò que un dels seus deixebles diu en el seu llibre: «no penseu que he vingut a eliminar la Torà o els profetes, que no he vingut més que a complir-la. De ben cert us dic: abans seran destruïts el cel i la terra que no desapareixerà ni una ioda ni una titlla de la Torà fins que es compleixi tota. I qui obviï un sol precepte dels més simples i ho ensenyi a la gent no serà anomenat en el regne celestial. Certament, qui compleixi els preceptes i els ensenyi a

³⁶⁸ És a dir, dels deixebles.

la gent serà anomenat en el regne del cel.»³⁶⁹ I va afegir altres coses. A més, un altre deixeble, en el seu nom, va escriure en el seu llibre: «és més fàcil que el cel i la terra siguin destruïts que no que caigui una titlla de la Torà.»³⁷⁰ També diuen que un home va anar a demanar-li com assolir la vida eterna, i li va respondre que complís els manaments, és a dir, els preceptes de la Torà.³⁷¹ Igualment, se'ns diu que Jesús manà als seus deixebles que complissin tot allò que deien els escribes i els fariseus, ja que ells seien a la càtedra de Moisès.³⁷²

וכן כתב ב"און גליון", כי כשירד מן ההר הלכו אחריו סיעות רבות, והנה מצורע אחד בא ויבקש ממנו לרפאתו ומיד נטהר, ואמר לו: לך ותראה לכהן, ותקריב קרבן שצוה משה. וגם בתלמוד נזכר שהיה אומר שלא בא לשנות התורה, כמ"ש בשבת שכתוב ב"און גליון": "אנא [און גליון]³⁷³ לא למפחת מאורייתא דמשה אתיתי, ולא לאוסופי על אורייתא דמשה אתיתי.

Està escrit a l'Evangelí que quan Jesús va baixar de la muntanya el seguia una gran multitud. Aleshores, un leproós se li acostà i li demanà que el guarís, i immediatament quedà net. Jesús li va dir: «vés a veure el sacerdot i ofereix el sacrifici que Moisès va ordenar.»³⁷⁴ A més, el Talmud també ens recorda que Jesús solia dir que no havia vingut a canviar la Torà, tal com està escrit al tractat Xabbat en el capítol «Tots els escrits».³⁷⁵ Diu que en el propi Evangelí està escrit: «no he vingut a invalidar la Torà de Moisès ni a afegir res a la Torà de Moisès».³⁷⁶

³⁶⁹ Mt 5,17-19. El més probable és que Duran tingui davant la Vulgata, que ell tradueix a l'hebreu. Ara bé, en aquest cas la seva traducció sorprèn i ens indica que o bé el text que té davant és diferent, o bé que no ha entès l'expressió «*minimus vocabitur in regno caelorum*» i «*magnus vocabitur in regno caelorum*» perquè Duran les tradueix com a «no serà anomenat en el regne» i «serà anomenat en el regne», sense complements d'objecte.

³⁷⁰ Lc 16,17.

³⁷¹ Mt 19,16-17, referit en estil indirecte.

³⁷² Mt 23,2-3, en estil indirecte.

³⁷³ Figura en l'edició prínceps però no en el Bodleian 151 ni en el Talmud. Suprimit en la traducció.

³⁷⁴ Mt 8,1-4, en estil indirecte.

³⁷⁵ Addició del Bodleian 151.

³⁷⁶ Xabbat 116b. *Diqduqé Sofrim* comenta que no hauria de dir «per a afegir» com en l'edició de Venècia, sinó «per a reduir».

וכן מה שספרו תלמידיו מענין תלייתו, לא אמרו שנידון להריגה על ביטול התורה, אלא על שהיה אומר שהוא בן אלהים ומשיח. וכן אחר תלייתו קיימו תלמידיו תורת הנזיר מתגלחת והקרבת קרבן כפי התורה. וכן שלוחיו היו מתנצלים ליהודים שבירושלם כי לא עשו דבר נגד התורה, וכן בהרבה מקומות מספרי השלוחים שקורים אפושטול"ש והיו מוכיחים אל הכהנים שלא היו שומרים התורה כראוי. וכן אמר: כי מי שישמור התורה כולה ויחטא בדבר אחד - בכל התורה הוא חוטא. וכן אחר אמר כי ראה בחלום שהיו מאכילים אותו דברים טמאים והיה קשה בעיניו, עד שפטר חלמו שיקרב לאמונת גויים שהם טמאים כנגד ישראל. ואפילו במצות דרבנן שהם נטילת ידים היו נוהרים.

Després de la crucifixió, els seus deixebles no digueren que Jesús havia estat condemnat a mort perquè havia invalidat la Torà, sinó perquè deia ser el fill de Déu i el messies. Així doncs, després de la crucifixió, els seus deixebles complien la llei referent als nazireus i oferien sacrificis d'acord amb el que diu la Torà.³⁷⁷ Els anomenats «enviats» es justificaven davant els jueus de Jerusalem tot dient que no feien res en contra de la Torà.³⁷⁸ Això apareix moltes vegades en el llibre dels enviats, també coneguts com a «apòstols»³⁷⁹ Aquests homes amonestaven els sacerdots jueus perquè no complien la Torà com cal.³⁸⁰ Un altre d'aquests enviats escriu que «qui guarda la Torà sencera, però pecca en una sola cosa, ha pecat en tot.»³⁸¹ Un altre d'ells diu que va somniar que li feien menjar coses impures, i que això li semblava molt dur, fins que va entendre el significat del somni, que era que havia d'acostar la fe als no-jueus, que són impurs comparats amb Israel.³⁸² Fins i tot respecte als preceptes rabínic com rentar-se les mans, els deixebles n'eren ben curosos.³⁸³

³⁷⁷ Ac 21,21-26. En resposta a aquells qui el criticaven, Pau mira de provar la seva fidelitat a la Torà ajudant uns nazireus a portar a terme els seus rituals d'afaitament i purificació.

³⁷⁸ Ac 24,14; 25,8; 28,16-18.

³⁷⁹ En grec o llatí a l'original (*apostolos* – *apostolus*).

³⁸⁰ Ac 7,53. Esteve es defensa davant del gran sacerdot.

³⁸¹ Jm 2,10.

³⁸² Ac 10,10-14, 28.

³⁸³ Per tant, els deixebles no només obeïen la llei escrita, sinó també l'oral. Duran dedica força espai a explicar l'observança de la *kaixrut* per part dels deixebles (§ 43-44). Ara bé, no obstant la declaració de Duran, un dels retrets dels fariseus era que els deixebles no es rentaven les mans abans de menjar pa com ordena l'halacà (Mt 15,2).

הנה זכרנו דבריהם בלשונם, להיות לנו לפה כנגד המאמינים בו, כי הם החטיאו כוונת יש"ו. אמנם תלמידיו החלו להקל עול התורה והמצות, כוונתם היתה אל הגוים, למשוך לבם אל האמונה, כי ראו - אם יטילו עליהם עול תורה, כגון עול תורה והמצות המעשיות, לא יכנסו באמונה. אבל יש"ו לא עלה על דעתו לשנות להם התורה, ולא לעצמם גם כן, שהרי מבני ישראל היו וקיימו בעצמם התורה, כמו שזכרתי מדבריהם, כי למשוך בני אדם לאמונתם עשו כן.

Estem recordant aquestes coses en les pròpies paraules dels cristians, que parlen ben eloqüentment en contra dels qui hi creuen, perquè ells mateixos han traït la intenció de Jesús. Certament, els seus deixebles van facilitar el jou de la Torà i dels manaments, i ho feren per mor dels no-jueus,³⁸⁴ a fi d'acostar el seu cor a la nova fe, perquè veien que, si els imposaven el jou de la Torà, incloent-hi la circumcisió i els preceptes pràctics, no passarien a integrar la nova fe, [sinó el judaisme].³⁸⁵ En canvi, Jesús no tenia cap intenció de canviar la Torà en benefici dels deixebles, ni els deixebles no pretenien canviar-la per a si mateixos, perquè ells es consideraven jueus i complien la Torà, com he explicat fent servir les seves escriptures, sinó que varen actuar així a fi i efecte d'atreure gent a la seva nova fe.

כי כן כתוב בספר אחד מספריהם כי אחד מהשלוחים בא לאנטוכיא והיה שם קהל מהמאמינים וקצתם יהודים, והיו אומרים כי אי אפשר להושיע כי אם הנימולים, כמ"ש בתורת משה. והיה שם מחלוקת גדולה ביניהם על זה, והסכימו לשלוח לירושלים לקחת עצה על זה מהכהנים המאמינים. והלכו שם שני שלוחים, והתאספו על זה עדת מאמינים ביש"ו, והיו אומרים כי הישועה נמנעת לגוים אם לא ימולו וישמרו תורת משה. ויקם אחד מהם ויאמר להם: אנשים אחים, הלא ידעתם כי מימים קדומים רצה האל שישמעו הגוים דבר ה"או גליון" על ידי ושיאמינו? והיודע מחשבות האנשים עדות נתן להם ברוח הקודש כמונו. ואין הבדל בינינו ובינם, כי אם האמונה תזכך לבותם. ולכן מה תנסו את ה' להניח על צואר התלמידים שלא יכולנו גם אנחנו ואבותינו לסובלו? אך באמונת יש"ו נאמין להנִשֵׁעַ כאשר הס היו נושעים

³⁸⁴ Discrepem de l'edició crítica, que descarta la paraula «intenció» en contra de l'edició prínceps i del manuscrit de París. La frase, doncs, diria כוונתם היתה אל הגוים.

³⁸⁵ L'edició prínceps omet לישראל.

ואח"ז ספרו להם השלוחים ההם האותות והמופתים שעשה האל על ידם. וישתקום ההמון. ויאמר: הנה (חיבר ספר) [חבר סיפר] כי האל בחר בגוים לקחתם לו לשמו וכמו שהעידו זה הנביאים, וגלוי הוא מעולם מעשה ה'. ולכן אני שופט להעמיס על אותם שישובו אל ה' מהגוים, אך לכתוב להם שלא יעבדו עבודה זרה ושירחיקו הניאוף ושיהיו נוהרים על הנחירה. ונחה שקטה ההסכמה ביניהם, שישלחו השליח חבירו לגוים, ושיאמרו להם המוסכם ביניהם בדבר זה, וכן עשו.

De fet, està escrit en un altre dels seus llibres que un dels apòstols va anar a Antioquia, on hi havia una congregació de creients en la nova fe i un nombre reduït de jueus.³⁸⁶ L'apòstol els va dir que no se salvarien fora que se circumcidessin, com està escrit en la Torà de Moisès. Això va suscitar una acalorada discussió entre ells, per la qual cosa varen convenir enviar algú a Jerusalem a consultar els sacerdots de la nova fe. Hi varen anar dos apòstols, als quals s'uniren un grup de gent que creia en Jesús.³⁸⁷ Aquests darrers argumentaven que els no-jueus no se salvarien fora que se circumcidessin i guardessin la Torà de Moisès. Un dels apòstols s'aixecà i digué: «germans,³⁸⁸ no sabeu que des de fa temps Déu va voler que els no-jueus escoltessin la paraula de l'evangeli de part meva, i que creguessin? I Déu, que coneix els pensaments dels homes, els va donar testimoni³⁸⁹ mitjançant l'Esperit sant com a nosaltres. I no hi ha cap diferència entre nosaltres i ells, car la fe ha purificat el seu cor. I ara, per què tempteu l'Etern tot posant sobre el coll dels deixebles un jou que ni nosaltres ni els nostres pares hem pogut suportar? Ans al contrari, per la fe en Jesús creiem que ens salvarem, igual que ells.» Després d'això, aquells apòstols «els varen contar els miracles i meravelles que Déu havia fet per mà d'ells, i la multitud callà».³⁹⁰ Un altre d'ells va dir: «un company

³⁸⁶ Ac 15,1-11.

³⁸⁷ Es tractava d'un grup de fariseus que creien en Jesús (verset 5).

³⁸⁸ Fins ara Duran narrava el fet de manera resumida, però ara cita textualment.

³⁸⁹ El marcat hipèrbaton (עדות נתן, per exemple) recorda el de la Vulgata, ibídem, «et qui novit corda, Deus, testimonium perhibuit, dans illis Spiritum Sanctum sicut et nobis.»

³⁹⁰ Aquesta frase és quasi literal, exceptuant l'omissió dels noms de Pau i Bernabé (aquí, «aquells apòstols»). A partir d'aquest punt, Duran fa una recensió de la història. A més de suprimir els noms dels apòstols, també elimina bona part dels versos d'Amós (9,11-12) que inclou el passatge d'Actes i que parlen de com Déu cridarà

ens va contar com Déu va escollir els no-jueus, com en donen testimoniatge els profetes, cosa que fou revelada des de temps antics, una acció divina.»³⁹¹ «Per tant, jo dictamino que no atabaleu aquells no-jueus que tornen a l'Etern, sinó que els escrigueu dient-los que no cometin idolatria, que s'allunyin de la fornicació i de la carn no dessagnada.»³⁹² L'argument va semblar bé als apòstols i varen decidir enviar l'apòstol i el seu company als no-jueus, a fi de dir-los el que havien acordat respecte a aquest tema. I així ho feren.

הנה נזכר בפירוש כי לא התירו התורה אלא לגוים למשוך לבם, אך שיקיימו מצות בני נח, והם עבודה זרה ועריות ואבר מן החי. וברכת השם בכלל עבודה זרה היא. וגזל ושפיכות דמים בכלל הדינין הם, שבתי דינין שלהם כבר היו דנין עליהם להזהיר על זה. אבל כוונתו היתה שיקיימו מצות בני נח.

Aquesta història evidencia que no varen eximir de la Torà ningú, tret dels no-jueus, amb el propòsit d'atreure els seu cor a l'observança de les lleis dels fills de Noè. Aquestes lleis inclouen abstenir-se d'idolatria, de fornicació i de menjar carn d'un animal viu. L'obligació de beneir l'Etern està inclosa en la prohibició de la idolatria. Robar i vessar sang també s'hi inclouen, tal com els propis tribunals gentils ho imposen, i per tant no calia recordar-los-ho. La intenció era dir-los que els calia observar les set lleis dels fills de Noè.³⁹³

els no-jueus. La principal raó d'aquesta supresió és que la citació d'Amós inclosa en el text d'Actes és de la Septuaginta, i el significat no concorda gens amb el text masorètic respecte al paper dels no-jueus.

³⁹¹ La frase és un resum no literal. Escollim la lectura *חבר סיפר* (Bodleian 151 i París) en lloc de *היבר ספר*, ja que s'adiu més amb el text neotestamentari. Duran fa servir termes generals com *חבר* a fi de no haver d'esmentar noms personals que poca informació afegirien a l'argument.

³⁹² La Vulgata és una mica més específica («ut abstineant se a contaminationibus simulacrorum et fornicatione et suffocatis et sanguine»). Duran tradueix els conceptes llatins tot adaptant-los a categories rabíniques (עבודה זרה, נחירה).

³⁹³ Sanhedrín 56a-b.

[§4] וכן כתבו הם, כי יש"ו צוה אותם שיטבלו הגוים האב והבן והרוח, ובטבילה זו יהיו נושעים אחר קבלתם לימנע מעבודה זרה ועריות ונחירה. וסמכו בזה על רבותינו ז"ל שאמרו: מל ולא טבל כאילו לא מל. על כן לקחו הטבילה עיקר בקבלת הגרים. ונראה שכוונתו היתה לקבל גר תושב הנקרא אצלנו גר ערל, המקבל עליו שבע מצות בני נח. ומה שיראה שלא עשו כן אלא למשוך הגוים לאמונתם.

[§4] Igualment els deixebles varen escriure que Jesús els havia manat que bategessin els no-jueus en el nom del Pare, del Fill i de l'Esperit.³⁹⁴ Aquest baptisme ocorria després de la renúncia a la idolatria, a la fornicació i a menjar carn no dessagnada. Amb això concorden amb el que deien els nostres rabins de beneïda memòria, que escrigueren: «si algú es circumcisa però no efectua la immersió ritual, és com si no s'hagués circumcidat.» Per això [els primers judeocristians] agafaren el baptisme com a cerimònia principal de recepció dels conversos. Sembla que la seva intenció era rebre'ls com a «estranger resident», cosa que entre nosaltres s'anomena «estranger resident incircumcís», una persona que accepta l'observança de les set lleis de Noè.³⁹⁵ I sembla que això només ho feien per a atreure no-jueus a la seva nova fe.

הוא מה ששלח להם אחד מהם אגרת לאחד (מהאומר) [מהאומות], שכתב לו בה: אני פלוני אומר לכם, שאם תמולו לא יועיל לכם המשיח כלל. וגם היה מזיק להם אם ימולו. אלא כתב להם כן כדי לחזק לבבם ושלא תחלוש דעתם מפני היותם ערלים. עוד כתב להם, כי הוא מעיד כי כל מי שנימול הוא משועבד לכל התורה. והרי הורה בכאן נצחיות התורה לישראל, כי כיון שהנימול משועבד לכל התורה, ימול את בנו כמצות התורה וכן ימשך מבן לבן-הבן עד סוף העולם.

³⁹⁴ Mt 28,19. Noteu que Duran, en clau de deslegitimació, evita anomenar «sant» l'Esperit.

³⁹⁵ El concepte rabínic al·ludit (extingit després de la destrucció del Temple) és el de גר תושב, algú que vivia amb els jueus però que no era circumcidat. Es tractava d'una persona acceptada en el si de la comunitat jueva, on gaudia de determinats drets de residència, però no era un individu plenament convertit. Guittín 57b, Abodà Zarà 64b, Sanhedrín 56a; Mixné Torà, Issuré Bià 14,7.

És el mateix que trobem en una carta que un dels apòstols envià a una de les comunitats,³⁹⁶ en la qual els diu: «Jo, Pau, us dic que si us circuncideu no us aprofitarà gens el Crist.»³⁹⁷ Si es circuncidaven, encara els seria perjudicial.³⁹⁸ Ara bé, Pau els escriu en aquests termes a fi d'encoratjar-los i que no es desanimessin pel fet de ser incircumcisos. Així, també els escriu que ell dóna testimoni que «qualsevol que se circuncida està obligat a observar tota la Torà.»³⁹⁹ Amb això Pau reconeix que l'obligació de la Torà per als jueus és eterna, perquè si un circuncís està obligat a guardar tota la Torà, circuncidarà el seu fill d'acord al precepte bíblic.⁴⁰⁰ I així, el procés continuarà de pare a fill, fins al final dels temps.

וכן כתוב אצלם כי כשהובא אחד מהשלוחים לרומא, אסור בנחושתיים, קרא ליהודים שהיו שם ואמר לחם כי הוא לא עשה דבר נגד היהודים, ואינו חולק כלל על מנהגי האבות. גם אמר כי לא מצאו היהודים שבירושלים נגדו דבר חיוב מיתה. ואם היה חלוק על התורה, כבר היה חייב מיתה. וכן זה אמר באחד מספריו, כי הוא מאמין בכל מה שכתוב בתורה. ובמקום אחר כתב כי לא חטא בתורת ישראל.

Igualment, en les seves escriptures es diu que quan un dels apòstols fou portat a Roma captiu i encadenat, va cridar els jueus que hi havia a la ciutat i els digué que no havia fet res en contra dels jueus, i que no s'havia apartat gens de les tradicions dels pares. També

³⁹⁶ Escollim aquesta lectura del Bodleian 151 (אחד האומות) en contra de la de l'edició prínceps (אחד מהאומות).

³⁹⁷ Ga 5, 2. Els manuscrits i edicions coincideixen a dir אני פלוני אומר לכם (o bé 'אני פלו', és a dir «jo, us dic.» Pot tractar-se d'un error de copista basat en una transcripció de *Paulo com a פלו, donada la dificultat de representar diftongs en hebreu.

³⁹⁸ Seguim l'edició prínceps. El Bodleian 151, emperò, llegeix ימולו להם אם ימולו, «quin mal els hauria fet circuncidar-se?»

³⁹⁹ Ga 5, 3.

⁴⁰⁰ Gn 17, 9-14.

els va dir que els jueus de Jerusalem no li havien trobat cap falta punible amb la mort.⁴⁰¹

Si s'hagués apartat de la Torà, certament hauria rebut la pena capital. De fet, en un dels seus llibres diu que creu en tot el que està escrit a la Torà.⁴⁰² I en un altre verset diu que mai no va pecar contra la Torà d'Israel.⁴⁰³

עוד כתב זה באגרת לרומיים, אמר מוכיח ליהודים: אם אתה יהודי, תקרא ותנוח בתורה ותתכבד בה, ותכיר רצונו ותבחן המועיל בהיותך בקי בתורה, ותבטח בעצמך היותך מנהיג העורים, ותהיה אור להולכים בחשך, ותהיה מלמד הבלתי יודעים, ותהיה לך צורת החכמה והאמת בתורה, למח תוכיח זולתך ולא תוכיח עצמך? תהיה דורש לא תגנוב ואתה גונב, לא תנאף ואתה מנאף? ותרחיק ע"ז ותגנוב הקדשים? תתכבד בתורה ובהיותך פושע בתורה תקל בכבוד השי"ת? ושם השם בעדכם מחולל בגוים כמו שכתוב. המילה אמנם תועיל אם תשמור התורה, ואם תחטא בתורה בריתך תחשב לך לערלה, ואם הערל ישמור ברית התורה ערלתו תחשב לברית. עכ"ד. והוא הורה כי בני ישראל חייבים לשמור התורה, ואף הערלים אם ישמרו התורה תחשב לחם לברית. אלו הם דבריו. ואין זה אמת אלא במי שנאנס ולא נימול או שמתו אחיו מחמת מילה, או לגרים תושבים.

A més, va escriure en la Carta als Romans, tot amonestant els jueus: «si ets jueu, si et recolzes en la Torà i honores l'Etern, si coneixes la seva voluntat i esculls el que és millor basant-te en la Torà, si confies en tu mateix com a guia dels cecs, llum dels qui caminen en tenebres,⁴⁰⁴ i ensenyes a aquells qui no en saben; si tens en la Torà la forma de la saviesa i de la veritat, per què amonestes els altres i no t'amonestes a tu mateix? Per què ensenyes que no s'ha de robar però robes, i que no s'ha de cometre adulteri, però tu en

⁴⁰¹ Ac 28, 16-18.

⁴⁰² Ac 24, 14.

⁴⁰³ Ac 25, 8.

⁴⁰⁴ Coincidim amb l'edició crítica que cal seguir la prínceps i el manuscrit de París en contra de la resta de manuscrits i edicions, que suprimeixen בהשך. Aquesta lectura coincideix amb el text neotestamentari.

comets? La idolatria t'és abominable, però robes coses sagrades?⁴⁰⁵ Tu et vantes de la Torà, però la transgredeixes i deshonres l'Etern, beneït sigui? El Nom de l'Inefable és blasfemat pels gentils per causa vostra, com està escrit.⁴⁰⁶ Certament, la circumcisió aprofita si guardes la Torà. Ara bé, si transgredeixes la Torà, la teva circumcisió és com incircumcisió. I si un incircumcis guarda el pacte de la Torà, la seva incircumcisió li compta per circumcisió.»⁴⁰⁷ Fins aquí la citació. L'apòstol reconeix que els fills d'Israel estan obligats a guardar la Torà. I fins i tot els incircumcisos, si guarden la Torà, es com si estiguessin circumcidats. Són les seves pròpies paraules! Cal dir que això només és cert si es tracta d'un forçat a no circumcidat-se,⁴⁰⁸ o d'algú el germà del qual ha mort per causa de la circumcisió, o d'un «estranger resident.»⁴⁰⁹

**§ 5 ELS TEÒLEGS CRISTIANS MAL ENTENGUEREN I
MANIPULAREN ELS VERSETS PER A ABROGAR LA TORÀ.**

[§5] מכלל אלו הדברים נראה כי לא כווננו יש"ו ותלמידיו לבטל התורה מישראל ולא מעצמם. וכן זה השליה היה מתנצל לעולם שהוא פרוש מאמונת הפרושים וחולק על הצדוקים. והנוצרים מסתבכים במאמרים אחרים אשר נמצאו ליש"ו ותלמידיו ולשלוחיו, כי התורה המעשית נתבטלה וכי

⁴⁰⁵ La Vulgata diu «qui dicis non moechandum moecharis qui abominaris idola sacrilegium facis.» Aparentment, Duran no troba un bon equivalent hebreu al terme «sacrilegium», així que el tradueix per ותגנוב הקדשים.

⁴⁰⁶ El passatge de Romans està citant Is 52,5, com sempre fent servir la Septuaginta. Ara bé, un cop més Duran es limita a traduir paraula per paraula i no retorna al text masorètic d'Isaïes, que difereix força del de la Septuaginta i no assigna cap culpabilitat als israelites per la blasfèmia dels gentils. Sorpren una mica que Duran no faci notar aquestes diferències textuais. En altres casos posteriors, l'autor aduirà que es tracta d'ignorància dels autors cristians o del propi Jesús, que no sabien citar les escriptures correctament.

⁴⁰⁷ Rm 2, 17-26.

⁴⁰⁸ Un אנוס, un jueu al qual s'ha prohibit la circumcisió, el fill d'un convers per la força, que no ha pogut ser circumcidat.

⁴⁰⁹ L'argument de Duran és que només en casos extrems es pot considerar legalment un no-circumcis com a circumcis: el cas d'un jueu a qui s'ha prohibit la circumcisió; el cas d'algú a qui els pares no han circumcidat per por, perquè ja han perdut un fill com a conseqüència de la circumcisió (Yebamot 64b); i el cas d'un גר תושב (Guittín 57b). En la resta de casos, la circumcisió és ineludible, contra allò que algú podria entendre basant-se en el text neotestamentari.

האמונה היא עיקר, ונתפקרו בזה בקצת פסוקים. ודי לנו בזה תשובה עליהם מדברי עצמם, אפילו יהיה להם מאמרים אחרים סותרים כפי פירושיהם לאלו המאמרים, כי הבא לסתור תורה אלהית ולשנותה צריך לבא בזה במאמרים גלויים, לא במאמרים יסבלו הפירוש. וכל שכן בהמצא במאמריהם מאמרים נראו מפשריהם שהם מודים על נצחיות התורה.

[§5] En aquestes citacions queda provat que Jesús i els seus deixebles no tenien intenció d'invalidar l'observança de la Torà ni per als jueus ni per a ells mateixos. Aquest mateix apòstol es defensava tot dient que era fariseu, pertanyent a la ideologia farisea, oposat a la dels saduceus.⁴¹⁰ Els cristians s'enredaren amb altres versets, i es van figurar que Jesús i els seus deixebles havien invalidat els preceptes pràctics de la Torà, tot dient que només la fe era essencial.⁴¹¹ A més, varen manipular alguns texts més. Nosaltres ja en tenim prou responent-los amb les seves pròpies paraules, per molt que addueixin textos contradictoris que ells interpreten erròniament. I si algú vol venir a contradir la divina Torà i les seves paraules, ja cal que porti versets explícits, i no meres idees basades en comentaris sobre aquests versets. Qualsevol que contempli aquests versets en el seu sentit literal veurà que només ens ensenyen que la Torà és eterna.

**§ 6 REFUTACIÓ DE LA TRINITAT: ÉS IL·LÒGICA I SE SOSTÉ
SOBRE LA PREMISSA DE L'ABROGACIÓ DE LA TORÀ, QUE
HEM PROVAT FALSA. ARGUMENTS DEL *KUZARÍ*.**

[§6] ועוד נדבר במאמרים הנבואיים שנתפקרו בזה בסוף הדברים. אמנם, בטענה השניה מה שאומרים עתה כי אמונתם בשילוש ובהגשמה, שכבר זכרנו בפרק ב' מחלק א', מה שיש בה מהביטול,

⁴¹⁰ Ac 23, 6-8.

⁴¹¹ Rm 3, 27-28.

היא ראייה לבטל אמונתם בסתירת התורה, כי סתירת התורה הוא נמשך לאמונה ההיא, וכיון שאמונתם היא רחוקה מכל הקש שכלי, כמו שהתבאר, אף הנמשך אל האמונה ההיא מסתירת התורה, הוא בטל. ודי בזה ראייה.

[§6] També parlarem de les declaracions profètiques que també han malinterpretat. Certament, respecte al seu segon argument, basat en la doctrina de la Trinitat i la corporalitat —que ja hem esmentat als capítols dos i tres de la part primera—,⁴¹² la refutació que n'hem fet allà és més que suficient per a rebatre la seva creença que la Torà ha estat abrogada, ja que aquesta abrogació està lligada a aquests dogmes. I atès que aquestes creences estan allunyades de tot argument lògic, com hem explicat, també hem refutat les idees que se'n deriven, és a dir, l'abrogació de la Torà. Això salta a la vista.

וצדק חכוזרי שהרחיק אמונתם זו, ומפני זה לא נמשך אל תורתם, כמ"ש אל החכם הנוצרי כשאמר לו שאמונתו היא כי האלהות נגשמה והיה עובר ברחם הבתולה מנשואות בני ישראל. וילדה אותו אנושי הנראה אלוה הנסתר, נביא שלוח במראה, אלוה שולח הנסתר, והוא המשיח הנקרא "בן אלהים", והוא האב והוא הבן והוא רוח הקדש, והוא מיחד אמתתו ונראה על לשונו השילוש. ובני ישראל מרו בו ותלאוהו. ואמר לו עוד כי כל האומות נקראים אל האמונה הזאת, ומצווים להדבק בה ולגדל ולרומם המשיח ולגדל את עצו אשר נתלה עליו. ואמר לו עוד כי דיניהם וחוקיהם הם ממצות שמעון החבר וחוקים מן התורה אשר אין ספק באמתה ושהיא מאת האלהים. וכבר בא ב"און גליון" בדברי המשיח: ולא באתי לסתור דבר ומצוה ממצות ישראל ומשה והנביאים, אבל באתי לחזקם ולאמצם.

⁴¹² Vegeu DURAN, *Sefer Maguén Avot*, pp. 34-44. L'encarnació contradiu qualsevol postulat sobre la incorporalitat de Déu i la seva immutabilitat, ja que un déu encarnat esdevé un ésser material i és immediatament subjecte al canvi.

El Kuzarí tenia raó de rebutjar aquesta creença cristiana,⁴¹³ i per això no va seguir la seva religió, com bé replicà al savi cristià quan aquest li deia que creia que la divinitat s'havia encarnat i transferit al ventre d'una verge de les més nobles d'Israel. Aquesta verge hauria donat llum algú que era humà en aparença, però diví en el fons; un profeta enviat en aparença, però un Déu que envia, en el fons; algú que era el messies, anomenat «fill de Déu;» algú que era el Pare, el Fill i l'Esperit sant. El savi cristià condensava la natura del Crist en una unitat, tot i que les seves paraules al·ludien a una trinitat. També deia que els israelites s'havien rebel·lat contra Jesús i l'havien crucificat. Igualment el savi cristià deia que ara totes les nacions eren cridades a unir-se a aquesta fe, exhortades a convertir-se i a lloar i engrandir el messies, i a enaltir la creu en la qual l'havien crucificat. El savi continuà dient que les seves lleis i regles provenien del que ordenà Simó, el company de Jesús, i que eren lleis provinents de la Torà, que és la veritat eterna i que ve de Déu. En canvi, l'evangeli diu, en paraules del Crist: «no he vingut a anul·lar un sol dels preceptes dels fills d'Israel ni dels profetes,⁴¹⁴ sinó per a complir-los i a enfortir-los.»

כל אלה היו דברי החכם הנוצרי אל הכוזרי השואלו על אמונתו, אולי יקבל אותה. ובשמעו דברים אלו אמר לו, זה לשונו: אין בזה מקום לסברא, אך הסברא מדחקת הדברים האלה, אך כאשר התאמת הראות והנסיון עד שיאמין בו כל הלב ולא ימצא דרך להאמין בזולת זה מה שנתברר אצלו, יתחכם לסברא וינהלה לאט עד שיקרב הרחוק ההוא. כאשר עשו הטבעיים בנסות המופלאים שהם רואים, שאם יסופר להם עליהם מבלי ראותם היו מכחישים בהם, וכשרואים אותם מתחכמים ושמים להם סבה מהכוכבים והרוחניות ולא (ידעו) [ידחו] הראות. ואני איני מוצא דעתי נוחה לקבל הדברים האלה מפני שהם חדשים לי ולא גדלתי עליהם. עכ"ל הכוזרי. והודיעו בזה כי הסברא היא נכנעת אל החוש והנסיון, ומה שאינו מושג בחוש ולא בנסיון והסברא מרחקתו אין ראוי להאמינו.

⁴¹³ HALEVÍ, *Sefer ha-Kuzarí*, pp. 13-14 (tractat 1, capítol 4).

⁴¹⁴ Mt 5, 17, encara que no és literal.

ועל המאמן נאמר באמת "פתי יאמין לכל דבר." והנה, אלו האמונות נתגלגלו משבוש לשבוש, כפי מ"ש ז"ל המפוזרים בש"ס, עם מה שהוא מסכים עם מאמריהם ב"און גליון".

Aquestes foren les paraules del savi cristià al Kuzarí, que li havia demanat sobre la seva religió, per veure si adoptaria aquesta fe. Ara bé, un cop va haver escoltat les paraules del savi, el Kuzarí li va dir —i cito textualment— : «Això que dieu no té cap lògica. De fet, la pròpia lògica rebutja aquestes idees! Quan es tracta de coses contràries a la lògica, la persona sols ho creurà si ho pot veure de primera mà. Quan una persona veu les coses amb els seus propis ulls no té més remei que acceptar-les com a veritables tot i que vagin en contra de la lògica. Llavors la persona es veurà obligada a crear una explicació racional d'allò que sembla irracional. Un bon exemple en són els naturalistes, que fan proves sobre els fenòmens no explicats que observen. Si els descrivíssiu aquests fenòmens i ells no els haguessin vist mai, els rebutjarien totalment. Ara bé, quan finalment els observen, s'afanyen a trobar una explicació, encara que sigui basada en l'astrologia o en el món espiritual. Tot això ocorre perquè, en darrera instància, no podem negar allò que veiem amb els ulls.⁴¹⁵ Pel que fa a mi, el meu intel·lecte no es conforma acceptant aquestes coses, ja que són conceptes nous per a mi i no m'hi han educat.»⁴¹⁶ Fins aquí les paraules del Kuzarí. Això ens ensenya que les suposicions es rendeixen davant dels sentits i de l'experiència, i que no és correcte creure en allò que no s'adapta als sentits ni a l'experiència, en allò que la lògica rebutja. I, respecte a la persona que hi creu, està escrit que «la persona simple creu en qualsevol

⁴¹⁵ Preferim la lectura del Bodleian 151, entre claudators, a la de l'edició prínceps, que posem entre parèntesis en el text hebreu.

⁴¹⁶ HALEVÍ, *Sefer ha-Kuzarí*, p. 11 (tractat 1, secció 5, paràgraf 1).

cosa.»⁴¹⁷ Aquestes creences apilonen confusió rere confusió, d'acord als arguments dels nostres savis de beneïda memòria al llarg del Talmud, en les coses amb què concorden amb allò que diu el propi evangeli.

§ 7 EL JESÚS TALMÚDIC I EL QUI ADOREN ELS CRISTIANS SÓN EL MATEIX.

[§7] ונראה כי זה שעובדים הרומיים - נקראים "נוצרים" בלשוננו, וכן הישמעאלים קורים אותם "רום ונוצרים" - הוא יש"ו הנוצרי שהזכירו בתלמוד. והוא היה שמו ישוע, כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה ובהלכות מלכים. ואף-על-פי שבכל הש"ס לא נמצא אלא יש"ו, שמא בכוונה חסרו העי"ן כיון שלא הושיע את עצמו, ושמא הכופרים חסרו העי"ן והם קורים אותו ישוש, כי כן הלועזות מוסיפין שי"ן בסוף השמות. והישמעאלים נשתבש להם זה השם וקוראים אותו עיסה, על שם עשו, מפני שנמשכו אחריו הרומיים המתייחסים לבני עשו. ובחבוריהם מצאתי שקורים אותו ישוע.

[§7] Sembla que aquell qui adoren els romans —que en el nostre idioma s'anomenen *notsrim* i en àrab *rom* o *natzarin*— no és altre que el Jesús de Nazaret esmentat en el Talmud. El seu nom era Yeixua, com diu Maimònides en les «Lleis del penediment» i en les «Lleis dels reis».⁴¹⁸ Això no obstant, en el Talmud només apareix el nom Yeixu, potser suprimint la lletra ain intencionalment, ja que no se salvà ni a si mateix.⁴¹⁹ És

⁴¹⁷ Pr 14, 15. L'argument enllaça amb el de a SAÀDIA (*Book of beliefs*, p. 333) i MAIMÒNIDES (*Guide*, part 1, cap. 50), on l'autor adverteix que, per a que la creença sigui vertadera, cal que la persona concebi Déu sense atributs positius. MAIMÒNIDES, *Moreh ha-nebukhim*, 2005, vol. 2, p. 225-229. Vegeu també MAIMÒNIDES, *Guia de perplejos*, p. 138-139

⁴¹⁸ *Mixné Torà, hilkhot teixuvà* 3,10; *hilkhot melakhim* 11,4.

⁴¹⁹ Duran explica per què, si el nom de Jesús en hebreu és ישוע, 'Salvador' com diu Maimònides, en canvi en el Talmud només hi trobem ישו, sense ע (cf. Sanhedrín 43a, entre d'altres). La ע devia haver estat suprimida com a befa: qui no es va poder salvar a si mateix, ben poc mereix ser anomenat Salvador. Vegeu també § 29.

possible que, com que els heterodoxos tampoc no tenen la lletra ain, l'anomenen Jesús⁴²⁰ perquè és normal en la seva llengua afegir una essa al final dels noms. Els ismaelites es confonen respecte a aquest nom i l'anomenen Issa, basant-se en Esaú, perquè els romans, que són descendents d'Esaú d'acord a les escriptures musulmanes, seguiren Jesús. M'he assabentat que, entre els musulmans, també li diuen Yeixua.

ונקרא בלשוננו "נוצרי", מפני שהוא [ממדינת נצרית, כי כן בתרגום ירושלמי של המתקדשים והמטהרים. והעובדים אותו מתארים] אותו קרישט, ועל שמו נקראים קרישטיאנס, והוא לשון משיחה. וב"און גליון" כתוב שהיה שמו ישו"ש דינזריט. ובש"ס מצינו בפני בשלשה פרקים שאנשי משמר לא היו מתעניין באחד בשבת. וכן אמרו בפרק לפני אידיהן: לדברי רבי ישמעאל נוצרי לעולם אסור, כי היה אסור לשאת ולתת עם הגוים שלשה ימים לפני אידיהן ושלשה לאחריהם ויום האיד עצמו, על כן היה אסור לפי דעתו לשאת ולתת עמהם לעולם. ונתברר כי זאת האומה היא נקראת "נוצרי" על שם יש"ו הנוצרי. וב"און גליון" יש פקוד כי עליהם אמר ירמיה: "כי יש יום קראו נוצרים בהר אפרים." הנה, אם כן הם מודים כי שמו יש"ו הנוצרי, כמ"ש בש"ס, והם נקראים "נוצרים" על שנמשכו אחריו.

En el nostre idioma l'anomenem *notsrí* [perquè era de la ciutat de Nazaret, cosa que concorda amb el Targum de Jerusalem quan parla d'aquells que se santifiquen i es purifiquen a si mateixos.⁴²¹ Les persones que reten culte a Jesús]⁴²² li donen l'epítet de

⁴²⁰ La grafia יֵשׁוּעַ pot ser tant catalana com llatina.

⁴²¹ La identificació d'aquest targum se'ns escapa, i en parlarem més a fons a mesura que vagi apareixent en el text. Existeix la possibilitat que Duran aquí estigui parlant d'algun cas en el qual el targum anomeni els nazireus נַצְרִיִן, ja que en Arameu sovint la zain i la tsade es confonen. Això no obstant, no en trobem cap instància en Nm 6, 1-21, on es descriu el vot dels nazireus. Vegeu el cap. 8.c del present treball.

⁴²² El text entre claudàtors no figura en l'edició prínceps ni en el manuscrit de París, però sí en el Bodleian 151. El conservem perquè, a més de contenir la interessant citació sobre el targum, la glossa suprimida és necessària per a entendre el discurs.

«Crist»,⁴²³ d'aquí que s'anomenin «cristians», que significa «messianistes». En l'evangeli està escrit que es deia Jesús de Nazaret. Trobem en el Talmud, en el capítol *Bi-xloixà Peraqim*, que els guardes⁴²⁴ no solien dejunar mai en diumenge.⁴²⁵ D'acord amb el capítol *Lifné Edehem*,⁴²⁶ R. Ismael diu que no es poden fer negocis amb cristians mai. La raó és que està prohibit fer negocis amb els no-jueus tres dies abans de la seva festa i tres dies després, a més de durant la pròpia festa. Per tant, en l'opinió de R. Ismael, no es podien fer negocis amb cristians en cap moment. Està clar que el poble al·ludit s'anomenen «*notzrim*», cristians, per raó de Jesús de Nazaret. En l'evangeli hi ha una mala interpretació del verset que diu «ve el dia en què els vigilants proclamaran a les muntanyes d'Efraïm.»⁴²⁷ Per això, estan d'acord que el seu nom era Jesús de Nazaret, com està escrit en el Talmud,⁴²⁸ i s'anomenen cristians perquè el segueixen.

§ 8 L'EUCARISTIA. DISSENSIÓ ENTRE CATÒLICS I ORTODOXOS GRECS.

[§8] ובפרק נגמר הדין אמר כי יש"ו נתלה ערב הפסח. וכן הוא ב"און גליון: " בערב הפסח נתלה אלא שנשתבש ביניהם קצת, כי לילה אחד קודם תלייתו אכל עם תלמידיו ובירך על הלחם והיין

⁴²³ La grafia קרישט és inequívocament catalana, igual que el יוש די נזריט que apareix a la línia següent en el Bodleian 151. L'edició crítica de Murciano, emperò, no reflecteix mai les variacions en els manlleus lèxics. Edicions posteriors, inclosa la de Mekhon ha-Ktav, espanyolitzen (o si més no adapten al ladino) alguns d'aquests termes, en un procés incoherent que revela poca cura. Així trobem la forma קריט seguida de les altament improbables formes קרישטינוש i קרישטינוש. Hem decidit corregir el nostre text per a reflectir la versió més plausible.

⁴²⁴ Els אנשי בית אב eren els sacerdots que havien de servir al Temple de Jerusalem en un dia determinat, mentre que els אנשי משמר –que hem traduït com a ‘guardes’– eren els sacerdots que no havien de servir aquell dia. Taanit especifica tota una sèrie de regles respecte a aquests guardes, particularment en 17a i en el text esmentat, *Bixloixà Peraqim*, que correspon a Taanit 27b.

⁴²⁵ L'edició de Constantinoble (1710) afegeix: «per raó dels cristians, perquè sabem que aquest poble fa festa en diumenge».

⁴²⁶ Abodà Zarà 6a.

⁴²⁷ Jr 31,6. La paraula נוצרים, ('vigilants', plural de נוצר) pot ser malinterpretada com al plural de נצרי ('nazarè' o 'cristià'). El Nou Testament conté diverses al·lusions profètiques al fet que Jesús havia de ser de Nazaret (Mt 2, 23; Lc 2, 39). No hem estat capaços de trobar una utilització directa del verset de Jeremies en els evangelis. Això no obstant, el capítol 31 de Jeremies, que parla de la futura redempció d'Israel, és citat al llarg del capítol segon de Mateu.

⁴²⁸ Sanhedín 43a.

כמנהג ישראל, ואמר כי הלחם הוא גופו והיין הוא דמו. ועל פי הדברים האלו נמשכה להם עבודת העוגה והיין נסיכם. אלא שנפל מחלוקת ביניהם: היונים עושים העוגה חמץ, והרומיים - והנמשך אחריהם עד סוף המערב שהם תחת אמונת האפיפיור ותחת ממשלתו - עושים אותה מצה. ועל מחלוקת זו הם שובים אלו את אלו, כי כל אחד מהם מחזיק כופר לחולק עליו. ודברי היונים נראים יותר לפי אמונתם, כי ליל ערב פסח אין ישראל אוכלים עדיין מצה אלא חמץ. וכבר כתבתי כי הם עושים כן כדי שלא ללכת בחוקותינו שאנו מקריבים המנחה מצה ולא חמץ

[§8] En el capítol *Nigmar ha-Din*⁴²⁹ hi diu que Jesús va ser crucificat la vespre de la pasqua. Això concorda amb l'evangeli: el vespre de pasqua fou crucificat.⁴³⁰ Amb tot, hi ha certa confusió entre els cristians, perquè la nit abans de ser crucificat menjà amb els deixebles i va beneir el pa i el vi, d'acord al costum jueu, tot dient que el pa era el seu cos i que el vi era la seva sang.⁴³¹ Per raó d'aquestes paraules, continuen adorant l'hòstia i el vi de la seva libació.⁴³² Ara bé, es va plantejar una discussió entre els cristians: els grecs fan l'hòstia de pa amb llevat, mentre que els romans —i els qui els segueixen, fins a l'extrem occidental, que estan sota jurisdicció papal i sota el seu govern— la fan de pa àzim. Tots dos grups es discuteixen sobre aquest tema i es consideren heretges l'un a l'altre. L'opinió dels grecs sembla estar més d'acord amb la fe cristiana perquè el dia abans de pasqua els jueus encara no mengen pa àzim, sinó pa amb llevat. Com ja he escrit abans, els grecs ho fan així per a no regir-se d'acord amb la llei jueva, perquè nosaltres fèiem l'ofrena de *minhà* amb pa àzim, i sense llevat.⁴³³

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ Jn 19,14-19; 13,1.

⁴³¹ Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; Lc 22,19-20; 1Co 11,24-25.

⁴³² L'expressió יין נסיכם està agafada de Dt 32,38, però aquí està usada de manera satírica. En el context original són els déus dels idòlatres, enemics d'Israel, qui beuen el vi de la libació.

⁴³³ Menahot 5, 1; Lv 6,9. Duran ja ha al·ludit a aquesta qüestió en algunes de les glosses censurades en capítols previs de *Maguén Avot*. Vegeu DURAN, *Sefer Maguén Avot*, p. 7

§ 9 BAPTISME I QUARESMA, BASATS EN MALES
INTERPRETACIONS.

[§9] גם בענין טבילתם חולקים זה על זה, כי היונים טובלים גופם והרומיים אינם טובלים כי אם ראשם. גם בזה צדקו היונים כפי אמונתם, כי יש"ו כשהטבילו יוחנן בירדן - כל גופו הטביל, כמ"ש ב"און גליון." וכן אמרו ז"ל בפרק נגמר הדין כי הכרוז יצא לפניו מ' יום. יש"ו יוצא להסקל, מי שיודע לו זכות יבוא וילמד. ולזה יש רמז בדבריהם שמתענים קודם הפסח מכל היוצא מבעלי-חיים שעל פני הארץ, כגון בשר וגבינה וביצים. ותעניתם הוא משעה ט' ביום, כי תלייתו היתה באותה שעה. ונקראים אלו הימים כוארישמ"ה, ונשתבש בידם כי ר"ל כרוז מ'. וכן נשתבש להם כי לא היו אלא מ' יום והם מתענים מ"ט יום, כמו שלאחר הפסח עושים יום איד יום הני, כמו שעושים ישראל. כן הם מקדימים להתענות קודם הפסח ז' שבועות. וזה שבוש אפילו לפי שטתם שאומרים כי יש"ו התענה מ' יום וירעב לאכול, ויאמר השטן: אם בן אלהים אתה אמור לאבנים אלו שישבו לחם. והם אמרו כי הם מקדימים להתענות קודם המ' יום ו' ימים, כנגד ימי איד שיש במ' יום, והוא יום אחד שאין מתענין בו. ואינם יוצאים ידי שבוש, כי יש"ו רצופים התענה.

[§9] També estan enfrontats respecte al baptisme, perquè els grecs mullen tot el cos i els romans només mullen el cap. Els grecs tenen raó també en aquest cas, considerant la fidelitat a la seva fe, perquè quan Jesús fou batejat per Joan al Jordà, va ser per immersió de tot el cos, com diu l'evangeli.⁴³⁴ Al mateix capítol *Nigmar ha-Din*,⁴³⁵ els nostres savis, de beneïda memòria, diuen que es va anunciar públicament, amb quaranta dies d'avançada, que Jesús seria ajusticiat, i que si algú podia donar testimoni de la seva innocència, que ho fes saber. D'això en queda un romanent en el costum cristià

⁴³⁴ Mt 3, 16; Mc 1, 9-10.

⁴³⁵ Sanhedrín 43a.

d'abstenir-se abans de pasqua, no menjant cap producte animal, com carn, formatge i ous. La seva abstinència comença a l'hora novena del dia, perquè la crucifixió ocorregué en aquella hora. Els cristians anomenen aquells dies «quaresma», tot i que ells en això es confonen, perquè la paraula vol dir «proclamació dels quaranta dies.»⁴³⁶ No obstant això, ells s'embullen perquè no es tractava més que de quaranta dies, mentre que ells en dejunen quaranta-nou. Igual com nosaltres els jueus, ells fan festa el cinquantè dia després de pasqua,⁴³⁷ però també ells s'avancen a dejunar set setmanes abans de la seva pasqua. Això és una confusió, fins i tot d'acord el seu propi argument que Jesús va dejunar quaranta dies i després tingué gana, i Satan li va dir: «si ets fill de Déu, digues a aquestes pedres que es converteixin en pans.»⁴³⁸ Els cristians argumenten que s'avancen sis dies abans del dejuni de quaranta dies, en compensació pels sis diumenges que hi ha durant els quaranta dies, ja que en diumenge no practiquen l'abstinència. Així i tot no se'n surten de l'error, perquè Jesús va dejunar sense interrupció.⁴³⁹

§ 10-11 JESÚS PRETENIA SER FILL DE DÉU I DESVIÀ ISRAEL. EL NOU TESTAMENT CONCORDA AMB EL TALMUD EN AIXÒ, PERÒ NO REGISTRA LA CLARA INCITACIÓ A LA IDOLATRIA QUE APAREIX AL TALMUD. ELS ERRORS DELS CRISTIANS AFEGEIXEN ENCARA MÉS A LA CONDEMNÀ DE JESÚS. IDENTITAT DELS DEIXEBLES DE JESÚS EN EL TALMUD I EN EL NOU TESTAMENT.

⁴³⁶ La transcripció כוריִשִׁמ"ה correspon, ben probablement, a la pronunciació catalana oriental. En lloc de relacionar la paraula amb la seva etimologia real (del llatí *quadragesima*), Duran intenta fer-la concordar amb l'anunci públic de quaranta dies esmentat en el Talmud, és a dir, el כרוו מ'. És molt dubtós que, atès el seu coneixement del llatí i del català, aquesta pseudo etimologia estigui mancada d'intencionalitat.

⁴³⁷ Es refereix a la festa de Xavuot i la Pentecosta.

⁴³⁸ Mt 4, 2-3; Lc 4, 2-3.

⁴³⁹ L'argument és que s'afegeixen dies al període de quaranta per a compensar el fet que en diumenge no es dejuna. Aquesta pràctica és similar a la tradició jueva de moure els dejunis a diumenge a fi que no coincideixin en dissabte. Aquesta regla no s'aplica en Yom Kippur.

[§10] ושם בפרק הנז' אמרו ז"ל כי יש"ו נדון להריגה על שכשף והסית והדיח לישראל. וכן אמרו בפרק חלק ועגלה ערופה. וכן ב"און גליון" כתיב כי ישראל היו טוענין עליו שהיה בכח בעל זבוב, וזה מדרכי הכישוף. וכן כתיב ב"און גליון" כי נפלה מחלוקת בין היהודים בירושלים. קצתם אומרים כי יש"ו שוטה ואחזו שד, מקצתם אומרים אינו שוטה ואחזו שד, וקצתם אומרים אינו שוטה ומעשיו יוכיחו. והיה יש"ו הולך לב"ה בשער שלמה. אמרו לו היהודים: עד מתי תעשוק נפשינו? אמור לנו בפרסום אם אתה משיח או לאו. והשיב יש"ו ואמר להם: מה שאני אומר לכם לא תאמינו. המעשים שאני עושה בשם אבי יעידו עלי, אבל אתם אינכם מאמינים, ואם אתם מאמינים לפי שאין אתם מצ'אני. צאני שומעים קולי ואני מכיר אותם וילכו אחרי. ואני אתן להם חיים נצחיים ולא תאבדנה לעולם ולא יטרפו אותם מידי. ואני והאב אחד אנחנו. עד כאן דברי יש"ו.

[§10] En el mateix capítol del Talmud de què parlàvem, diu que Jesús va ser condemnat a mort per practicar la màgia, per ser instigador i per desviar a Israel.⁴⁴⁰ En el capítol *Péreq Héleq* i en el capítol *Eglà Arufà*, així com en l'evangeli, està escrit que els jueus l'acusaren d'actuar pel poder de Baalzebul, practicant la bruixeria.⁴⁴¹ També en l'evangeli està escrit que va sorgir una controvèrsia entre els jueus de Jerusalem: uns deien que Jesús estava boig i endimoniat, mentre altres deien que ni estava boig ni tenia cap dimoni. Altres deien que no estava boig, i que les seves accions ho provaven. «Jesús estava caminant pel pòrtic de Salomó, en el Temple.» Els jueus li varen dir: «“fins quan ens turmentaràs l'ànima? Digues-nos clarament si ets el messies o no.”» Jesús els respongué: “Us ho he dit i no ho creieu: les obres que faig en nom del meu

⁴⁴⁰ Sanhedrín 43b.

⁴⁴¹ Sanhedrín 107b, Sota 47a; Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15. respectivament.

pare donen testimoniatge de mi, però no les creieu, perquè no sou del meu ramat. Les meves ovelles escolten la meua veu, jo les conec i em segueixen. Jo els dono vida eterna i mai no moriran, ni mai les arrabassaran de les meves mans. El Pare i jo som u».

Fins aquí són les paraules de Jesús.

וכששמעו דבריו אלה רצו לרגמו באבנים, ואמר להם: למה תסקלוני, וכמה מעשים טובים הראיתי לכם מאבי. אמרו לו: על מעשיך הטובים אין אנו סוקלים אותך, רק על חלול ה', כי אתה אדם ותעשה עצמך אלוה. השיב יש"ו: והלא כתוב בתורתכם: "אני אמרתי אלהים אתם." ואם הם אשר נאמר להם דבר השם קראם אלהים, מי שקדשו האב ושלחו בעולם אתם אומרים שהוא מְחַלל כשאמר שהוא בן אלהים? עד כאן כתוב ב"און גליון."

«I quan sentiren les seves paraules el volien apedregar. Ell els va dir: "Per què em voleu lapidar, amb totes les bones accions que he fet de part del meu Pare?" Li varen respondre: "no et lapidem per les teves bones obres, sinó per profanar el Nom de Déu, perquè tot i ser un home, et presentes com un déu." Jesús els respongué: "que no està escrit a la vostra Torà 'jo vaig dir: sou déus'? I si aquells als quals es va revelar la paraula de l'Etern se'ls anomena 'déus', com és que a aquell al qual el Pare va santificar i va enviar al món vosaltres l'anomeneu blasfem quan diu que és fill de Déu?»⁴⁴² Fins aquí la citació de l'evangeli.

וכן כתוב, כשנכנס יש"ו לירושלם יצאו לו הרבה מישראל קטנים וקטנות וכבדוהו, והיו אומרים לו: הושיעה נא. וכן כשנתפס ביד ישראל היה אומר לו הכהן גדול: אמור אם אתה הוא בן אלהים

⁴⁴² Jn 10,19-36. L'expressió de la Vulgata «et non potest solvi scriptura», s'ha suprimit del vs. 35. Duran respecta la literalitat de la citació interna, corresponent a Sl 82,6, tot i que les diverses edicions presenten grafies alternatives de la paraula 'Déu' (אלים / אל"ם).

והוא השיב: אתה אומר. ובאמת אני אומר לכם כי בן אדם ישב לימין האל ויבא בענני השמים. ואז קרע הכהן גדול בגדיו. וכן כתיב שם כי היו אומרים אל הפקיד של קיסר - שהיה שמו פילאט - שזה היה חייב מיתה לפי התורה, שאומר שהוא בן אלהים. ועל זה דנהו למיתה. הנה הם מסכימים לדברי רבותינו ז"ל כי בדין מסית ומדיח דנהו, שהיה מסית לישראל להאמין בו.

Igualment està escrit que quan Jesús va entrar a Jerusalem, varen sortir a rebre'l molts nens i nenes jueus que l'honoraven i li deien «Hosanna».⁴⁴³ Així, quan els jueus el van arrestar, el summe sacerdot li deia: «digues si ets el fill de Déu.» I ell va respondre: «tu ho dius. I certament us dic que el fill de l'home seirà a la destra de Déu i vindrà damunt dels núvols del firmament.»⁴⁴⁴ També està escrit que li deien al representant del cèsar, anomenat Pilat,⁴⁴⁵ que Jesús mereixia la pena de mort d'acord amb la Torà, per haver dit que era el fill de Déu,⁴⁴⁶ i que per això el condemnaren a mort. Amb això, estan d'acord amb els nostres rabins de beneïda memòria, que jutjaren que Jesús era un incitador, que desvià Israel per fer-los creure en ell.⁴⁴⁷

ואף-על-פי שנפל בזה שיבוש אצלם, כי לפי דברי רבותינו ז"ל לא עשה עצמו אלוה אלא זקף לבנה והשתחוה לה והטעה הרבה מישראל בעבודת מרקוליס, כמ"ש בפרק חלק ובפרק עגלה ערופה.

⁴⁴³ O "Salva'ns" (Mt 21,15).

⁴⁴⁴ Mt 26,62-65; Mc 14,61-63; Sl 110,1; Dn 7,13-14. Aquestes dues darreres citacions no són directes, ja que Duran s'estima més seguir el text del Nou Testament.

⁴⁴⁵ L'edició crítica presenta les variacions פילאנו / פלו. Sorprenentment, l'edició de Mekhon ha-Ktav llegeix פילאנו, probablement per causa d'un error de reconeixement òptic de caràcters. En la nostra opinió, pot ser una mala lectura de la forma catalana פילאט, tot i que no en tenim proves documentals. Hem optat per reflectir aquesta forma en el nostre text hebreu. Ens basem en casos paral·lels, com ישוּוּשׁ די נורנו, on també la lletra *tet* ha estat malinterpretada com a נו.

⁴⁴⁶ Jn 19,7; Mt 27,22.

⁴⁴⁷ Sanhedrín 43a.

וב"און גליון" לא נזכר מזה כלום, אלא שהיה אומר על עצמו שהיה בן אלהים. מכל מקום, מפני הסתה לעבודה זרה דנוהו ישראל להריגה, אפילו לפי דבריהם.

Fins i tot en aquest assumpte els cristians estan confosos, perquè d'acord amb els nostres savis de beneïda memòria, Jesús no es va presentar com a Déu, sinó que va plantar un maó a terra i es va postrar a adorar-lo.⁴⁴⁸ També va persuadir molts jueus que adoressin Mercuri, com trobem en els capítols *Péreq Héleq* i *Eglà Arufà*.⁴⁴⁹ A l'evangeli, en canvi, no s'esmenta res d'això, excepte que deia ser fill de Déu.⁴⁵⁰ En qualsevol cas, la raó per la qual condemnaren i ajusticiaren Jesús fou per portar la gent a practicar la idolatria, fins i tot segons les escriptures cristianes.⁴⁵¹

[§11] ובפרק הנזקין אמר שטיטוס העלה ליש"ו באוב ושאלו מענין ישראל. ואמר לו: טובתם דרוש, רעתם לא תדרוש, כי הנוגע בהם נוגע בבבת עינו. וכן נמצא להם כתוב שאמר יש"ו: מי שיכעיס חבירו - מחוייב הוא משפט, ומי שיאמר אליו ריקה - חייב הוא לעשות הדין, ומי שיקרא אליו שוטה - חייב הוא לגיהנם. וכן שאלו: במה הוא דינו? והשיב מה שהשיב, כי באמת לא היתה כוונתו שיעבדוהו באותה עוגה ושיכנס הוא בה ויאכלנה הכומר. והם לפי טעותם הוא נידון בצואה רותחת.

[§11] En el capítol *Nezikín* se'ns diu que Titus invocà Jesús a través d'esperits familiars i li va demanar sobre els jueus. Li va respondre Jesús: «procura el seu bé i no el seu

⁴⁴⁸ Abodà Zarà 46a, Sanhedrín 107b. Eisenstein suggereix que no es tractava d'un maó sinó d'una creu («Vikuah Yehiel» a *Otsar Vikuhim*, p. 84).

⁴⁴⁹ Sanhedrín 107b, Sotà 47a.

⁴⁵⁰ Mc 14,61-62.

⁴⁵¹ És a dir, que fins i tot els evangelis admeten que fou condemnat per fer que l'adoressin com a Déu. Per a la lògica jueva, això és tan idolàtric com postrar-se davant un maó plantat a terra.

mal; qualsevol que els toqui és com si toqués la nineta de l'ull de Déu.»⁴⁵² Per això, als cristians els ha ocorregut allò que va dir Jesús mateix: «qui s'enfadi contra el seu company es farà culpable de judici; qui li digui “beneit” es fa culpable del tribunal; i qui li digui “foll”, mereix anar a la Guehenna.»⁴⁵³ La qüestió és que li demanaren per la raó per la qual el condemnaven, i ell va respondre el que va respondre.⁴⁵⁴ Ara bé, la veritat és que la intenció de Jesús no fou mai que l'adressin en una hòstia en la qual hauria entrat, ni que després se la mengés un capellà! Per causa de l'error dels seus seguidors, el varen condemnar a ser bullit en excrements.⁴⁵⁵

ומזה יראה כי החכמים דברו מזה שעובדים אותו הנוצרים. ובפרק נגמר הדין אמר: חמשה תלמידים היו ליש"ו הנוצרי וכולם נהרגו. והם מנו לו י"ב, אבל חלקו אותם, כי מארבעה מהם עשו אונגילי"ש מפני שכל אחד מהם כתב "און גליון" מספור קורותיו מעת לידתו עד תלייתו. והשאר קראום אפושטל"ש, כלומר שלוחים. והחמשה שנזכרו בש"ס, שהם מתי נקי שם בני תודה, כולם נהרגו על ידי ישראל כמ"ש שם. וכן נמצא כתוב להם כי תלמידיו נהרגו. וכל זה הוא מסכים עם קצת שבושים להם, כי גם בדברי תלמודם באון גליונם אין הסכמה בכל הדברים ויש הכחשה ביניהם ושנוי, אם מפני שכחה אם בכוונה ליפות הדברים

Veiem que els nostres savis es referien a aquell al qual adoren els cristians. El capítol *Nigmar ha-Din* diu que Jesús de Nazaret tenia cinc deixebles, i tots foren morts.⁴⁵⁶ Els

⁴⁵² Guittín 56b-57a.

⁴⁵³ Mt 5,22.

⁴⁵⁴ Continua comentant Mt 26,62-65 i intentant aclarir quina era la vertadera intenció de Jesús.

⁴⁵⁵ Guittín 56b-57a. Onquelós, nebot de Titus, vol convertir-se al Judaisme. A l'inforn, Onquelós constata que Titus és cremat diàriament perquè va cremar el Temple; Balaam és bullit en semen perquè va seduir i va portar a la idolatria els israelites; i Jesús és bullit en excrements perquè va fer befa de les paraules dels rabins. Duran sembla adduir que el càstig de Jesús no és motivat pròpiament per la befa que va fer dels fariseus personalment, sinó per la befa que els seus seguidors contemporanis fan dels rabins talmúdics.

⁴⁵⁶ Sanhedrín 43a.

cristians, però, en compten dotze,⁴⁵⁷ perquè els divideixen: quatre d'ells són anomenats evangelistes perquè cadascun escrigué un evangeli⁴⁵⁸ que conta els esdeveniments des del naixement fins a la crucifixió. De la resta en diuen «apòstols»,⁴⁵⁹ que significa enviats. Els cinc que anomena el Talmud eren Mateu, Naki, Xem, Bini i Todà, i tots moriren en mans dels jueus, com trobem en el mateix passatge. També en les seves escriptures trobem que els deixebles foren morts.⁴⁶⁰ En el Nou Testament sembla haver-hi diverses opinions al respecte, ja que en les seves escriptures sovint hi ha confusió, contradiccions i canvis, sigui per causa d'omissions o sigui amb la intenció d'embellir les seves paraules.

§ 12-13 JESÚS NO VA NÉIXER A BETLEM, SINÓ A NATZARET. LES PROVES ESCRIPTURALS DELS CRISTIANS SÓN ERRÒNIES. LA SEVA MARE NO VA FUGIR A L'EGIPTE. MÉS AVIAT, JESÚS HI ANÀ A APRENDRE LES ARTS MÀGIQUES.

[§12] והם אומרים כי נולד בבית לחם אפרתה, ומתפקרים בזה, כמ"ש: "ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה ממך לי יצא להיות מושל בישראל." ואמת הוא כי זה הפסוק נאמר על מלך המשיח, אבל אין אומר שנוולד בבית לחם, אלא מזרעו של אותו שנוולד בבית לחם, והוא דוד בן ישי בית הלחמי. "ומוצאותיו מקדם" - שיציאתו מקדם היא מימים קדומים. ואם על יש"ו נאמר, איך יאמר שהוא מושל על ישראל? אדרבה, הם משלו בו. וכל הפרשה אינה מסכמת על ענין יש"ו.

⁴⁵⁷ Mc 3,16-19; Mt 10,1-4.

⁴⁵⁸ Recordem que Duran continua fent servir l'expressió despectiva און גליון per a referir-se als evangelis. Ocasionalment, la mateixa expressió designa el Nou Testament. Hem traduït la paraula אוינגליש com a "evangelistes" per causa del context. Suposem que es tracta d'un error de copista. En tot cas, es tracta d'una transcripció catalana, com veiem per l'ús de la lletra iod per a representar la vocal neutra.

⁴⁵⁹ Transcripció igualment catalana, אפושטולש.

⁴⁶⁰ Ac 7,59; 12,2.

[§12] Diuen que Jesús va néixer a Betlem Efrata, tot malentenenent el que diu el verset: «i tu, Betlem Efrata, la menor entre els clans de Judà, de tu sortirà aquell qui regirà Israel per mi.»⁴⁶¹ És cert que aquest verset parla del rei ungit, però no diu que hagi de néixer a Betlem Efrata, sinó que sortirà de la mateixa llavor que aquell rei que va néixer a Betlem, que és David el fill de Jessè, el Betlemita. I quan el mateix verset diu «els seus orígens són antics», vol dir que la seva línia familiar es remunta a temps antics.⁴⁶² I si el verset realment estigues parlant de Jesús, com podria dir que ell regirà la casa d'Israel? Ben al contrari, jo diria que Israel va regir en contra d'ell! Tot aquest fragment no té res a veure amb Jesús.

עוד נתפקרו באגדה אחת שהיא במדרש קינות שמלך המשיח נולד ביום החורבן בבית לחם והיה שמו מנחם, ובאו רוחין ועלעולין ונשאוהו. וכל זה סותר דבריהם, כי יש"ו קודם החורבן נולד ולא היה שמו מנחם ולא נשאוהו רוחין ועלעולין, אבל נמסר ביד ישראל. אבל בדברי חז"ל לא נתבאר מקום לידתו, אבל ממה שקראוהו יש"ו הנוצרי ולא יש"ו הלחמי, וכן כתוב יש"ו דינצטרינ"ו, משמע שבמקום נצרית נולד, כמ"ש בתרגום ירושלמי.

Igualment, varen malinterpretar una llegenda que es troba en el midraix de Lamentacions, que diu que el rei ungit va néixer el dia de la destrucció del Temple a Betlem, i que es deia Menahem,⁴⁶³ es va aixecar una tempesta que se'l va emportar al cel. Tot això contradiu les paraules dels cristians, perquè Jesús va néixer abans de la destrucció del Temple i no es deia Menahem, ni se'l van emportar els vents d'una

⁴⁶¹ Mi 5,1; Mt 2,5-6.

⁴⁶² I no que sigui etern.

⁴⁶³ El nom significa que ha de portar consolació. La llegenda es troba en LamR (Vilna) 55,57. Vegeu també *Midrash Rabbah*: [*Midrash Ekha*, cap. 51,] v. 7, p. 136.

tempesta, sinó que va ser lliurat a les autoritats israelites. En els escrits dels nostres savis de beneïda memòria no s'explica on va néixer, però és clar que li diuen Jesús el Natzarè, i no Jesús el Betlemita. Ells mateixos escriuen «Jesús de Natzareno»,⁴⁶⁴ una prova més que va néixer a Nazaret, com està escrit en el Targum de Jerusalem.⁴⁶⁵

[§13] עוד אומרים כי מפני פחד ברחו אמו למצרים, ומתפקדים בזה ממ"ש: "ממצרים קראתי לבני". ואף-על-פי שהפסוק הזה על ישראל נאמר, כמו שמורה תחלת הפסוק, שנאמר "כי נער ישראל ואוהב'הו", וכן כתיב בתורה: "שלח את בני ויעבדני". אבל באמת יש רמז בדברי ז"ל כי היה במצרים, ושם למד לעשות פעולותיו שהיו טוענים ישראל שהיה עושה בכח בעל זבוב, כמ"ש ב"און גליון". והרמז שנמצא לחכמים בזה הוא, מה שאמרו בפרק הבונה: אמר להם ר"א לחכמים והלא סטא הוציא כשפים ממצרים בשרטא שעל בשרו. אמרו לו שוטה היה. הנה זה מסכים למאמר ה"און גליון" כל דבריהם: הא', בביאתו למצרים, והסכים זה למ"ש בפרק חלק כי יש"ו הלך למצרים עם יהושע בן פרחיה רבו. הב', במה שטענו עליו שעל ידי כשפים בכח בעל זבוב היה פועל. הג', שהיה שוטה ואחזו שד.

També diuen que la seva mare va fugir a l'Egipte per por, basant-se en una interpretació errònia del text que diu «de l'Egipte he cridat el meu fill,» per molt que és clar que aquest verset parla d'Israel, com diu en el principi del vers: «quan Israel era encara un infant, ja me l'estimava.»⁴⁶⁶ També està escrit a la Torà: «envia el meu fill a servir-me.»⁴⁶⁷ La veritat és que els nostres savis ja esmenten que Jesús anà a Egipte, on

⁴⁶⁴ Sic. Es pot tractar d'un error de copista, com hem explicat en el § 7. L'edició crítica reflecteix les variacions די נורינו / די נצטרינו.

⁴⁶⁵ Un cop més, la citació d'aquest suposat «Targum de Jerusalem» se'ns escapa. La versió de Constantinoble afegeix המתקדשים בפרק. Vegeu el cap. 8.c del present treball.

⁴⁶⁶ Os 11,1.

⁴⁶⁷ Ex 4,23. La connexió entre ambdós textos és que Israel és anomenat «fill» en el moment de la sortida d'Egipte. Per tant, el «fill» del vers d'Osees és el poble d'Israel, no el messiès.

aprenué les arts màgiques per a desviar Israel,⁴⁶⁸ cosa que feia gràcies al poder de Baalzebul, com està escrit en l'evangeli.⁴⁶⁹ La referència que trobem en la literatura rabínica respecte a això es troba en el capítol *Ha-Boné*: «Rabí Elièzer va dir als savis que el fill de Satadè havia portat les arts màgiques d'Egipte. El fill de Satada va tatuar les lletres en la seva pròpia carn i li varen dir que estava boig.»⁴⁷⁰ Això concorda amb el que diu l'evangeli en diversos detalls: primer, la seva vinguda d'Egipte concorda amb el que està escrit en el capítol *Héleq*, que Jesús anà a Egipte amb Josuè, fill de Perahià, el seu mestre,⁴⁷¹ segon, en el que n'opinava la gent, que feia màgia pel poder de Baalzebul,⁴⁷² i tercer, que estava boig i posseït per un dimoni.⁴⁷³

§ 14-15 IDENTITAT DE MARIA. LES DIVERSES MARIES DEL TALMUD. IDENTITAT DE JOSEP. JESÚS, FRUIT DE L'ADULTERI DE MARIA, ÉS EL BEN SATADÀ TALMÚDIC.

[§14] וזה "בן סטדא" שאמרו עליו, נראה שהוא יש"ו הנז' בתלמוד וב"און גליון, " ששם אמר וכן בפרק ארבע מיתות כי סטדא היא מרים מגדלא נשיא. ואף-על-פי שיש מרים אחרת מגדלאה דרדקי, בתלמוד בפ"א של חגיגה, אבל אינה זאת שהיא אמו של יש"ו הנקראת סטדא, כי אותה היתה בסוף התלמוד בימי רב ביבי בר אביי שהיה סוף האמוראים. ובפרק המפלת אמרו כי בימי ר

⁴⁶⁸ Sanhedrín 107b.

⁴⁶⁹ Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15.

⁴⁷⁰ Xabbat 104b; Sanhedrín 67a. Segons el Talmud, a la biblioteca egípcia estava prohibit fer còpies d'aquests encanteris. L'enigmàtic Ben Satada se'ls va tatuar en el cos per a emportar-se'ls. Tot i que diversos estudiosos, com Duran, identifiquen Ben Satada amb Jesús, aquesta identificació ha estat qüestionada durant segles, començant per Rabí Tam en el segle XII i per Rabí Yehiel en la disputa de París (1240). Lauterbach opina que caldria llegir el nom com a «Ben Sarata» o «un expert tatuador.» Vegeu JACOB LAUTERBACH («Jesus in the Talmud,» *Rabbinic Essays*, New York: Ktav, 1951, p. 517), referit per LOOS, H. VAN DER *Miracles of Jesus*. Leiden: Brill, 1965, p. 161. Van der Loos fa una reflexió sobre els diversos textos talmúdics on es fan velades al·lusions a Jesús i la seva màgia.

⁴⁷¹ Sanhedrín 107b, Sotà 47a.

⁴⁷² Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15.

⁴⁷³ Jn 10,19-20; Xabbat 204b; Sanhedrín 67a.

'יוחנן הוה רב ביבי בר אביי. וזאת היתה בימי התנאים. ואפשר שהיו ב' נשים בשם אחד והיתה מלאכתו אחת, כי מגדלא נשיא פירושה קולעת שער הנשים.

[§14] Sembla que aquest Ben Satadà del qual se'ns parla, és el mateix Jesús del Talmud i del l'evangeli. En el capítol *Arba Mitot*⁴⁷⁴ hi diu que aquesta Satadà es deia Miryam Magdala Neixayà.⁴⁷⁵ En el Talmud hi ha una altra Miryam Magdala Dardaqué, en el primer capítol de Haguigà,⁴⁷⁶ però no és la mateixa que la mare de Jesús, que es deia Satadà, ja que aquesta Dardaqué va viure al final de l'època talmúdica, en vida de Rav Bibi bar Abayé, que pertany al final del període dels amoraïtes. En el capítol *Hamapélet* està escrit que Rav Niní bar Abayé visqué a l'època de R. Yohanan,⁴⁷⁷ però això fou en plena època dels tannaïtes. També és possible que es tracti de dues dones de nom i professió idèntica, perquè Magdala Neixayà significa «perruquera de dones».

ונראה שגם בזה נשתבשו הספורים שלהם, כי הם אומרים כי קרובת יש"ו היתה שמה מקודלינא, ונתחלף תאָרה אל הקרובה, לפי שהיו שוות בשם העצם שלהם להקרא מרים. וכן אמרו ז"ל כי הבעל היה שמו פפוס בן יהודה. ופפוס בן יהודה אשר היה בימי רבי עקיבא קרוב לזמן החורבן, אולי אחר היה או האריך ימים. והם אמרו ב"און גליון", כי ארוסה היה שמו יוסף. ואולי הכל אחד, כי באותו זמן היו מכנים ליוסף פפוס. ואם היה שם אביו יהודה או יעקב, כמ"ש ב"און גליון" שם אחד, בזה נפלו השבוישים ביניהם, כי אינם שוים במי היה אביו עד שאחרונים הוצרכו לתקן כי אביו של יוסף יבם אשת אחיו, ויש שהיו מתארים הבן אל היבם ויש אל האח המת. ואמרו כי

⁴⁷⁴ Sanhedrín 67a.

⁴⁷⁵ Segons Raixí, aquest apel·latiu significa «Maria la pentinadora de dones.» BURTON VISOTZKY (*Fathers of the World: essays in rabbinic and patristic literatures*. Mohr Siebeck, 1995, p. 87) pensa que més aviat significa «criadora de dones,» un qualificatiu despectiu només explicable com a contraposició a *Theotokos* o «criadora de fills,» un epítet usual de la Verge.

⁴⁷⁶ Literalment, «dida» o «criadora de nens.» Haguigà 4b.

⁴⁷⁷ Niddà 25b.

צער גדול היה אל הכותב יחוס יש"ו, כי המלך הורודוס היה מונעם מלכתוב יחוסיהם. ואם זה אמת הוא, הטעם הוא לפי שהיה עבד, כמ"ש בבתרא, והי"ל בזיון גדול כשהיו מיחסים ישראל לאבותם והוא לא היה לו יחוס ישראל.

Pel que es veu, també en aquest aspecte les narracions cristianes s'embullen, perquè diuen que la parenta de Jesús es deia Maria Magdalena, però li canvien l'apel·latiu, pel fet que totes dues dones tenien el mateix nom, Maria. Els nostres savis, de beneïda memòria, digueren que el marit de Maria es deia Papos ben Yehudà. I aquest Papos ben Yehudà va viure en l'època de rabí Aqibà,⁴⁷⁸ poc abans de la destrucció del Temple. Pot ser que es tracti d'una altra persona, o que el tal Papos hagués tingut una vida llarga. L'evangeli diu que el nom del promès de Maria era Josep, i és possible que es tracti del mateix, perquè en aquella època als «Joseps» se'ls anomenava «Papos». Respecte a si el nom del pare de Josep era Judà o Jacob, com diu l'evangeli, hi ha un gran embolic entre els cristians, perquè no estan segurs de qui n'era el pare.⁴⁷⁹ Els autors cristians posteriors se sentiren obligats a resoldre aquest problema, i digueren que el pare de Josep es va casar amb la seva cunyada per levirat, de manera que alguns anomenaven Josep d'acord al pare real o d'acord a l'oncle mort. Per això, segons diuen, l'autor de l'evangeli va tenir moltes dificultats en traçar la genealogia de Jesús, perquè el rei Herodes va prohibir que hom escrigués genealogies.⁴⁸⁰ Si això és cert, pot ser

⁴⁷⁸ Xabbat 104b, Berakhot 61b, Sanhedrín 61b.

⁴⁷⁹ Mt 1,1-18. Es tracta d'una genealogia que intenta provar que Jesús descendeix d'Abraham i de David (v. 1). Ara bé, un cop arriben a Josep, no hi ha línia sanguínia que connecti Jesús, si acceptem que Jesús no fou engendrat per Josep ni participa de la seva estirp.

⁴⁸⁰ La genealogia de Jesús que apareix en Lluc es contradiu amb la de Mateu. Una de les possibles explicacions que en dóna Agustí fa referència al possible levirat de Jacob, el pare de Josep (AGUSTÍ D'HIPONA, *St. Augustine on sermon on the mount*, part 6, p. 103ss). Per a una anàlisi més detallada, vegeu A. J. MASS, «Genealogy: Genealogy of Christ.» *The Catholic Encyclopedia*, vol. 6, p. 411.

degut al fet que Herodes mateix descendia d'esclaus, com diu Baba Batra.⁴⁸¹ Hauria estat una desgràcia per a ell que els jueus escriguessin genealogies i descobrissin que el rei no era jueu.

[§15] ושם בגמ' אמרו ז"ל כי נתעברה מפנדירא. על כן היו קורים למרים "סטדא", כלומר סטת דא מבעלה. וגם אומרים כי מרים מקוליבא זונה היתה ועשתה תשובה, והם מכחישים שיאמר זה באמו של יש"ו. אבל הוא מחזק דברי רבותינו ז"ל הטוענים עליה. ותהיה הסכמה ביבינו כי מרים מגדלא נשיא נבעלה בזנות, ותהיה ההכחשה אם היא אם יש"ו או קרובתו.

A la Guemarà de la mateixa pàgina⁴⁸² els savis diuen que Maria va quedar encinta de Panderà, i per això li deien «Satadà,» que significa «que ha enganyat el seu marit.» També parlen d'una Miryam Mequlivà que era prostituta però féu penitència, tot i que neguen que aquesta sigui la mare de Jesús. En tot cas, això confirma les paraules dels nostres savis, de beneïda memòria, que discuteixen respecte a Maria. Estem tots d'acord que aquesta Miryam Magdala Neixayà mantenia relacions adúlteres, encara que no està clar si és la mare de Jesús o una parenta seva.

והם אומרים כי אם יש"ו מעולם לא נבעלה, ובתולה היתה קודם הריונה ובתולה נשארה אחר לידתה. וזה פנדירא - כתב הרמב"ם כי גוי היה. וידוע מהדינים התלמודים כי גוי הבא על בת ישראל בין באונס בין ברצון, הרי זה עושה אותה זונה ואפילו נשואה. וזאת ארוסה היתה, כי היה מנהג בישראל שהיו מיחדים הארוס עם ארוסתו, וכן נזכר בפ"א מכתובות. ועל כן לא היה יכול לטעון טענת בתולים. וזה יוסף היה רגיל להתיחד עמה בכל לילה בצאתו מבית הועד. ולילה אחד

⁴⁸¹ Baba Batra 3b.

⁴⁸² Xabbat 104b.

בא זה פנדירא וחשבה שהוא ארוסה ונתעברה ממנו. והיה פנדירא חרש עצים, ומכ"ז לא נזכר כלום ב"און גליון," כי הכחישו כי נבעלה לאיש, אבל בקצת ספריהם כתוב כי יש"ו היה חרש עצים.

Els cristians diuen que la mare de Jesús mai no va tenir relacions sexuals, que era verge abans de concebre i romangué verge després de donar a llum.⁴⁸³ Maimònides diu que aquest Panderà era un no-jueu.⁴⁸⁴ I és un fet conegut que la llei talmúdica diu que si un no-jueu té relacions amb una jueva, voluntàriament o involuntària, el fill serà il·legítim, fins i tot si la dona està casada.⁴⁸⁵ Maria estava compromesa, i el costum jueu era considerar els promesos verges com a casats, com diu el primer capítol de Ketubbot.⁴⁸⁶ Un home compromès no podia denunciar que la seva promesa no fos verge.⁴⁸⁷ Ara bé, aquest Josep solia mantenir relacions sexuals amb Maria cada vespre, en sortir d'un lloc de reunió. Un vespre hi va anar aquest Panderà, i Maria va pensar que era el seu promès i va concebre amb ell. Panderà era fuster, però de tot això no s'esmenta res en l'evangeli, perquè neguen que Maria hagués tingut mai relacions sexuals. No obstant això, en alguns dels seus llibres s'esmenta que Jesús era fuster.

⁴⁸³ Mt 1,18-25. L'apòcrif neotestamentari *Història de Josep el Fuster* ja formula la idea de la virginitat després del part. Orígenes (Comentari a Mateu) expressa aquesta creença explícitament, basant-se en Ignasi d'Antioquia. Vegeu L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church*, trad. T. Buffer. San Francisco: Ignatius, 1991, p. 75. El text complet de l'apòcrif es troba en línia (Consulta: 15/10/2010) <http://www.interfaith.org/christianity/apocrypha/new-testament-apocrypha/6/4.php>

⁴⁸⁴ MAIMONIDES, *Igeret Teman*, p. 12ss.

⁴⁸⁵ Yebamot 45b. La categoria legal afecta la mare, que esdevé זונה, que aquí no s'ha d'entendre com a «prostituta» (terme que implica voluntarietat) sinó com a involucrada en una relació il·lícita que es transmet al fill engendrat.

⁴⁸⁶ Ketuvot 12a.

⁴⁸⁷ D'acord a Ketubbot 57b, era normal que entre la prometença i el matrimoni (respectivament coneguts com a ארוסין i ארוסין), transcorreguessin mesos, en contra del costum actual. Tot i que una parella promesa és legalment considerada igual que una casada, això només afecta a tràmits de divorci i a d'altres obligacions conjugals, però no els permet mantenir relacions sexuals. Josep no podia denunciar Maria pel fet de no ser verge perquè la única manera de saber-ho seria havent-hi mantingut relacions.

וזה "בן סטדא" [שהוא בן פנדריא] מדבריהם נראה שהוא יש"ו הנוצרי, שכן אמרו בע"ז פ"ב: מעשה בבן דמה אחותו של רבי ישמעאל שהשיכו נחש. ובא יעקב איש כפר סכניא לרפאתו ולא הניחו רבי ישמעאל, לפי שהיו נושאים ונותנים עם המינים ואין מתרפאים מהם אפילו לחיי שעה, דשאני מינות דמשכא. וזה יעקב שהיה איש כפר סכניא היה מין מתלמידי יש"ו, כי כן אמרו שם בפ"א על אתנן זונה: מהו לעשות ממנו בית-הכסא לכהן גדול? שאמר יעקב איש כפר סכניא: מאתנן זונה קצבה ועד אתנן זונה ישוב, ממקום הטנופת בא ועד מקום הטנופת ישוב. וזה יש"ו שאמר יעקב איש כפר סכניא על שמו, הוא יש"ו בן פנדריא, שכן אמרו בירושלמי: מעשה ביהושע בן דמא שנשכו נחש דבא יעקב איש כפר סכניא בשם יש"ו בן פנדריא. וכן מעשה אחר בירושלמי שהיה מין מלחש בשם יש"ו בן פנדריא. וזה מסכים למה שכתוב ב"און גליון", שאמר להם שבשמו יגרשו ושידיחו המזיקים, ויקחו נחשים בידם, ואם ישתה אדם סם המות לא יזיקהו, וישימו ידיהם על החולים ויתרפאו. ונראה כי זה יעקב איש כפר סכניא לא ראה יש"ו, אבל הוא על אמונתו. מכל זה נראה כי בן סטדא הוא בן פנדרא הוא יש"ו הנוצרי שדברו בו ז"ל, בהסכמה אחת עם ה"און גליון", ושם אמו מרים.

D'acord amb les paraules dels rabins, aquest fill de Satadà —que també era fill de Panderà—⁴⁸⁸ sembla ser ser Jesús de Nazaret.⁴⁸⁹ Al segon capítol d'Abodà Zarà⁴⁹⁰ es conta la història de Damà germana de R. Ismael, el fill de la qual va ser mossegat per una serp. Hi va anar Jacob, del poble de Sekanyà, per a guarir-lo, però R. Ismael no va permetre que el guarís perquè en aquell temps hi havia molt de tracte amb els heretges i no era permès rebre guaricions de part seva, ni tan sols en cas de vida o mort, per por de l'atracció a l'heretgia.⁴⁹¹ Aquest Jacob del poble de Seknyà era un heretge seguidor de

⁴⁸⁸ El text entre guionets es troba en el manuscrit Bodleian 151 però no en el de París ni a l'edició prínceps.

⁴⁸⁹ Tos. Xabbat 11,15, Sanhedrín 67a, Xabbat 104b.

⁴⁹⁰ Abodà Zarà 27b.

⁴⁹¹ És a dir, per por que la persona guarida o els seus parents seguissin els heretges en ser testimonis del poder de les seves guaricions.

Jesús. Al capítol primer d'Abodà Zarà, es demana si els guanys d'una prostituta poden ser utilitzats per a construir un excusat al summe sacerdot, perquè Jacob del poble de Seknyà havia dit que si havia sortit del guany de la prostitució, bé podia tornar al guany de la prostitució; havia sortit d'un lloc infecte i aniria a raure en un lloc infecte.⁴⁹² El Jesús del qual parlava Jacob de Sekanyà és Jesús fill de Panderà,⁴⁹³ esmentat al Talmud de Jerusalem, on es conta la història de Josuè, el fill de Damà, que fou mossegat per una serp, i al qual Jacob del poble de Sekanyà volia guarir en nom de Jesús fill de Panderà. En una altra pàgina del Talmud de Jerusalem diu que Jacob era un heretge que murmurava un encanteri en nom de Jesús, fill de Panderà.⁴⁹⁴ Això concorda amb el que diu l'evangeli, que en el seu nom «faran fora dimonis, agafaran serps amb les mans, i si algú beu un verí mortal no li farà mal, i imposaran les mans als malalts i seran guarits.»⁴⁹⁵ Sembla ser que aquest Jacob de Sekanyà no havia vist mai Jesús, però hi creia. Arran de tot això, veiem que el fill de Satadà és el fill de Panderà, i és el mateix Jesús de Nazaret del qual parlaren els nostres savis, de beneïda memòria, cosa que concorda amb l'evangeli. Igualment sembla que la seva mare es deia Miryam.

⁴⁹² Abodà Zarà 16b-17a. Mi 1,7.

⁴⁹³ TJ Xabbat 14d; TJ Abodà Zarà 2,2 (40d-41a).

⁴⁹⁴ TJ Abodà Zarà 2, p. 40, secció 4 (edició de Venècia).

⁴⁹⁵ Mc 16,17-18. Duran suprimeix «parlaran noves llengües» (v. 17). Potser ho fa per a escurçar el raonament, com ha fet abans en resumir les històries dels apòstols. De fet, aquest sintagma sí que apareix en el § 30.

§ 16-17 L'EVANGELI RECONeix IMPLÍCITAMENT L'ADULTERI DE MARIA. ELS CRISTIANS INVENTEN LA IDEA DE LA CONCEPCIÓ PER A TAPAR-HO. ARGUMENTS CONTRA LA CONCEPCIÓ PER L'ESPERIT SANT. AIXÓ TAMBÉ TRAEIX LA INTENCIÓ DE JESÚS.

[§16] וכתב ב"און גליון "רמז כי אמו נתעברה באיסור, כי כתבו יחוס יש"ו מיוסף עד אברהם, וכתב: דוד הוליד את שלמה מאשת אוריה, וכן כתוב: שלמון הוליד את בועז, ובועז הוליד את עובד מרות. וכן כתב: יהודה הוליד את פרץ וזרח מתמר. ולא הזכיר בנקבות אלא אלו שיצא להם ח"ו שם פסול מזנות או מגויות, וכתב זה ברמז לאמו.

[§16] Hi ha indicació en l'evangeli que la mare va concebre en pecat, perquè varen escriure la genealogia de Jesús des de Josep fins a Abraham, tot fent notar que David va concebre Salomó amb la dona d'Uries; Salomó va infantar Boaz i Boaz va infantar Obed amb Rut; Judà va infantar Pérets i Zérah amb Tamar. No esmenta les dones excepte quan la relació és il·lícita —no ho vulgui Déu! —, sigui per fornicació o perquè la dona no fos jueva. La genealogia fa la mateixa implicació respecte a la mare de Jesús.⁴⁹⁶

[§17] אבל הסתירו זה, והם אומרים כי לא נתעברה מאדם אלא נתהוה מרוח הקדש בבטן אמו ונתגשם. ודבריהם סותרים זה את זה, כי ב"און גליון" כתוב כי יש"ו בא מהגליל אל יוחנן להטבל ממנו. ונראה כי כן היו נוהגים בישראל, הבא לקבל דברי חברות היה הולך לירדן לטבול. וזה יוחנן היה חסיד ומקבל בעלי תשובה. ויוחנן היה מונע ממנו ואומר לו: אני ראוי לטבול ממך, ואתה בא אלי! ואמר לו: הניחה לי, כי כן יאות לנו למלאת כל האמת. אז הטבילוהו. וכאשר נטבל יש"ו, מיד עלה אל השמים והנה נפתחו לו השמים וירא רוח האל יורדת כיונה ותבא עליו, והנה קול מהשמים אומר: זה בני נאהב ואשר ישר לי מאד. אלו הן דברי ה"און גליון."

⁴⁹⁶ Mt 1,1-17; Lc 3,23-38.

[§17] Això no obstant, els cristians amaguen el fet, tot dient que Maria no va concebre de cap home, sinó de l'esperit sant, que s'encarnà en el ventre de la seva mare.⁴⁹⁷ De tota manera, les seves paraules es contradiuen unes a altres, perquè en l'evangeli està escrit que Jesús va venir de Galilea a trobar-se amb Joan i ser batejat per ell. Sembla que aquest era el costum jueu aleshores. Quan algú volia unir-se a una germandat, anava al Jordà i feia una immersió ritual.⁴⁹⁸ Aquest Joan era pietós i acceptava els penitents. «Joan, emperò, se li va oposar, dient-li: “jo hauria de rebre el baptisme de mans teves, i tu véns a mi?” Jesús li contestà: “deixa'm, que així complim amb el que és just.” Així que el va batejar, i després que Jesús fou batejat, immediatament pujà cap al cel i el firmament s'obrí, i va aparèixer l'esperit diví baixant sota la forma d'un colom, i una veu del cel va dir: “aquest és el meu fill estimat, en qui em complac.”» Aquestes són les paraules de l'evangeli.⁴⁹⁹

ואם כן, לא נחה עליו רוח עד שעת טבילה, ואיך יאמרו כי ברוח הקדש נתהוה? וגם יש"ו הנוצרי לא אמר בשום מקום שלא היה לו אב גשמי, כי בכל מקום היה קורא עצמו "בן אדם" כמו יחזקאל, אלא שהם כתבו "בן אשה" וההמון היו אומרים "בן הבתולה", אבל היה קורא עצמו "בן אדם", וכשקרא עצמו "בן אלהים" והיו רוצים לסקלו, כמו שכתבתי שהוא אמר שגם ישראל נקראו אלהים ובני אלהים. אם כן, כבר גילה דעתו כי לא היה קורא עצמו אלוה באמרו שהוא "בן אלהים" וכבר נקראו ישראל בניים למקום, שנאמר "בניים אתם לה' אלהיכם".

⁴⁹⁷ Mt 1,18.

⁴⁹⁸ Això no és esmentat en el Nou Testament (cf. Mt 3,13-17, per exemple). Potser Duran fa una suposició, o basa el coneixement d'aquest costum esseni en Filó (*Hipotètica* i *Tot home és lliure*) o en Flavi Josep (*Antiguitats* i *Guerra*).

⁴⁹⁹ Mt 3,14-17. Vegeu també Mc 1,9-11 i Lc 3,21-22. Sorpren que en cap d'aquests texts diu que Jesús pugés al cel, sinó que «pujà de l'aigua.» Pot tractar-se d'un error de copista, tot i que la edició crítica no revela cap variació textual com מן המים / אל השמים.

D'acord amb això, l'esperit no baixà sobre Jesús fins al moment del baptisme. Com poden, doncs, dir que fou concebut per l'esperit sant? A més, Jesús no diu enlloc que no tingui un pare de carn i os, ja que per tot arreu s'anomena «fill de l'home» com ho fa Ezequiel.⁵⁰⁰ Els evangelistes es confongueren i escrigueren que era fill de dona; la multitud deia que era fill d'una verge;⁵⁰¹ però ell s'anomenava a si mateix «fill de l'home»⁵⁰² Una vegada es va anomenar a si mateix «fill de Déu» i el volien lapidar, com ja he escrit. Ell replicava que també a Israel se'ls anomena *elohim* i fills d'*Elohim*.⁵⁰³ Per tant, queda clara la seva creença: quan Jesús deia ser fill de Déu no s'estava anomenant a si mateix «Déu,» ja que els israelites ja havien estat qualificats de «fills de l'Etern», com està escrit: «vosaltres sou fills del vostre Déu.»⁵⁰⁴

והם אומרים כי "בן אדם" רוצה לומר בן אשה, כי מצינו אדם על אשה, שהרי אמר הכתוב: "ונפש אדם מן הנשים." אבל לענין היחס, אין אדם מתיחס לומר "בן אדם" אלא על שם אביו. ומעולם לא עלה בדעתו של יש"ו שהוא בלא אב גשמי. וכבר אמרה לו אמו פעם אחת: אביך קורא אותך, ואמרה זה על יוסף, כי היה חושב יוסף אביו גשמי. וגם לא עלה בדעתו שיהיה אלוה אלא בן אדם, ותמיד היה אומר: מחוייב הוא שבן אדם ימות. אך חשב היותו משיח שלוח להושיע את ישראל, כמו שהבטיחו הנביאים. וכשאדבר בענין משיח אביא ראיות שעדיין לא בא.

Els diuen que «fill de l'home» vol dir «fill de la dona,» perquè trobem que «home» sovint inclou «dona.» L'Esriptura diu: «pel que fa a persones, les dones [que no

⁵⁰⁰ Mc 10,45; Jn 5,30. El mateix argument apareix en JACOB BEN REUBEN, *Séfer milhamot ha- Xem*, p. 144; WILLIAMS, *Adversus*, p. 413

⁵⁰¹ Mt 1,22-23.

⁵⁰² Mt 27,46; Jn 13,31; Jn 9,35-37.

⁵⁰³ Jn 10,22-36.

⁵⁰⁴ Dt 14,1.

havien conegut home sumaven trenta-dues mil].»⁵⁰⁵ Ara bé, quan parlem de genealogies, ningú no diu qu és «fill de l'home» sinó fill del seu pare. Jesús no va tenir mai la intenció de dir que no tenia pare carnal. La seva mare ja li va dir un cop que el seu pare el buscava, i es referia a Josep, tot considerant-lo com el pare carnal de Jesús.⁵⁰⁶ A Jesús mai no se li va ocórrer ser Déu, sinó fill d'un home, i sempre solia dir que cal que el fill de l'home mori.⁵⁰⁷ El que sí es pensava és que era el messies enviat a salvar Israel, com havien promès els profetes. Quan parli del messies, ja aportaré proves que encara no ha vingut.

**§ 18-19 JESÚS NO ERA DÉU I HO REONEIXIA. ELS DEIXEBLES
SABIEN QUE NO ERA DÉU.**

[§18] וכבר אמרו כי יש"ו שאל לתלמידיו מה האנשים אומרים עליו. השיבוהו כי קצתם אומרים שהוא נביא וקצתם אומרים שהוא אליהו. ושאלו לשמעון הנקרא פירא: ואתה מה תאמר? השיבו: אני אומר שאתה משיח בן אלהים חיים. ואז יישר יש"ו דבריו. וכן אמר יש"ו: עתה תראה בני אדם אוהבים אותי, ואם ארצה אדין דיני לבדי ברשות האל ואיני לבדי, אבל אני ואשר שלחני. הנה העיד על עצמו שאינו אלא שליח. וכן כתב פירא, הוא שמעון בן פפא, כי יש"ו אמר: הנה השטן מתעסק להמיתני ומבקש מהי לקצר ימי, ולא יתנני ביד שטן. ועוד אמר: כי לא דברתי מלבי אלא הי שלחני, השם פה לאדם.

[§18] Ja varen escriure els evangelistes que Jesús demanava als seus deixebles què deia la gent sobre ell. Li varen respondre que alguns deien que era un profeta, i altres deien

⁵⁰⁵ Nm 31,35. El terme que hem traduït per «persones» és אדם, que aquí implica només dones.

⁵⁰⁶ Lc 2,42-48.

⁵⁰⁷ Mt 17,22-23; 20,18; 26,24.

que era Elies. Jesús demanà a Simó, també anomenat Pere: «I tu què dius? Li va respondre: jo dic que sou el messies, fill del Déu vivent.»⁵⁰⁸ Aleshores Jesús va confirmar les seves paraules. També va dir Jesús: «ara veuràs com la gent m'estima, i si vull puc exposar la doctrina amb permís de Déu, no jo sol, sinó amb Aquell qui m'ha enviat.»⁵⁰⁹ Per tant, Jesús fa donar testimoniatge de si mateix, que no era més que un enviat. Pere mateix, que és Simó, originador del papat, va escriure que Jesús havia dit: «heus aquí que Satan s'està afanyant per matar-me, tot demanant a Déu que escurci la meva vida, però Déu no em lliurarà en mans de Satan».⁵¹⁰ També va dir Jesús que era un servidor i un profeta enviat per Déu.⁵¹¹ Una altra vegada va dir a la gent: «temeu l'Etern, Déu i Déu vostre.»⁵¹² I també digué: «perquè no he parlat el que surt del meu propi cor, sinó que Déu m'ha enviat aquí a la humanitat.»⁵¹³

מכל אלה הדברים נראה כי לא טעה בעצמו היותו אלוה. וכן כתיב ב"און גליון", כי השטן הביא יש"ו למדבר להסיתו ולהדיחו. ופעם אחת הביאו לירושלים על פנת בית המקדש ואמר לו: אם בן אלהים אתה, השלך עצמך מן המקום הגבוה שאתה עומד למטה, כי מלאכיו יצוה לך. ויש"ו השיבו: כתוב בתורה: "לא תנסו את ה' אלהיכם." ועוד אמר לו השטן: אם בן אלהים אתה, אמור לאבנים אלו שישבו לחם. והוא השיבו: "לא על הלחם לבדו יחיה האדם." עוד הראהו השטן כל

⁵⁰⁸ Mt 16,13-17. La grafia de «Pere» és clarament catalana.

⁵⁰⁹ Aquest text no concorda amb cap citació literal que hàgim pogut localitzar. El tema i llenguatge general s'assembla a Jn 6,26; 7,12-18.

⁵¹⁰ Això tampoc no concorda amb cap citació coneguda, incloent l'evangeli apòcrif de Pere.

⁵¹¹ Malgrat la sintaxi, això tampoc no sembla ser una citació literal. Pot ser una reminiscència de Ap 22,6, 11,18; i Lc 4,17-21, que contenen identificacions entre Jesús i la figura del servent profeta.

⁵¹² Font il·localitzable. El tema està relacionat amb Mt 10,28 i Lc 12,5. Aquestes dues darreres citacions estan absents de l'edició prínceps i del manuscrit de París, malgrat que figuren a la de Constantinoble.

⁵¹³ Una altra citació que no concorda amb cap text literal, malgrat que ressona en determinats passatges com He 2,14 i Lc 22,31-32. Dues coses criden l'atenció: la primera és que Pere està clarament escrit en grafia catalana; la segona és que s'anomena a Pere «fill de Papa» (prínceps i manuscrit de París), i fill de Kefes (Constantinoble). Sabem que Cefes era un altre nom de Pere. Si hem entès correctament la intenció de Duran de lligar Pere amb el papat, sorprèn igualment que faci servir la paraula catalana «Papa» i no l'equivalent hebreu אפיפיור, terme que farà servir posteriorment (§ 30).

העולם ואמר לו : אם אתה נופל ומתפלל אלי אתן לך כל הכבוד הזה. והוא אמר לו : "את ה' אלהיך תירא, ואותו תעבוד." הנה התבאר שלא עשה עצמו אלוה .

De totes aquestes paraules deduïm que no pretenia ser Déu. Està escrit en l'evangeli que el dimoni va portar Jesús al desert per a provar-lo i temptar-lo. En un cert moment el va dur a Jerusalem, sobre el pinacle del Temple i li va dir: «si ets fill de Déu, tira't des d'aquest lloc elevat en el qual estàs, perquè Déu enviarà els seus àngels. Jesús li va respondre: està escrit a la Torà: “no tempteu l'Etern el vostre Déu”. També li va dir: «si ets fill de Déu digues a aquestes pedres que es converteixin en pa.» Jesús li va respondre: «no només de pa viurà l'home.» El diable encara li va ensenyar tot el món i li va dir: «si et prostres i m'adores et donaré tota aquesta glòria.» Jesús li va contestar: «a l'Etern el teu Déu temeràs.»⁵¹⁴ Això deixa clar que Jesús no pretenia ser Déu.

וכן כתיב ב"און גליון, " שהלך יש"ו לראות עץ תאנה אם יש בה תאנים ולא מצא, וקילל עץ התאנה [ויבש]. ותמהו תלמידיו. ואם חשבוהו אלוה לא היו תמהים מזה, ולא היה מספק אם יש בו תאנים אם לאו. וכן כתוב שם כי יש"ו היה חרש עצים, והלך למקום אחד ולא היה יכול לעשות שם שום פלא [וזה רחוק שיאמר על האל].

Està escrit en l'evangeli que Jesús va anar a una figuera a veure si tenia figues però no en trobà, així que va maleir la figuera i aquesta s'eixugà. Els deixebles quedaren astorats.⁵¹⁵ Si haguessin pensat que Jesús era Déu, no s'haurien sorprès d'això, i ell no

⁵¹⁴ Aquest fragment és una síntesi més o menys harmonitzada de Mt 4,1-10 i Lc 4,1-13. Entre les parts més literals destaquen els versets veterotestamentaris, corresponent a Dt 6,13; 6,16 i Dt 8,3. L'ordre de les temptacions no concorda amb cap dels dos relats, tot i que cal dir que aquests difereixen entre si.

⁵¹⁵ Mt 21,18-20.

hauria tingut el dubte de si hi havia figues o no. També està escrit que Jesús era fuster, i que va anar a un lloc on no pogué efectuar cap miracle.⁵¹⁶ És impossible dir això respecte a Déu!⁵¹⁷

ועוד כתוב שם כי אדם אחד בא אל יש"ו ואמר לו: "מלמד טוב, מה אעשה ואשיג החיים הנצחיים? והוא השיבו: ולמה תקראני טוב ואין טוב אלא האל. עוד שאלוהו תלמידיו שיושבים לימינו במלכות שמים והשיבם שאין זה בידו לתת להם. וכן כתוב אצלם כי הוא אמר: אני מעצמי לא אוכל לעשות שום דבר, אבל מה שאשמע אעשה. וכן כתב ב"און גליון" כי האל, לא ראהו אדם מעולם. וב"און נליון" כתוב כי יש"ו התודה ואמר: הנני מתודה לפניך אלהי השמים ואלהי הארץ, אשר צפנת הדברים האלה מהחכמים ומהנבונים והודעתם לקטנים, וכן כל דבר לא נמסר אלי מאבי, ושום אדם לא הכיר הבן כי אם האב, והאב לא הכיר שום אדם כי אם הבן. ואם הוא היה האלוה לא היה מתודה לאל.

Igualment, està escrit que un home va anar a Jesús i li va dir: «"bon mestre, què he de fer per a assolir la vida eterna?" Ell va respondre: "per què em dius 'bo'? No hi ha més bo que Déu.»⁵¹⁸ Els deixebles li va demanar seure a la seva destra en el regne del cel, i Jesús va respondre que concedir-los això no estava en les seves mans.⁵¹⁹ A més, a les escriptures cristianes hi diu: «per mi mateix, no puc fer res; el que escolto, això faig.»⁵²⁰ Està escrit en l'evangeli: «ningú no ha vist mai Déu.»⁵²¹ També hi està escrit que Jesús va confessar: «Confesso, Déu del cel i Déu de la terra, que has amagat això

⁵¹⁶ Mc 6,3, 5.

⁵¹⁷ Aquesta darrera frase es troba en el Bodleian 151 però no en l'edició prínceps ni en el manuscrit de París.

⁵¹⁸ Mt 19,16-17; Mc 10,17-18.

⁵¹⁹ Mc 10,37-40.

⁵²⁰ Jn 5,30.

⁵²¹ 1Jn 4,12. Un cop més, recordem que Duran denomina און גליון a tot el Nou Testament, tot i que nosaltres traduïm aquest joc de paraules despectiu per «evangeli».

dels savis i entesos i ho has revelat als petits. Tot m'ha estat donat pel meu Pare, i ningú no coneix el fill sinó el Pare, i al Pare no el coneix ningú més que el fill.»⁵²² Si Jesús hagués estat Déu, no estaria confessant res a Déu!

וכן כתוב שם כי ליל שנמסר ביד היהודים הלך להר הזתים עם תלמידיו ויאמר להם: שבו לכם בזה עד אלך ואתפלל. וילכו עמו שלשה: שמעון ויוחנן ויעקב. ויחל להיות מרעיד ומתפחד מאד, ויאמר אליהם: עצבה נפשי עד מות, השענו לי בזה. ויעבור מהם ויפול על פניו ארצה ויתפלל ויאמר: אלי אלי, אתה יכול תוכל, העבר ממני זה, אבל לא יהיה אלא רצונך. וישב אל תלמידיו ומצאם ישנים ולא ידעו להשיב אל יש"ו דבר. ויאמר יש"ו: כי הנה העד אשר ינתן בן אדם ביד מרעים.

Igualment està escrit que la nit que fou lliurat en mans dels jueus se n'anà amb els deixebles a la muntanya de les Oliveres i els digué «“seieu aquí, que jo aniré a pregar.” I anaven amb ell Simó, Joan i Jacob. Va començar a entristir-se i a tenir molta por, i els va dir: “la meva ànima està trista fins a la mort, romaneu aquí.” Es va apartar d'ells, va postrar-se a terra i va pregar, dient: “Pare meu, tu ho pots fer tot; fes que això s'aparti de mi, però que no es faci sinó la teva voluntat.” Aleshores va tornar als deixebles i els va trobar dormint, i no sabien què respondre-li. Els va dir: “dormiu, que ja arriba l'hora que el fill del home serà lliurat en mans dels malfactors.”»⁵²³

[§19] וכל אלו הדברים הם רחוקים שיאמרו באלוה, להיות מרעיד להמסירו ביד אנשים ולהתפלל

לזולתו ולא קובלה תפלתו. וכן בשעת מיתתו אמר: אלי אלי למה עזבתני. כן כתבו שנים

⁵²² Mt 11,25-27; Lc 10,21-22. Intencionalment o no, Duran suprimeix tots dos vocatius de «Pare» proferits per Jesús. JACOB BEN REUBEN (p.141-156), exposa arguments molt similars. És possible que Duran tingui aquest llibre al davant.

⁵²³ Mc 14,32-41, gairebé literal, però amb algunes supressions.

מתלמידיו. אבל אחד מהם כתב כי אמר: בידך אפקיד רוחי. אבל יוחנן שהיה שם בעת עלייתו והפקיד לו אמו מרים שיהיה לה לבן, לא הזכיר מזה כלום.

[§19] És inconcebible dir aquestes coses respecte a Déu: tremolar, ser lliurat en mans d'homes, pregar a algú altre, i que la seva pròpia pregària no sigui rebuda. A l'hora de morir, Jesús va dir: «Déu meu, Déu meu, per què m'heu abandonat?» Això ho van escriure dos dels seus deixebles,⁵²⁴ però un altre va escriure que digué: «en les teves mans lliuro el meu esperit.»⁵²⁵ En canvi, Joan, que era allà en el moment de la seva crucifixió, i al qual Jesús va dir que Maria seria la seva mare, no registra aquest fet en absolut.⁵²⁶

מכל זה נראה מבואר כי יש"ו ותלמידיו לא טעו שיהיה הוא האלוה, אבל היה קורא עצמו "בן אלהים" להיותו בעיניו גדול מכל בני האדם. ותלמידיו חשבו כי הוא מבחר המין האנושי, למעלה ממרע"ה, כי מרע"ה היה אצל טעותם כמו העבד כמ"ש: "עבד ה'", ויש"ו במדרגת בן החביב. וכן כתב אחד באגרת ששלח לעבריים. והיה חושב כי הוא משיח התנבאו עליו הנביאים ושהנבואות יתקיימו על ידו, כמו שנראה מדברי שמעון הקרוי פירא, שאמר לו: אתה משיח בן אלהים חיים ואישר יש"ו את דבריו. וכן אמר יש"ו עצמו שאיננו צריך להושיע כי אם הצאן האובדות מבית ישראל. וב"און גליון" כתב שאמר לאשה אחת מבנות הגוים שהיתה מבקשת מאתו שיוציא השטן מקרב ביתה: הנח ראשונה שישביעו הבנים, כי איננו טוב לקחת הלחם מהבנים ולתתו לכלבים. וכן אמר: אינני שליח כי אם לצאן אובדות מבית ישראל.

⁵²⁴ Mt 27,46; Mc 15,34; SI 22,2.

⁵²⁵ Lc 23,46; SI 31,6.

⁵²⁶ Jn 19,25-26.

De tot això podem deduir que ni Jesús ni els seus deixebles pretenien que Jesús fos Déu. Si ell mateix s'anomenava «fill de Déu» era perquè pensava que era més gran que ningú. Els deixebles pensaven que era l'escollit del gènere humà, per sobre de Moisès, el nostre mestre, de beneïda memòria, perquè Moisès, en la seva errònia opinió, era només com un servent —«el meu servent Moisès»,⁵²⁷ com diu l'Escriptura— mentre que Jesús estava al nivell de fill estimat. Això és el que escrigué l'autor de la carta als Hebreus.⁵²⁸ Jesús pensava que era el messies anunciat pels profetes, i que ell compliria les profecies, com veiem en les paraules de Simó, anomenat Pere, que li va dir: «vós sou el messies, fill del Déu vivent.»⁵²⁹ I Jesús li va donar la raó. També va dir de si mateix que no li calia salvar més que a les ovelles perdudes de la casa d'Israel. En l'evangeli està escrit allò que Jesús va dir a una dona no jueva que li demanava que expulsés un dimoni de la seva filla: «primer cal que els fills s'assadollin, perquè no és correcte agafar el pa dels fills i donar-lo als gossos.»⁵³⁰ I va dir: «no sóc enviat sinó a les ovelles perdudes de la casa d'Israel.»⁵³¹

**§ 20-21 QUAN JESÚS MOR, ELS DEIXEBLES INVENTEN LA
CONCEPCIÓ. LES PROVES BÍBLIQUES ADDUÏDES SÓN
ERRÒNIES. TEÒLEGS POSTERIORS INVENTAREN LA
TRINITAT.**

[§20] וכשראו תלמידיו שנמסר ביד ישראל ולא נתקיים דבר ממה שחשבו עליו, התחילו להתחכם

ולומר ענייני אמונתם המפורסמות. תחלתה, שהוא נתהוה בלא איש, כי אמו מרים נתעברה מרוח

⁵²⁷ Nm 12,7.

⁵²⁸ He 3,5-6.

⁵²⁹ Mt 16,16-17. Pere torna estar en català aljamiat.

⁵³⁰ Mc 7,25-27.

⁵³¹ Mt 15,14.

הקדש בתולה וילדתו אחר ט' חדשים, ונשארה בתולה אחר הלידה. וטעות זה יצא להם ממה שהיה מתפשט באותו זמן שהנשים היו מתעברות מן האלהות. וכתוב בספר קורות אלכסנדרוס כי אמו נבידאש אשת פוליפוס המוקדוני מלך יון היו טוענים עליה כי נתעברה מהאלוה אמון וילדה אלכסנדרוס. והיה אמת כי נתעברה מקנתנידור דרך כשוף, שהיה מלך מצרים ונטרד.

[§20] Quan els deixebles de Jesús varen veure que aquest era lliurat en mans dels israelites i que no es complia cap cosa de les que ells pensaven respecte al seu mestre, començaren a elucubrar i a difondre el seu conegut dogma: primerament, que havia estat concebut sense pare, i que la seva mare Miryam va concebre de l'Esperit sant essent verge. Al cap de nou mesos infantà, però romangué verge després del part. Aquest error els fou inspirat perquè en aquell temps era corrent sentir dir que alguna divinitat deixés embarassada una dona.⁵³² Al llibre de la història d'Alexandre està escrit que es deia que la seva mare Navides,⁵³³ esposa de Felip de Macedònia, rei de Grècia, havia concebut amb el déu Amon i que va infantar Alexandre.⁵³⁴ La veritat és que l'havia concebut, mitjançant la màgia, amb Qantanidor, un rei Egipci que fou expulsat.

⁵³² La religió grega incorpora una plèthora de semidéus, fills d'un déu amb una dona mortal. En el cas de les religions místiques hel·lenístiques, aquesta idea d'ἱερός γάμος, fou reforçada per influències de cultures circumdants com l'egípcia, on el faraó era pretesament engendrat pel déu solar i una mortal. En certs ritus místics, a més, les dones esdevenien concubines de la divinitat, pràctiques esmentades per Rufí (*Hist. Eccl.* XI, 25) i Filó (*De Cherubim*, 25) entre d'altres. Les idees místiques sobre la concepció de déus amb mortals trobaren la seva entrada en la literatura jueva. És el cas del poc conegut midraix d'Asènnet, dona de Josep. En conèixer el just Josep, Asènnet, filla d'un sacerdot idolàtric egipci, es penedeix i adopta el Déu de Josep. Al cap de vuit dies de dejuni i pregària, una enigmàtica figura divina (híbrid, sens dubte, de Josep i del déu solar), se li apareix amb la forma de Josep, desposant-la i atorgant-li la immortalitat. Font: RICHARD REITZENSTEIN, *Hellenistic Mystery Religions*, pp. 310-315.

⁵³³ Escrit així a EISENSTEIN, אוצר הויכוחים, sota l'epígraf de Duran (הרשב"ץ). El Bodleian 151 és l'únic manuscrit que presenta la forma amb reix: גיבארש, tot i que el mateix nom també està escrit amb reix en el Josippon, p. 34-39. Aquesta referència és citada per DURAN, *Magen avot*, p. 206 nota 19. Les fonts gregues anomenen el personatge Olímpia, filla de Neoptolem I, rei d'Epir.

⁵³⁴ Olímpia insistia que era fill de Zeus-Amon, cosa confirmada per l'oracle d'Amon de Siwa. Cf. PLUTARC *Alexander*, 3 i 27. Versió en línia, traducció de Bernadotte Perrin, 1919: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plut.+Caes.+toc> (Consulta: 10/20/10)

ונתפקרו בזה ממ"ש " :הנה העלמה הרה ויולדת בן, וקראת (את) שמו עמנו אל." וזה הפסוק כתבו אחד מהם בראש ה"און גליון" שלו. והוציאו מזה שני עקרים באמונתם : הא' שנולד בלא אב, כי בתולה נתעברה. ופירשו "העלמה" - בתולה. והב' שהיה אלוה, כי הוא נקרא שמו "עמנו אל." וזה הפקור הוא בטל מאליו, כי זה האות נאמר לאחז קודם לידת יש"ו ת"ק שנה.

Posteriorment, els cristians varen barrejar aquesta història amb el verset que diu: «heus ací que la noia concebrà i infantarà un fill, i l'anomenarà Emmanuel [Déu amb nosaltres]».⁵³⁵ Un dels deixebles va citar aquest verset al principi de l'evangeli, i els cristians en deriven dos principis de la seva fe. El primer, és que fou infantat sense pare, ja que fou una verge la que concebé. La seva interpretació és que *almà* ['noia'], vol dir «verge». El segon principi és que Jesús era Déu, perquè s'anomenava Emmanuel ['Déu amb nosaltres']. Aquesta doctrina errònia s'invalida per si mateixa, perquè aquest senyal diví fou promès a Acaz cinc-cents anys abans del naixement de Jesús.

ושם נאמר : בטרם ידע הנער טוב ורע, יהיה מה שייעד הנביא לאחז. וגם הלשון "הרה ויולדת" יורה על הזמן ההוא בימי הנביא לא על זמן העתיד. וגם פירוש "עלמה" אינה בתולה, יורה זה : "ודרך גבר בעלמה." ואילו היתה בתולה אין ניכר דרך גבר בה, ואינו כדרך נשר בשמים ונחש עלי צור ואניה בלב ים, וכן דרך אשה מנאפת אכלה וכו'. וקריאת שמו "עמנו אל" לא יורה על אלהות, כי שם המזבח נקרא שמו "ה' נסי" ושם ירושלים "ה' שמה", וכן שם המשיח "ה' צדקנו." וגם הכתוב אמר כי אמו תקרא שמו עמנו אל, וכתוב ב"און גליון" כי המלאך קראו עמנו אל, לא אמו.

⁵³⁵ Is 7,14.

A més, en el mateix lloc està escrit que «abans que el nen sàpiga distingir entre el bé i el mal» ocorreria allò que el profeta havia predit a Acáz.⁵³⁶ L'expressió «concebrà i infantarà» es refereix al temps en què parlà el profeta, no a un temps futur. El significat del terme *almà* no és «verge», com podem veure en el verset: «com la traça d'un home en una noia.» Si el text es referís a una verge, no es coneixeria gràcies a la traça d'un home en ella, ni seria comparada a «la traça d'una àguila al cel, la d'una serp a la roca, la traça d'una barca a alta mar, i a la traça en la dona adúltera, que menja, [es neteja la boca i diu: “no he fet cap mal.”]»⁵³⁷ Pel que fa al fet que l'anomenin Emmanuel, això no prova la seva divinitat, ja que en el propi altar hom l'anomena «l'Etern és el meu miracle»; a Jerusalem se la coneix com «l'Etern és allà» i Jeremies anomena el messies «l'Etern és la nostra justícia.»⁵³⁸ Les Escripures diuen que la mare anomenarà el nen «Emmanuel,» mentre que en l'evangeli és l'àngel qui l'anomena així, no la mare.⁵³⁹

[§21] וחזקו אמונתם עוד כי הוא אחד והוא שלוש. ויסוד אמונתם זאת הוא ממ"ש אחד מהם באגרת שלו, כי שלשה הם אשר יתנו עדות בשמים: האב והבן ורוח הקדש, ואלה ג' א'. ומכאן הסתעפו להם הרבה דברים, והעמיקו הרבה עמוקות בשלוש הזה, ואיך הוא שלש ואחד. והם דברים נאמרים בלתי מושכלים. ואפשר כי זה לא כיוון למה שהאמינו הם, כי אמרו שהם ג' והם א', רוצה לומר, שעדותם מכוונת כי מסכימים יחד בעדותם עם היותם ג'. ויש ראיה שזאת היתה כוונתו, שהוא כתב סמוך לאותו מאמר קודם לו, כי ג' הם אשר יתנו עדות בארץ, והם: רוח והדם

⁵³⁶ Is 7,16.

⁵³⁷ Pr 30,19-20. Hem afegit el final del verset per a facilitar-ne la comprensió.

⁵³⁸ Ex 17,15; Ez 48,35; Baba Batra 75b; Jr 23,6. No per aquesta raó diríem que l'altar, la ciutat o el messies són Déu.

⁵³⁹ Is 7,14; Mt 1,18-24; Lc 2,21.

והמים, ואלה ג' א'. ופירש אחד מהם מאמר זה, כי ג' יתנו עדות באמונת יש"ו: הרוח הוא נפש יש"ו, והמים והדם שיצאו מצלעו שהכוחו ברומח לענוי בעת תלייתו. והם אחד, כי יסכימו בקיום האמת.

[§21] Els cristians han reforçat encara més la seva convicció, tot dient que Déu és un i és tres. El fonament d'aquesta creença es troba en una de les epístoles escrites pels deixebles: «tres són els qui donen testimoni en el cel: el pare, el fill i l'esperit sant... i aquests tres són u».⁵⁴⁰ D'aquest dogma, se'n deriven moltes coses, i els cristians profunditzen molt en la qüestió de la trinitat: com pot ser Déu tres i un al mateix temps. Són coses que no tenen gens de lògica. És possible que l'autor no volgués dir el que entengueren els deixebles, i que quan va escriure que aquests tres són u es referís que el testimoniatge de tots tres concordava, malgrat tractar-se de tres persones diferents. Tenim proves que aquesta era la intenció real de l'autor de l'epístola, perquè va escriure una altra frase just abans, que és que hi havia tres coses que «donen testimoni a la terra: l'esperit, la sang i l'aigua, i aquests tres són u». Un d'ells ho va explicar així: tres coses donen testimoni de la veritat de Jesús a la terra; l'esperit que és l'ànima de Jesús, i la sang i l'aigua que sortiren del seu costat quan fou ferit per la llança romana en el moment de la crucifixió.⁵⁴¹ I aquestes tres coses «són una» perquè concorden en el compliment d'aquesta creença.

זה פירוש זה המפרש לאותו מאמר הנאמר ב"און גליון", שהרוח והדם והמים הם ג' והם א'. ובוזה יתפרש שהאב והבן והרוח הם א' והם ג', כלומר, מסכימים בעדות אחת. וזה הוא הורס כל אמונתם

⁵⁴⁰ 1Jn 5,7-8.

⁵⁴¹ Jn 19,34.

בשלוש. ולפי שראו פקחיהם האחרונים זה צוו למחוק אותו, ואמרו כי מעולם לא אמרו על הרוח והמים והדם שהם אחד. אבל אפשר להכחישם כי המפרש פירש, והאמונה בעצמה היא טעות המפורסמת. וכבר דברתי בפ"ב מחלק זה ופ"ה מח"א על צד העיון הפלוסופי, ואין דיבור במקום הזה אלא עפ"י דבריהם ומאמריהם.

Això és el que vol dir la citació neotestamentària, que l'esperit, l'aigua i la sang són tres i un, una metàfora de com el pare, el fill i l'esperit són tres i un, en el sentit que donen un testimoni unificat. Això destrueix tota la seva creença en la trinitat. Quan els seus savis posteriorment s'adonaren d'aquest detall, ordenaren que això fos esborrat, i digueren que mai no s'havia escrit que l'esperit, l'aigua i la sang fossin u. Això no obstant, és impossible negar-ho, perquè el comentarista ho havia explicat, i la creença en si ja era un error molt difús. Ja n'he parlat en el capítol segon d'aquesta segona part i en el capítol cinquè de la primera, que parlen d'assumptes filosòfics.⁵⁴² Aquí em limito a referir les seves paraules i creences.

§ 22 MÉS ARGUMENTS CONTRA LA TRINITAT I CONTRA LA DIVINITAT I MESSIANISME DE JESÚS.

[§22] והנה נסתור הכומר נתגייר, כי טען אליהם: הנה אמרתם כי הבורא אחד וזה משיחכם הוא בנו וירד מן השמים בלי פירוד מהאב ורוח הקדש. וזה הבן היה בין שני נהוגים: ניהוג האלהות וניהוג האנושיות, ולא נפרד ניהוג האנושיות מניהוג האלהות כלל. עתה, באמרך כי הבן ירד בבטן מרים, הודיעני אם נדבק בין האב והרוח או נדבק הוא בעצמו, שאם תאמר שנדבקו הבן והרוח לבדם, נפסדו דבריך שאמרת כי ניהוג בקנין אחד ניהוג האלהות וניהוג האנושיות, שעתה לא היה

⁵⁴² Vegeu Duran, *Maguén Avot*, pp. 47-62, 77-135.

הניהוג האב כלום. וא"ת שהיה המשיח מקנין האב והבן ורוח הקדש, מקצתו נדבק, נפסדו עליך דבריך שאמרת לא תפרד קצתו מקצתו.

[§22] El bisbe Nèstor⁵⁴³ es va convertir al judaisme perquè argumentava el següent: «heu dit que el Creador és un, i aquest messies vostre n'és el fill, que baixà del cel sense separar-se del Pare i de l'esperit sant. Per tant el fill compartia dues natures, la divina i la humana, i no es va separar la natura divina de la humana en absolut. Ara dieu que el fill va baixar al ventre de Maria. Expliqueu-me si aleshores estava unit al pare i a l'esperit o només aïllat, unit a si mateix. Si em dius que només el fill i l'esperit estaven units aïlladament, contradius les teves pròpies paraules, perquè dius que Jesús tenia ambdues natures, la humana i la divina, i en canvi, en aquell moment la natura del pare estava totalment absent. I si em dius que el messies contenia les entitats del pare, del fill i de l'esperit, però la seva entitat es va separar, també contradius les teves paraules quan deies que les tres persones no es podien separar.»

ומה שהטעה אותם לתת לו אלהות הם פעולותיו שהיו יוצאים מדרך היקש. וישראל היו אומרים: בכח בעל זבוב הוא עושה, והם אומרים בכח אלהי. ואפילו היה כן, אינו מחוייב לו אלהות, כי החיאת המתים ורפואת המצורעים עשו הנביאים. וישראל רצו לבחון אותו אם הוא עושה בכח כשוף או בכח אלהי, ולכן דנוהו למיתה ובזה יתבררו ויצרפו דבריו אם כנים הם. ונמסר בידם על כרחו. ונתפלל לאל שלא ימות בידם ולא נענה, ככל הכתוב בספר "און גליון", וצעק בעת מיתתו: אלי אלי למה עזבתני? כדבריהם. ויפה היו אומרים לו: אם בן אלהים אתה הצל את נפשך, וכיון שלא היה יכול להציל את נפשו, נתברר שלא היה לו אלוה ולא משיח שדברו בו הנביאים.

⁵⁴³ Vegeu ABRAHAM BERLINER, *Sefer Nestor*, p.3. EISENSTEIN, *Otsar vikuhim*, p. 310-315. LASKER-STROUMSA, *The polemic of Nestor the Priest*, p. 35.

Allò que va fer que els cristians erròniament atribuïssin la divinitat a Jesús foren els seus actes extraordinaris. Els jueus deien que feia miracles pel poder de Baalzebul, i ells deien que els feia pel poder de Déu.⁵⁴⁴ Fins i tot en aquest darrer cas, no implicava que fos Déu, perquè també els profetes varen ressuscitar morts i guarir leprosos.⁵⁴⁵ Els jueus volien comprovar si Jesús feia miracles gràcies a la màgia o al poder diví, i per tant el condemnaren a mort, amb el propòsit d'esbrinar si les seves paraules eren veritables. Jesús va ser lliurat a les seves mans. Va pregar Déu que no hagués de morir en mans d'ells, però la pregària no fou escoltada, com està escrit en l'evangeli.⁵⁴⁶ D'acord amb les seves escriptures, en el moment de morir, Jesús va exclamar: «Déu meu, Déu meu, per què m'heu abandonat?»⁵⁴⁷ Era apropiat que li diguessin que si era fill de Déu que salvés la pròpia vida.⁵⁴⁸ Un cop es veié que no podia salvar-se a si mateix, va quedar clar que no era Déu ni era el messies del qual parlaven els profetes.

**§ 23-26 PECAT ORIGINAL I EXPIACIÓ PEL SACRIFICI DE JESÚS.
REFUTACIÓ D'AMBDUES DOCTRINES.**

[§23] והנה כתוב ב"און גליון", " כי אחר שנתלה יש"ו חיה ואכל עם תלמידיו כולם חוץ מאחד שמו טומא"ש, וכשהגידו לו לא האמין עד שנגלה אליו. ואם תלמידו לא האמין בתחייתו, איך יאמינו אותם שלא ראוהו? ואם כן, הוברר הדבר שלא היה לא אלוה ולא שלוחו. לא אלוה - כי האלוה לא ימות בידי אדם, והכתוב אומר על מלך צור: "האמור תאמר אלהים אני, לפני הורגיד ואתה אדם ולא אל ביד מחלליך." ואלו המוכים בסנורים אחר ראותם מקרא זה איך מלאם לבם לדבר תועה על בורא שמים וארץ די נשמתהון בידיה, לומר שנמסר בידי אדם להריגה? יסכר פי דוברי שקר הדוברות

⁵⁴⁴ Mt 12,24-28; Lc 11,14-20.

⁵⁴⁵ Ez 37,1-14; 2Re 5,1-19.

⁵⁴⁶ Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46.

⁵⁴⁷ Mt 27,46.

⁵⁴⁸ Mt 4,5-6, 27,42-43.

על צדיק עתק. וגם נתברר שאינו שלוח - שמיח המדברים בו הנביאים יקבץ נפוצות ישראל, וזה לא קבצם אבל גרם תפוסתם.

[§23] Està escrit en l'evangeli que després que Jesús fou crucificat estava viu i menjava amb els seus deixebles, amb tots excepte amb un anomenat Tomàs.⁵⁴⁹ Quan li ho varen dir, Tomàs no s'ho creia fins que Jesús es va presentar. Si els propis deixebles no creien que hagués ressuscitat, com ho han de creure aquells qui mai no l'han vist? Si és així, queda clar que ni era Déu ni era l'enviat de Déu. Primerament, no era Déu perquè Déu no mor en mans dels homes, i l'Escriptura ens diu, respecte al rei de Tir: «Que potser diràs “sóc déu” davant dels botxins, quan ets només un home, i no déu? Davant d'aquells qui et fereixen?»⁵⁵⁰ I aquesta gent, ferits de ceguesa, després de llegir aquest verset, com és que el seu cor els mou a dir mentides respecte al Creador del cel i de la terra, «en les mans del qual està la seva ànima»,⁵⁵¹ i diuen que Déu fou lliurat en mans de l'home per ser mort? Que es cloguin els llavis d'aquells qui menteixen, «que parlen contra el just amb arrogància»!⁵⁵² En segon lloc, tampoc no era l'enviat de Déu, perquè el messies del qual parlaven els profetes reunirà els exiliats d'Israel,⁵⁵³ mentre que aquest no els va reunir sinó que els ha ocasionat un declivi.

[§24] וכשראו כל זה התחילו לחזק תרמיתם, ואמרו כי האבות והנביאים וכל העולם היו נמסרים

ביד השטן מפני חטא אדה"ר שנטרד מג"ע. והיו יורדים לגיהנם לפי שחטאו היה דבק בו ובזרעו

⁵⁴⁹ Grafia catalana. Jn 20,24-25.

⁵⁵⁰ Ez 28,9.

⁵⁵¹ Dn 5,23. L'expressió crida l'atenció pel fet d'estar escrita en arameu enmig d'una frase hebrea. En el verset d'on prové, Daniel critica el rei Baltasar perquè s'ha exaltat a si mateix com un déu.

⁵⁵² Sl 31,19.

⁵⁵³ Jr 23,3.

בתחלת ההולדה. וקורים לזה החטא אוריגנא"ל, ואומרים שעל-זה נאמר: "הן בעון חוללתי" וכו'. ולפי שהחטא היה דבק במין האנושי, לא היה כח באחד מהאנשים לכפר זה החטא עד שנתגשם האלהות בתואר אחד מתאריה בבטן אשה, ויהיה אלהי ואנושי. ואז נשפך דמו, ובאותו דם נתכפר העון ההוא ויצאו הצדיקים מגיהנם ונכנסו לגן-עדן. והם המאמינים בו ינצלו מהשטן, כי כדאי טפה אחד מדמו לכפר על כל המאמינים בו. זהו שורש אמונתם בזה.

[§24] Quan s'adonaren d'això, els cristians seguiren elaborant la mentida, i varen dir que els patriarques, els profetes i la resta del món estaven en mans de Satan per causa del pecat d'Adam al paradís. Per tant, aniran a l'infern perquè el pecat forma part d'ells i dels seus descendents des del principi. Això ho anomenen «pecat original»,⁵⁵⁴ i diuen que aquest és el significat del verset que diu: «en pecat vaig ser concebut.»⁵⁵⁵ Per tant, atès que el pecat és intrínsec a tot el gènere humà, ningú no tenia possibilitat d'expiar aquest pecat fins que la divinitat es va encarnar en forma humana i es va implantar en el ventre d'una dona a fi de ser diví i humà simultàniament. Després, la seva sang fou vessada i expià aquest pecat, de manera que els justos sortiren de l'infern i entraren al paradís. I els qui creguin en això seran lliurats de Satan, perquè una sola gota de la sang de Jesús basta per expiar tots els qui hi creguin. Aquesta és la base de la creença cristiana respecte d'això.

[§25] וכבר אמר הרמב"ן ז"ל בויכוחו על זה: הרוצה לשקר ירחיק עדין. כי כל הקללות שנתקללו אדם וחוה והנחש מפני החטא ההוא נשארו. וענין גיהנם שלא נזכר באותה פרשה שנקנס בו אדה"ר -אתם אומרים אותו נתכפר בדמו של יש"ו הנוצרי, ענין שלא יוכל אדם לברר אותו אם אמת ואם

⁵⁵⁴ En català aljamiat.

⁵⁵⁵ SI 51,7.

שקר. ודי בזה סתירה לדבריהם. אבל מדברי עצמם תצא להם סתירה, כי באמת באון גליוניהם כתוב כי יש"ו אמר לפרושים: לא באתי לקרוא כי אם החטאים. ולפי אמונתם, גם בעד הצדיקים להוציאם מגיהנם היה בואו הכרחי. וכשהאשימוהו הפרושים על התחברות עם הרשעים, השיבם כי הרופא איננו צריך לבריאים כי אם לחולים. אחר אמר כי הוא אמר שאינו צריך להושיע כי אם הצאן האובדות בית ישראל. ולפי אמונתם בא להושיע המין כּלוּ. וגם לא נמלט מדיבורו זה מהכזב, כי לא נמשכו אחריו ישראל. גם במקום אחר כתוב כי נער אחד היה עומד לפני יש"ו, ואמר יש"ו לתלמידיו: כי בדומה לנער ההוא, הוא מלכות שמים. ואמרו זה יורה שעל הזמן ההוא אמר כן לפי דקדוק לשונם, א"כ נושעים היו קודם תלייתו

[§25] Ja va dir Nahmànides —de beneïda memòria— en la seva controvèrsia que «qui vol dir mentides s'assegura que els testimonis estiguin lluny.»⁵⁵⁶ Ara resulta que totes les malediccions que reberen Adam, Eva i la serp per causa d' aquell pecat romanen amb nosaltres! L'assumpte de l'infern ni tan sols apareix en el fragment bíblic que parla del càstig d'Adam, però ara dieu que ens en salvarà la sang de Jesús de Nazaret. Tot són assumptes que els humans no tenim manera de saber si són veritat o no. Només amb això, n'hi ha prou per refutar les paraules dels cristians. Ara bé, que rebin la refutació de les seves pròpies paraules, perquè l'evangeli diu que Jesús va dir als fariseus: «no he vingut a cridar els justos, sinó els pecadors.»⁵⁵⁷ En canvi, d'acord amb la seva fe, també era indispensable que vingués per als justos, a fi d'alliberar-los de l'infern. Quan els fariseus li retreien que tractés amb pecadors, els responia que «els sans no necessiten metge, sinó els malalts.»⁵⁵⁸ Un altre dels deixebles digué que Jesús havia declarat que calia que salvés només «les ovelles perdudes de la casa d'Israel;»

⁵⁵⁶ EISENSTEIN, «Vikuah ha-Ramban,» *Otsar ha vikuim*, p. 89.

⁵⁵⁷ Mt 9,13.

⁵⁵⁸ Mt 9,10-12.

però d'acord amb la seva fe, va venir a salvar tota el gènere humà.⁵⁵⁹ Fins i tot en aquest detall tampoc s'escapen de la falsedat, perquè els jueus no varen fer-se seguidors de Jesús. En un altre lloc, també està escrit que un nen estava dret davant Jesús, i Jesús va dir als deixebles que el regne del cel seria per als que eren com aquell infant.⁵⁶⁰ En aquestes paraules s'entén que estava parlant del temps present, d'acord amb la gramàtica de la seva llengua. Per tant, la gent se salvava fins i tot abans de la crucifixió de Jesús.

[§26] עוד כתוב שם, שאמר לפרושים: אוי לכם לפרושים, כי תסגרו דלתות עול מלכות שמים ורצה בזה במעשיהם הרעים, כמו שנזכר שם. ולפי אמונתם סגורים היו עד תלייתו ולא יסגרום הם. עוד אמר אחר מעשה אחד, כי יש"ו ראה עשיר אחד, ועני אחד מוכה שחין מלקט תחת שלחנו פתותי לחם והכלבים מלחכים שחינו ואין חומל עליו. אח"כ מת העני ההוא והביאוהו המלאכים בחיק אברהם אבינו, והעשיר ההוא מת והובא לגיהנם, והיה בצער מאש גיהנם. וראה אותו-העני בחיק אברהם, ואמר לו לאברהם שישלחהו אליו במעט מים לרוות צמאו. ואברהם השיבו: הלא תזכור כשהיית בשפע הטוב ולא היית חומל על-זה העני? עתה הוא בהפך, כי אתה בצער וזה במנוחה. אם כן, אברהם אבינו לא היה בגיהנם קודם תליית יש"ו. ואחר אמר כי יש"ו אמר: יותר נקל הוא הכנס הגמל בנקב מחט מהכנס העשיר במלכות שמים. לא נתן ההמנע באותו זמן קודם תלייתו, אלא לעשיר. וכבר כתבתי מה שאמר פירא - הוא שמעון, כי באמונת יש"ו יהיו נושעים כאשר היו נושעים בעשיית המצות. הלא נתן תשועה אל הראשונים המקיימים המצות קודם תליית יש"ו. אלו המאמרים נמצאו להם סותרים אמונתם.

⁵⁵⁹ Mt 15,24. Rm 1,6; 3,22; 10,11-13.

⁵⁶⁰ Mt 18,2-3.

[§26] Allà mateix està escrit que va dir als fariseus: «ai de vosaltres, que tanqueu les portes del cel.»⁵⁶¹ S'estava referint a les seves males obres, com diu el mateix text més avall. D'acord amb la seva fe, les portes del cel estaven tancades fins a la seva crucifixió, i no les podien pas tancar els fariseus. Un altre evangeli conta que Jesús va veure un home ric i un altre de pobre, ple de nafres, que esperava alimentar-se de les miques que queien de la taula del ric. Els gossos li llevaven les nafres i ningú es compadia d'ell. Després va morir aquell pobre i els àngels el dugueren al si de nostre pare Abraham, mentre que el ric morí i anà a l'infern, on sofria l'afflicció del foc. El ric va veure aquell pobre que estava al si d'Abraham i va dir a Abraham que l'hi enviés amb una mica d'aigua per calmar la seva set. Abraham, emperò, li respongué: «que no recordes quan vivies en l'abundància de béns i no tenies compassió d'aquest pobre home? Ara ell gaudeix aquí i tu ets turmentat allà.»⁵⁶² Per tant, abans de la crucifixió de Jesús Abraham no estava a l'infern. Un altre dels deixebles diu que Jesús declarà: «és més fàcil fer que un camell passi pel forat d'una agulla que no pas que un ric entri en el regne del cels.»⁵⁶³ En aquell temps, abans de la crucifixió, no esmenta cap impediment excepte per als rics. Ja he escrit sobre el que Pere,⁵⁶⁴ que és Simó, va dir: que la gent se salvaria per la fe en Jesús, igual que abans se salvava per obeir els manaments.⁵⁶⁵ O és que Déu no va donar la salvació als antics que obeïen els preceptes, molt abans de la crucifixió de Jesús? Aquest text contradiu les pròpies creences cristianes.

⁵⁶¹ Mt 23,13-29.

⁵⁶² Lc 16,19-25. La cita no és literal i la història es troba simplificada.

⁵⁶³ Lc 15,25. Mt 19,24.

⁵⁶⁴ En català aljamiat.

⁵⁶⁵ Ac 15,1-11. «Pere» està escrit en català. Vegeu § 18 i 19.

§ 27-28 ERRORS CRISTIANS RESPECTE A L'INFERN. QUÈ ÉS EL
XEOL? FALSEDAT DE LA RESURRECCIÓ DE JESÚS.

[§27] והם נתפקרו על-זה ממ"ש לאברהם אבינו: "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום," ואבותיו היו עובדים עבודה זרה, נחור ותרח היו בגיהנם. א"כ הוא נכנס בגיהנם עמהם אלא שהוא היה במדור העליון מגיהנם. ותשובתם בצדס, כי אין זה "שלום" שיכנס בגיהנם. ולמה נאמר כי אל אבותיו הרשעים יבוא ולא אל הצדיקים, כנח ושם ועבר, כי אחר שהכתוב סתום והוא בא לבשרו טובה שיבא בשלום נפרשהו בטוב ולא לרע.

També s'equivoquen en interpretar el verset en què Déu diu a Abraham: «però tu tornaràs amb els teus pares en pau.»⁵⁶⁶ Atès que els seus pares eren idòlatres, Nahor i Tèrah haurien de ser a l'infern. Per tant, Abraham hauria entrat a l'infern amb ells, tot i que devia estar en un sector més elevat de l'infern. L'argument cristià es refuta a si mateix, perquè si es tractés d'entrar a l'infern no diria «en pau.» Per què dir que tornarà als seus pares pecadors i no als seus avantpassats justos com Noè, Sem i Éber? El vers no és clar, però com que suposem que es tracta d'una declaració positiva per a Abraham, ho interpretem per bé i no per mal.

וכן התפקרו במ"ש יעקב: "כי ארד אל בני אבל שאולה," ופירושו גיהנם. ואפילו היה כדבריהם, זה היה כשהיה חושב שיוסף נטרף וחשש שמא בעונו היה יורד לגיהנם. אבל כשנמצא חי אמר: "עוד יוסף בני חי, אלכה ואראנו בטרם אמות," ולא אמר "בטרם ארד שאולה." וכן אמר בעת מיתתו: "הנה אנכי מת," ולא אמר "יורד שאול." וזה אפילו לטעותם שפירשו "שאולה" - גיהנם, ואינו כן. ויורה על זה מ"ש איוב: "מי יתן בשאול תצפינני." ולא היה מתחנן לאל שיצפינהו בגיהנם. וכן: "בדי

⁵⁶⁶ Gn 15,15.

תרדנה" וכי רוצה לומר, אם לא היו מתים בני אדם והיו הכל נחים על האר, היו יורדים בדי שאול לרוב הכובד. א"כ "שאול" הוא הקבר, לא גיהנם.

Semblantment, els cristians han malentès allò que diu Jacob: «baixaré al *xeol* amb el meu fill amb dol»,⁵⁶⁷ interpretant-ho com a «infern.» I fins i tot si el que diuen fos cert, Jacob va dir això quan pensava que Josep havia estat devorat per la fera. Bé es podria estar demanant si Josep havia baixat a l'infern per causa del seu pecat. Ara bé, en saber que era viu, Jacob va dir: «el meu fill Josep encara és viu! He d'anar a veure'l abans de morir.»⁵⁶⁸ No diu «abans de baixar al *xeol*». De fet, a l'hora de la seva mort digué: «m'estic morint,» i no «estic baixant al *xeol*».⁵⁶⁹ Tot això, suposant que acceptéssim la interpretació errònia dels cristians i diguéssim que *xeol* és l'infern; però aquest no és el cas, com podem inferir-ho del que diu Job: «tant de bo m'amaguéssiu en el *xeol*».⁵⁷⁰ Certament, no demanava a Déu que l'amagués a l'infern. Igualment diu: «baixaran les branques del *xeol*».⁵⁷¹ El que vol dir és que si la gent no es morís mai i continués acumulant-se a la superfície de la terra, se'n trencarien els fonaments i tothom baixaria al *xeol*. Per tant *xeol* significa la sepultura, no l'infern.

⁵⁶⁷ Gn 37,35. Sobre la interpretació del terme *xeol* en aquest context, tant Raixí com Ibn Ezra ho entenen com a «sepultura» (קבר). La majoria de traduccions cristianes ho interpreten com a «infern», seguint la Vulgata («descendam ad filium meum lugens in infernum»). Duran al·ludeix a aquesta interpretació.

⁵⁶⁸ Gn 45,28.

⁵⁶⁹ Gn 48,21; 50,5.

⁵⁷⁰ Jb 14,13.

⁵⁷¹ Jb 17,16, Duran sembla entendre el vers com ho fa Ibn Ezra, qui ens diu que es tracta d'una metàfora en què el *xeol* es comparat a un arbre amb branques, però subterrani. És més probable que la lectura fos «baixaran (les meves esperances) amb mi al *xeol*?» Aquesta és la interpretació de Tur-Sinai, que pressuposa una elisió del ה- interrogatiu per raons estilístiques i per coherència amb la sèrie de versos, però també una vocalització divergent del text masorètic (בְּדִי no בְּדִי). Vegeu IBN EZRA, ABRAHAM I MORDECHAI GOODMAN, ספר איוב עם פרוש אבן עזרה, Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 2009, p. 170; N.H. TUR-SINAI, *The Book of Job: a New Commentary*. Jerusalem: Kiryath Sepher, 1957, pp. 284-285.

ולחזק דבריהם אמרו, כי ביום שלישי לתלייתו ושבה נפשו (לעפר) [לגופו] ודיבר עם תלמידיו בגליל העליון, ואמר להם כי הוא עולה בשמים וישלחם לפרסם אמונתו בכל העולם. ולפי מה שנמצא כתוב בפ' בתרא בתרגום ירושלמי על "המתקדשים והמטהרים אל הגנות", תלמידיו גנבוהו ליל שבת שהיה ליל ראשון של פסח, שהיו ישראל טהורים במועד ומתעסקים באכילת הפסח ולא יכלו לשמרו, ותלמידיו חללו שבת והוציאוהו מהשוחה שהכניסו אותו בה, הנקרא שפולקרי ב"און גליון", וקברוהו בתוך גן אחד, והם העידו כי ראוהו חי ודיבר עמהם. ומי יאמין להם, כי הנה טומא"ש - אחד מתלמידיו - העידו לו כי דברו עמו, ולא האמין להם עד שנגלה אליו יש"ו ואמר לו: לא אאמין בך, כי לא האמנת בתחייתי. זה כתבו הם, ואף לדבריהם - אם תלמידו לא האמין, אע"פ שהעידו לו כל התלמידים, איך יאמינו זה ההורגים אותו. ואם היה אמת, היה לו להראות את עצמו כדי לבייש אותם, ויכלמו על שהרגוהו ולאמת דבריו.

A fi de reforçar el seu argument, els deixebles digueren que el tercer dia després de la crucifixió de Jesús la seva ànima va tornar al seu cos⁵⁷² i va parlar amb els deixebles a l'alta Galilea, tot dient-los que anava a pujar al cel i manant-los que fessin conèixer la nova fe arreu del món. D'acord amb allò que està escrit en el capítol *Batra* del Targum de Jerusalem de *Ha-mitqadxim veba-metaharim el ha-ganot*,⁵⁷³ els deixebles varen robar el cos de Jesús el vespre del dissabte, que era la primera nit de *Péssah*, perquè els jueus estaven en estat de puresa ritual i ocupats amb les preparacions del menjar per la pasqua, així que no podien vigilar el cadàver. Els deixebles profanaren el *xabbat* i tragueren el

⁵⁷² L'edició prínceps diu לעפר in lloc de לגופו. La resta de manuscrits, incloent-hi el Bodleian 151, concorden en aquesta segona opció.

⁵⁷³ Com hem esmentat, aquesta font és desconeguda. L'expressió המתקדשים està agafada d'Is 66,17. Pel que veiem aquí, no es tracta tant d'un targum en el sentit clàssic, com d'una obra polèmica a l'estil de תולדות ישו, que presenta anècdotes molt similars. Aquesta anècdota, segons el manuscrit de París i l'edició prínceps, es devia trobar al capítol *batra* d'aquesta obra, detall que no apareix a la resta de fonts. Per tant, estariem davant d'alguna obra polèmica, probablement dividida en dues parts. Vegeu el cap. 8.c del present treball.

cos de la tomba on l'havien posat, que a l'evangeli s'anomena «sepulcre»,⁵⁷⁴ tot sepultant-lo en un hort. Després donaren testimoniatge que era viu i que havien parlat amb ell. Com se'ls hauria de creure ningú? Fins i tot Tomàs,⁵⁷⁵ un dels deixebles, quan li digueren que havien parlat amb ell, no se'ls cregué fins que Jesús mateix se li va manifestar i li va dir: «no confio en tu, perquè no has cregut en la meva resurrecció.»⁵⁷⁶ Això és el que ells mateixos escrigueren. Si un dels seus propis deixebles no ho va creure malgrat que tots els altres li'n donaven fe, com ho havien de creure aquells qui mataren Jesús? Si la resurrecció hagués estat veritat, Jesús s'hauria d'haver aparegut davant els qui el mataren per a avergonyir-los del seu acte i provar que les seves paraules eren certes.

[§28] אמנם, הטענה השלישית במה שהם מכזבים, שהם מאריכים בהרבה דברים וכזבים, שהארץ רעשה בעת תלייתו וכותל אחד מבת המקדש נסדק, והמצנה תלייתו מהישראלים שרפו ברק אחד, ושיצאו מקבריהם הרבה מהנקברים, ושבאו מקצות המזרח מלכים במנחה, לפי שבשעת הלידה דרך כוכב גדול כנגד בית לחם, והמלכים האלו באו להשתחות לו ולקבלו כאלוה, וקורים אותם אוריאנט"ש. וזהו: "מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו." וכן הביאו לבונה, וזהו: "זיהב ולבונה ישאו." ו"באו עד ירושלים ושאלו עליו להורודוס, שהיה מלך בירושלים. ומשם הלכו לבית-לחם והשתחוו לו ועבדוהו. ועל-זה עושים יום איד סמוך ללידתו. והם מתקשים בזה הספור, כי לפי מרחק גדול שיש בין בית-לחם לקצה המזרח, אי אפשר שיהיה זה בשנת הלידה ולא בשנה שלאחר הלידה, כי כבר ברחו אמו למצרים מפני הורודוס ש[רצה להרגו מ]פחד שלא יפסיד עליו מלכותו. ודי בזה סתירה לדברים, כי הכל שקר וכזב.

⁵⁷⁴ En català aljamiat.

⁵⁷⁵ En català.

⁵⁷⁶ Malgrat l'estil directe, la citació no es troba a les fonts neotestamentàries. Podria tractar-se d'una paràfrasi de Mc 16,14. Vegeu també Jn 20,24-29; Mt 28,16-20; Lc 24,36-49.

[§28] La seva tercera declaració mentidera —que ells amplifiquen amb tot tipus de detalls i falsedats— diu que en el moment de la crucifixió la terra tremolà, que un dels murs del Temple es va esquerdar, que el jueu qui havia ordenat l'execució morí cremat per un llamp, i que molts dels sepultats sortiren de la tomba.⁵⁷⁷ Diuen que uns reis de l'orient varen venir amb presents perquè en el moment del naixement de Jesús un gran estel els mostrà el camí cap a Betlem. Aquests reis venien a adorar-lo i a rebre'l com a Déu. Com que els anomenen «orients», per ells això compleix el que estava predit en el text «els reis de Saba i Seva portaran presents;» i com que portaven encens, es compleix la profecia: «oferiran or i encens.»⁵⁷⁸ Varen arribar a Jerusalem i demanaren per Jesús a Herodes, que era rei a Jerusalem. Des d'allà anaren a Betlem a postrar-se i adorar-lo. Per això fan un dia festiu poc després de Nadal. Tot i així, tenen dificultats per explicar la història. Per raó de la gran distància que hi ha entre les terres orientals i Betlem, no seria possible que això ocorregués en el mateix any que el naixement ni durant l'any posterior al naixement, perquè aleshores la seva mare ja havia fugit a l'Egipte per por d'Herodes, que volia matar Jesús per temor que l'enderroqués del tron.⁵⁷⁹ Amb això n'hi ha prou per provar que tot és mentida i falsificació.

⁵⁷⁷ Mt 27,51-53. L'evangeli parla de la partició del vel del Temple, no d'un mur, i no fa menció d'un llamp que matés la persona al càrrec de la crucifixió. Pot tractar-se de llegendes populars transmises per predicadors, o bé d'algun apòcrif que no hem pogut localitzar.

⁵⁷⁸ Els textos al·ludits són Is 60,6 i Sl 72,10. El Nou Testament no els anomena «reis» sinó «màgics» o «savis» (cf. Mt 2,1-12). La paraula «orients» —molt probablement català aljamiat— presenta diverses grafies als manuscrits (אוריִאנוֹס, אוריִאניִוס i fins i tot אוריִאנטלי). Els manuscrits alternen 'א קורין לו' i 'א קורין לו' א, de manera que aquest «orients» pot ser una explicació dels personatges o del lloc de provenença. El diccionari ALCOVER-MOLL (sota «orient») esmenta la següent grafia alternativa: «Per rahó de fer batlem... doní als tres reis d'uriyent [sic] quatre lliures, doc. a. 1442 (BSAL, VIII, 253).»

⁵⁷⁹ La clàusula להרגו שרצה no figura en l'edició prínceps, però sí en el Bodleian 151.

§ 29-30 PROMESES NO COMPLERTES DE JESÚS: PARUSIA IMMINENT, RESURRECCIÓ DELS MORTS, SENYALS QUE SEGUIRAN ELS CREIENTS. EL PAPAT. ELS CRISTIANS NO TENEN RAÓ EN DIR QUE JESÚS VENIA A INVALIDAR LA TORÀ.

[§29] והנה יש"ו ותלמידיו טעו כי חשבו כי יחיו אחרי מיתתם בקרוב ימים, וקצתם יראו התחיה קודם שימותו. ופאבלו"ש - שהיה שמו שאול בן יונה - קרא ליש"ו "בכור לבעלי התחיה" ו"ראשון לבעלי התחיה." ואמר כי הוא חולק על הצדוקים המכחישים תחית המתים, ומודה אל הפרושים המאמינים בתחית המתים. וגם יש"ו הביא ראיה לתחית המתים אל הפרושים עצמם, ששאלוהו על זה מאמרו "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב," אחר שאמר שהוא אלהיהם יורה כי עוד ישו בו ויחיו, כי האל אינו אלוה למתים. וזאת הראיה תוּדָה על מיעוט ידיעתו.

[§29] Jesús i els seus deixebles s'equivocaren en pensar que, després de morir, tornarien a la vida al cap de poc temps. Creien que algunes persones serien testimonis de la resurrecció fins i tot abans de morir-se. Pau, el nom del qual era Xaul ben Yonà, anomenava Jesús primer i primícia dels ressuscitats.⁵⁸⁰ Diu que estava en contra dels saduceus, que negaven la resurrecció, i estava d'acord amb els fariseus, que hi creien.⁵⁸¹ Jesús mateix defensà la resurrecció davant els fariseus que li demanaren sobre aquest tema, i parlà del «Déu d'Abraham, Déu d'Isaac i Déu de Jacob.»⁵⁸² I com que deia que l'Etern era el seu Déu, es desprèn que aquests patriarques havien de tornar a la vida, ja que Déu no és un Déu dels morts. Aquesta declaració de Jesús dona prova del seu poc seny.

⁵⁸⁰ 1Co 15,20-23. No està clar en què es basa Duran per dir que el pare de Pau es deia Joan. Potser és una interferència amb Pere, el pare del qual portava aquest nom, d'acord a Jn 1,42. L'edició de Constantinoble omet aquesta filiació. La transliteració del nom de Pau no presenta variacions i sembla una hibridació de llatí i castellà: פאבלוש, encara que és possible que Duran reflecteixi una pronunciació del llatí vulgar *Paulus* on la ך representaria la fricativa ם.

⁵⁸¹ Ac 23,6-8; 26,23.

⁵⁸² Mt 22,31-32, tot citant Ex 3,6.

וכבר כתב אחד מתלמידיו כי יש"ו היה בבת המקדש ואמר לתלמידיו: ראו הבנין הזה, לא ישאר עליו אבן על אבן. ושאלוהו: מתי יהיה זה? ומה האות על בואך לתכלית העולם? השיבם באורך: ינתן לכם סימן בידיעת זה, ממלחמות וצרות באות, וכשיראו השקוץ עומד בבת המקדש כמ"ש דניאל, ויתעוררו אז רעות רבות וצרות, ותחשך השמש והירח, ואחר צרות אלו יבא בן אדם -ר"ל על עצמו- עם ענני השמים, בכח גדול וגבורה. ויבא עם מלאכיו בחוצרות וקול גדול. ויאסוף מארבע כנפות השמים, מקצה הארץ ועד קצה הארץ. ואמר אח"כ: באמת אני אומר לכם, לא יאבד הדור הזה עד שישלם הכל. עכ"ד. וזה לא יצא אל המציאות, והוצרכו פקחיהם לפרש "הדור הזה" מיש"ו ועד סוף העולם ועד סוף יום הדין. ואלו הדברים אין להם ראיה, ומשמעות דבריו אינו כן, שהוא נתן זמן מוגבל וכדומה לזה כתב אחד מתלמידיו, ונתן ג"כ סימנים דוגמת אלו. והוסיף ואמר להם שיהיו נמאסים לכל האנשים בעבור שמו, אמנם לא יפול משערת ראשם ארצה. וכל זה שקר כי כולם נהרגו.

Un altre dels deixebles va escriure que Jesús estava al Temple de Jerusalem i va dir als deixebles: «veieu aquest edifici? No en romandrà pedra damunt pedra. Li demanaren: quan passarà això? I quin serà el senyal de la teva tornada i de la destrucció del món?» Jesús els va respondre de manera detallada: el senyal d'això seria que vindrien guerres i problemes, i que veurien l'abominació plantada al Temple com profetitzà Daniel; que se suscitarien grans mals i aleshores el sol i la lluna s'obscuririen. Després de totes aquestes dificultats vindria el «fill de l'home» [o sigui, ell mateix] sobre els núvols del firmament, amb gran poder i força, acompanyat d'àngels i trompetes sonant molt fort, tot reunint la seva gent dels quatre confins de la terra. Després d'això digué: «certament us dic que no morirà aquesta generació abans que no es compleixi tot.» Fins aquí, són paraules de

Jesús.⁵⁸³ Això no obstant, aquestes coses no varen ocórrer, i els entesos cristians varen haver d'explicar que «aquesta generació», abastava des de Jesús fins a la fi del món, fins al dia del judici. És impossible provar cap d'aquestes coses, i de les paraules de Jesús no es pot deduir aquesta interpretació, perquè ell va donar un temps delimitat. Una cosa similar fou escrita per un altre deixeble, que també donà senyals similars a aquests, afegint que tothom els odiaria per mor del nom de Jesús, però que ni un cabell del seu cap no cauria a terra.⁵⁸⁴ I tot això era mentida, perquè tots foren ajusticiats.

עוד אמר זה, שאמר יש"ו לתלמידיו: אם ירדפו אתכם בעיר זו לכו לאחרת, כי לא תשלימו עם ישראל עד שיבא בן האדם. הנה זה מורה שהוא תועה שישוב קודם שימותו הם. וכן נזכר כי ביום אחד אמר יש"ו לתלמידיו: באמת אני אומר לכם כי קצת מהעומדים פה לא יטעמו המות עד שיראו בן האדם במלכותו. אלו הם דבריו. ואי אפשר שיאמר זה מתחייתו כי כולם יראו אותה, כפי אמונתם. עוד אמר שאול הנקרא פאבלוי"ש: זה אני אומר בדבר האל, כי אנחנו החיים עד הנה שנשארנו בכח האדון, לא נהיה קודמים לאותם שמתו כבר, כי האדון בצווי וקול אראלים וחצוצרות מן השמים ירד. ואשר מתו בעבור יש"ו יחיו ראשונים, ואחר אנחנו החיים, עדנה, שנשארנו יחד להקביל יש"ו. ע"כ. והנה המציאות הכחיש זה, ופקחיהם יתקנו כי הוא דיבר בשביל כל המאמינים, כי אחר היותם חיים נשאר הוא חי. עוד אמר באגרת ששלח לעבריים כי עוד מעט מזער הנה העתיד-לבא יבא לא יאחר. ואם זה על יש"ו, והנה יצא בדאי.

També diu que Jesús va dir als deixebles: «si us persegueixen en aquesta ciutat, aneu-vos-en a una altra, perquè no haureu acabat totes les viles d'Israel abans que no vingui el fill de l'home.»⁵⁸⁵ Això demostra que Jesús estava equivocat i que pensava que tornaria

⁵⁸³ Mt 24,29-34; Mc 13,1-30; Lc 21,5-32.

⁵⁸⁴ Lc 21,16-18.

⁵⁸⁵ Mt 10,23.

abans que els deixebles morissin. També s'esmenta que un dia Jesús va dir als deixebles: «Certament us dic que alguns dels qui estan aquí no tastaran la mort abans de veure el fill de l'home en el seu regne.»⁵⁸⁶ És impossible que Jesús s'estigués referint al seu retorn a la vida, perquè d'acord amb les creences cristianes, era una cosa que tothom havia de veure. Saul, l'anomenat Pau, digué: «Això us diem per la paraula de Déu, que nosaltres, els qui quedarem vius quan torni el Senyor, no passarem davant aquells qui ja han mort, perquè el Senyor mateix baixarà del cel amb veu de comandament, amb veu d'arcàngel i amb trompetes. Aquells qui hagin mort per Jesús ressuscitaran primer, i després aquells qui hagin quedat» per a rebre Jesús.⁵⁸⁷ La realitat, emperò, contradiu aquesta afirmació, i els entesos cristians ho arreglen dient que l'apòstol parla en nom dels creients, i com que encara hi ha creients vius, és com si ell mateix romangués viu. També va dir, en una carta enviada als Hebreus: «una mica més, i aquell qui ha de venir vindrà, i no trigarà.»⁵⁸⁸ Si es referia a Jesús, no hi ha res més a dir!

[§30] והנה יש"ו אמר לתלמידיו סימנים בהם יוכרו ויובדלו מזולתם. כי אחד מתלמידיו אמר כי הסימן שנתן להם יש"ו שיובדלו בהם המאמינים כי בשמו יגרשו וידיחו השטנים והשדים, וידעו לדבר לשונות מתחלפים, ויקחו נחשים בידם, ואם ישתה אדם סם המות לא יזיקהו, ויניחו ידיהם על החולים ויתרפאו. ע"כ. וכל זה שקר. והם אומרים כי זה היה בתחלת האמונה לחזקם. אבל יש"ו לא נתן בזה תנאי ושיעור, ודבורו היה מוחלט. ולפי שראו נבואות דניאל שעתידים להתקיים ומלחמת גוג ומגוג, הניחו כי עתיד לבא מי שיבלבל אמונת יש"ו הנקרא "אנטי קרישט", כלומר חולק על המשיח. זה כתב אחד מהם בספרו. וכן כתב באגרת שלו: כל רוח המודה ביש"ו, הוא מאת האל. וכל הכופר בו, אינו מהאל, והוא "אנטי קרישט" ששמעתם שיבא, ועתה הוא בעולם. אלו דבריו. ומכאן הם

⁵⁸⁶ Mt 16,28; Mc 9,1.

⁵⁸⁷ 1Te 4,15-17.

⁵⁸⁸ He 10,37.

מתחזקים האפיפיורים בתחלת שבתם על כסא ממשלתם, להמציא המצאות לשלחם בכל הארצות, כי כבר הוא בעולם. שמענו זה בימינו רבים, וכן הגידו לנו זקנינו ששמעו הם. ועושים זה כדי לישב האמונה בלב העם, ועבידי אינשי דמחזקי שקרייהו.

[§30] Jesús mateix va dir als deixebles que hi hauria senyals que els donarien a conèixer i els distingirien de les altres persones. Un dels deixebles va descriure el senyal que Jesús va donar als creients per a fer-los distingibles: que en el seu «nom trauran i expulsaran dimonis i esperits, sabran parlar llengües diferents, agafaran serps amb les mans i, si beuen un verí mortal, no els farà mal; imposaran les mans als malalts i seran guarits.»⁵⁸⁹ Tot això és una notòria mentida, però ells diuen que això era només quan va començar la seva religió, a fi de fer-la més forta. No obstant això, Jesús no va posar condicions ni límits. Les seves paraules foren clares. Quan els cristians veieren que s'havien de complir les profecies de Daniel i la guerra de Gog i Magog, assumiren que en el futur, n'hi hauria un que confondria la fe en Jesús i seria un «anticrist», que significa «contrari al messies»,⁵⁹⁰ tal com va escriure un dels deixebles en el seu llibre. També va escriure en una carta: «tot esperit que accepta Jesús és de Déu, i tot esperit que nega Jesús no és de Déu sinó que és de l'anticrist, sobre el qual heu sentit dir que vindrà, i que fins i tot ja es trobar en el món.»⁵⁹¹ Aquestes són les seves paraules. Per això varen emfasitzar el paper del papat des del principi que els papes accediren al tron, a fi de justificar la invenció que Jesús els enviava a tots els països perquè l'anticrist «ja està en el món.»⁵⁹² Això ho hem sentit moltes vegades en la nostra època, i els nostres ancians ens deien que també ho

⁵⁸⁹ Mc 16,17-18. Duran amplia el text lleugerament per a fer-lo més comprensible al lector hebreu.

⁵⁹⁰ “Anticrist” en català aljamiat.

⁵⁹¹ 1Jn 4,2-3.

⁵⁹² No està clar si Duran argumenta que, com que l'anticrist ja està en el món, el papat té excusa per a dominar el món sencer, o bé si l'autor té una intenció irònica: l'anticrist —en tant que enemic de Déu— ja regeix pertot arreu del món... sota la figura del papa.

havien sentit. Això ho fan els cristians a fi d'implantar la seva fe en el cor de la gent, perquè «no solen reparar a dir falsedats.»⁵⁹³

וכשראו שיש"ו לא בא לבטל התורה אלא לחזקה, מצאו סמך לדבריו כי הוא בטלה, כי כן אמר להם: השמעתם מה שנאמר לקודמים: "ולא תשבעו בשמי לשקר", אני אומר לכם שלא לישבע כלל, לא בשמים כי כסא אלהים הוא, ולא בארץ כי הדום רגליו הוא, ולא בירושלים כי קרית מלך רב היא, ולא בראשך כי אינך יכול לעשות השער שחור או לבן, אך יהיו דבריכם הן הן או לאו לאו, והעודף שתשמים עליו רע הוא. עוד אמר להם: "השמעתם מה שנאמר לקודמים: "לא תרצח". אני אומר לכם כי מי שיכעוס על חבירו הוא מחוייב משפט, ומי שיאמר לחבירו "ריקה" חייב לעשות הדין, ומי שיקרא לו "שוטה" חייב לגיהנם. השמעתם מה שנאמר לקודמים: "לא תנאף". אני אומר לכם כי מי שירצה אשה ויחמוד בה הוא נואף אותה בלבו. ואם עין ימינך ידיחך נקר אותה והשליכה חוץ, מוטב שתאבד אבר אחד מאבריך מהכנס כלך לגיהנם. ואם יד ימינך תדיחך חתוך אותה והשליכה, מוטב שתהיה חסר אבר אחד משילך כל גופך לגיהנם. השמעתם מה שנאמר: "ואהבת אוהביך" ואיבת אויביך. אני אומר לכם: אהבו אויביכם והטיבו לשונאיכם, והתפללו על רודפיכם מנדיכם. והוא בכ"ז לא נתכוון לסתור התורה, אבל היה מתחסד לעשות גדר לתורה.

En adonar-se que Jesús havia dir que no venia a abolir la Torà sinó a enfortir-la, varen trobar, en les seves paraules, arguments per a dir que l'havia fet tornar obsoleta. Jesús els va dir: «heu sentit que hom va dir als antics: "no jureu pel meu nom en va", però jo us dic que no jureu en absolut, ni pel cel, perquè és el tron de Déu; ni per la terra, perquè n'és l'escambell; ni per Jerusalem, perquè és la ciutat del gran rei. Ni tan sols juris pel teu cap, perquè no pots fer que un cabell es torni blanc o negre. Que el vostre parlar sigui "sí, sí"»

⁵⁹³ L'expressió, en arameu, està agafada quasi literalment de Gitin 29a. En el context talmúdic, els rabins diuen que, a priori, el testimoniatge d'un pagà és acceptable, fora que aquesta persona en tregui un benefici o tingui una implicació directa, en el qual cas «no solen reparar a dir falsedats». Per al lector avesat a la disquisició talmúdica, Duran està implicant que el testimoni cristià no té escrúpols perquè és part i jutge.

o “no, no.” El que hi afegiu prové del mal.⁵⁹⁴ També els va dir: heu sentit que digueren als antics: “no mataràs;” però jo us dic que qualsevol que faci enutjar el seu germà ja és culpable de judici, i qui digui al seu company “beneit” ha de ser condemnat, i qui li digui “boig” ha d’anar a l’infern. Heu sentit que digueren als antics: “no cometràs adulteri.” Jo us dic que qui desitgi una dona amb luxúria ja hi ha comès adulteri al seu cor. I el teu ull dret et perd, treu-te’l i llença’l fora, perquè és millor que es destrueixi un dels teus membres que no que tot tu entris a l’infern. I si la teva mà dreta et perd, talla-te-la i llença-la, perquè és millor que et manqui un membre que no que tot el teu cos sigui enviat a l’infern.»⁵⁹⁵ Continuà dient Jesús: «heu sentit que digueren als antics: “estimaràs el teu proïsome i odiaràs el teu enemic;” però jo us dic: estimeu els enemics i feu bé als que us odien, i pregueu pels qui us maltracten i persegueixen».⁵⁹⁶ Amb tot i això, Jesús no tenia la intenció de contradir la Torà, sinó l’actitud pietosa de construir una tanca al voltant de la Torà.⁵⁹⁷

וכן אמר להם: השמעתם "עין תחת עין", אני אומר לכם: אל תתחר במרעים, ואם יכך אדם על לחיך -הטה לו האחרת, ומי שחפץ לריב אתך במשפט ולהפשיט כתנתך, הנח לו גלימתך. עוד אמר להם: נאמר בתורה כי מי שיניח אשתו יתן לה ספר כריתות. אני אומר לכם, כי מי שיניח אשתו - אם לה בסבת ניאוף הוא סבה שתנאף, ומי שיקח מגורשת - מנאף הוא. והנה בכאן חשב לפרש שאסור אשתו אלא במצא בה ערות דבר כפשט הכתוב ומכל זה לא נראה שסותר התורה. והלא הוא אומר להם, כמ"ש ב"און גליון": כשיראו השקוף משומם - שאמר דניאל בבית המקדש אז יהיו צרות רבות ורעות, ולכן התפללו שלא תהיה בריחתכם בסתיו או ביום השבת. הנה רצה בקיום השבת. אפילו

⁵⁹⁴ Mt 5,33-37; Lv 19,12 (aquest verset, harmonitzat amb el text masorètic, no amb la Septuaginta).

⁵⁹⁵ Mt 5,21-22.27-30; Ex 20,13.

⁵⁹⁶ Mt 5,43-44; Lc 6,27-28.

⁵⁹⁷ L’expressió procedeix d’Avot 1,1. La idea rabínica és que cal ampliar el detall dels manaments a fi d’evitar la transgressió amb més fermesa.

אמר שנתפרסם ה"און גליון," שהרי תלמידיו כולם מתו קודם החורבן, כי שמעון ושאל הרגם קיסר שהיה קודם החורבן. אם כן הוא, בדברים אלו לא נתכוון לבטל התורה, אלא מתחסד להוסיף גדרים עליה לחזקה ולאמצה.

Igualment, Jesús va dir: «heu sentit dir “ull per ull.” Jo us dic: no us vengeu dels malfactors. Si algú us colpeja la galta dreta, ofereu-li també l'altra. Si algú et porta a tribunals per a prendre't la camisa, dóna-li també l'abric.⁵⁹⁸ També va dir Jesús: està escrit en la Torà que qui es divorcia de la dona li ha de donar carta de divorci; però jo us dic que si un home es divorcia de la dona i ella no ha estat infidel es fa culpable de fer-la cometre adulteri. I qui es casí amb una divorciada comet adulteri.»⁵⁹⁹ Aquí veiem que Jesús volia explicar que està prohibit divorciar-se d'una dona fora que cometi adulteri, tal com indica l'Escriptura en el seu sentit literal.⁶⁰⁰ Amb res d'això no sembla contradir la Torà. Ell mateix els va dir, com està escrit en l'evangeli, que quan veiessin l'abominació al Temple –com va profetitzar Daniel– hi hauria grans desastres. «Pregueu a Déu que no hagueu de fugir durant l'hivern o en *xabbat*».⁶⁰¹ Jesús volia que hom observés el *xabbat*. I això s'estén fins i tot després de la divulgació dels evangelis, perquè tots els seus deixebles varen morir abans de la destrucció del Temple. Saül i Simó foren executats per un cèsar que regnà abans de la destrucció. En resum, amb les seves paraules Jesús no tenia intenció d'invalidar la Torà sinó una actitud pietosa de fer tanques al voltant de la Torà per a reforçar-la i enfortir-la.

⁵⁹⁸ Mt 5,38-41.

⁵⁹⁹ Mt 5,31-32.

⁶⁰⁰ Dt 24,1.

⁶⁰¹ Mt 24,15-21; Dn 9,27.

§ 31-32 JESÚS I ELS SEUS DEIXEBLES EREN IGNORANTS. PAU, JERONI I AGUSTÍ, ARTÍFEXS D'AQUESTA TEOLOGIA. PER CONTRADIR LA TORÀ, DIUEN QUE TOT SÓN AL·LEGORIES. LLEIS DIETÈTIQUES.

[§31] אמנם, הטענה הד' מצד חסרון ידיעתם והטעאתם להמונם. הנה, אעפ"י שכל אלו הדברים הם חסידות של שטות, הם מורים על חסרון ידיעתו, כי נראה שעם הארץ משובש היה. שהרי הוא אומר, כי בימי אליהו היו שלש שנים ומחצה רעב. וגם תלמידו אמר, כי אברהם אבינו נקבר בשדה שקנה מאת שכם בן חמור. וכן כתבו כי ירמיה כתב: ואקח שלשים כסף ואשליכם לבית היוצר, והם שלשים כסף שהחזיר יהודה אסכריותא שנתנו לו היהודים וקנו בהם שדה אחת מהיוצר לבית הקברות. וזה הפסוק אינו בירמיה אלא בזכריה, ובירמיה כתוב: לך אל בית היוצר. וטעה מיוצר ליוצר.

[§31] La veritat és que el seu quart clam prové del fet que estan mancats de coneixement i, en la seva majoria, desencaminats. Malgrat que totes aquestes idees són nicieses pietoses, ens revelen la manca de coneixements de Jesús, ja que sembla que era un ignorant home del carrer, perquè va dir que en temps d'Elies hi hagué tres anys i mig de fam.⁶⁰² Un dels seus deixebles diu que Abraham fou enterrat en un camp que comprà a Xékhm ben Hamor.⁶⁰³ Diuen que Jeremies va escriure: «vaig agafar les trenta monedes d'argent i les vaig llençar a casa del terrissaire,» i que aquestes són les trenta monedes d'argent que Judes Iscariot va tornar, les mateixes que li havien donat els jueus, i que

⁶⁰² Lc 4,25 esmenta aquest marc temporal, mentre que 1Re 17,1 només parla d'un nombre indeterminat d'anys.

⁶⁰³ Abraham fou enterrat a Macpelà, a la mateixa cova on havia enterrat Sara, en un camp que adquirí de Efron l'hitita (Gn 25,9; 23,19). Ac 7,16, en canvi, diu que Abraham comprà el camp de Macpelà als fills de Hamor, a la ciutat de Siquem. Aquesta interferència s'explica per la confusió amb un altre camp, que Jacob comprà als fills de Hamor, i on construí un altar (Gn 33,19-20). Siquem era un d'aquests fills de Hamor, que eren heveus i no hitites, i va violar Dina (Gn 34,1-2). Pensem que potser Duran encara li afegix una coloració més burlesca, perquè «els fills de Hamor a Siquem» que apareixen en Actes esdevenen aquí «Siquem el fill de Hamor», o si ho llegim literalment «Erecte fill d'un Ase.»

amb elles compraren un camp al terrissaire per a fer-lo servir de cementiri. Aquest verset no és de Jeremies, sinó de Zacaries. A Jeremies només hi ha escrit: «vés a casa del terrissaire.» L'evangelista confongué un terrissaire amb l'altre.⁶⁰⁴

ומכל זה נראה שעמי הארץ היו, כי היו מפחותי בני ישראל כפריים ודיגים וקרובם. וגם שאול הנקרא פאבלוש שהיה שליח ב"ד של ר"ג, אבל מ"מ לא נתכון הוא לסתור התורה, כמו שנראה מדבריו שנזכרו לעיל. ולפי שהוא אומר שהוא בא לקיים התורה ולחזקה והם רצו לבטלה, התחכמו לומר כי ר"ל שהוא בא לחזק התורה משל היה, שהוא פל' המשל ואינה כפשטה. ונסתבכו בזה בקצת מאמרים נמצאו ליש"ו.

Amb tot això es demostra que es tractava de gent ignorant, de les classes més baixes, gent de poble, pescadors i les seves famílies. Fins i tot Saül, l'anomenat Pau,⁶⁰⁵ que deia ser un enviat de la cort rabínica de Rabban Gamaliel,⁶⁰⁶ mai no tingué intenció de contradir la Torà, com podem veure en les seves paraules que ja he comentat abans. Com que Jesús havia dit que venia a complir la Torà i a enfortir-la però ells volien invalidar-la, els cristians s'enginyaren a dir que això d'enfortir la Torà era una metàfora, i que Jesús mateix va explicar que s'havia d'entendre com a tal i no en el seu sentit literal. Així confongueren diverses afirmacions fetes per Jesús.

[§32] ואלו שיסדו להם זה הם שלשה: הראשון ירונימוש, שהחזיר והעתיק התורה ללשון לטי"ן ושנה

ושבש בהרבה מקומות. והשני אגושט"י, ואומרים שזה היה ישמעאלי והתנצר, ותלמיד גרגורי היה

⁶⁰⁴ Mt 27,9-10. El text que l'evangeli atribueix a Jeremies es troba, de fet, en Za 11,13. L'única connexió amb Jeremies, com assenyala Duran, és troba en Jer 18,2, on el profeta visita la casa del ceramista. Tot plegat, per a Duran, són proves que els escriptors neotestamentaris no coneixen bé la Torà.

⁶⁰⁵ Continua amb la mateixa grafia híbrida comentada en el § 29.

⁶⁰⁶ Ac 22,3.

וגרגורי זה תיקן להם כלי שיר. והשלישי זה שאול הנקרא פאנלו"ש, והוא היה מישראל, כמ"ש. והיה רודף ליש"ו במצות ר"ג, אלא שבא אליו יש"ו בחלום ואמר לו: למה תרדפני? ואז האמין בו. כל זה כתב פאבלו"ש, והוא השליח הגדול שהלך לאנטוכיא ואל טוליגו ולרומי לפרסם אמונת יש"ו, ועל אמונתו נהרג ברומי. ואמרו כי בעת הריגתו התנדה בלשון הקודש, והפך פניו לירושלים. וזהו שהקדיח תבשילו ברבים, וחיבר בזה ספרים. וזהו שאמר: המות בא בשביל אדם, והתחיה בשביל יש"ו.

[§32] Tres dels seus savis posaren el fonament d'aquestes idees. El primer fou Jeroni, que copià i traduí la Torà al llatí,⁶⁰⁷ tot fent canvis i equívocs en molts llocs. El segon és Agustí, que diuen que era un ismaelita convers, un deixeble del qual fou Gregori. Aquest Gregori fou el qui ordenà el seu sistema de cants.⁶⁰⁸ El tercer fou Saül, anomenat Pau, que era jueu, com ja hem dit, i perseguia Jesús per ordres de Rabban Gamaliel, fins que Jesús se li va aparèixer en un somni i li va dir «per què em persegueixes?» Aleshores Pau cregué en Jesús.⁶⁰⁹ Pau fou qui va escriure tot això, i qui fou el gran apòstol enviat a Antioquia, Galàcia i Roma per a predicar la fe en Jesús.⁶¹⁰ Per raó de la seva fe, va ser executat a Roma. Diuen que en el moment de morir recità la confessió en llengua hebrea i girat cap a Jerusalem. I això que havia fet malbé el seu menjar en públic!⁶¹¹ Pau va

⁶⁰⁷ «Jeroni» en llatí aljamiat; «llatí» probablement en un híbrid llatí-català. Recordem que el català medieval també fa servir la forma *latí* (Metge, *Somni IV*; Lull, *Blanquerna* 88,3 i *Llibre de contemplació en Déu* 357, etc; citats per Alcover-Moll, sota l'entrada "llatí" (<http://dcvb.iecat.net/>; consulta: 11/11/10)

⁶⁰⁸ Tant «Gregori» com «Agustí» estan escrits en català. Agustí va néixer a Tagaste al 354, a l'actual Algèria, de l'ètnia que posteriorment anomenem berber. Duran, que escriu d'Algèria estant, els anomena «ismaelites» com als seus veïns àrabs. Tradicionalment es relaciona Gregori amb la sistematització del cant pla o gregorià.

⁶⁰⁹ Ac 22,3-11.

⁶¹⁰ Ac 13,14; 16,6; 18,23; 28,16. El manuscrit Poznanski esmenta Tessalònica i no Galàcia.

⁶¹¹ Aquesta expressió talmúdica significa acceptar públicament una heretgia, cosa comparada a fer malbé tot el menjar pel fet de posar-hi massa sal. Vegeu Berakhot 17b i Sanhedrin 103a. En aquest darrer text, Jesús és presentat com algú concebut il·licitament i que «fa malbé el seu menjar», una al·lusió velada a pràctiques sexuals il·lícites segons Schafer, que argumenta que els rabins talmúdics parlen de «menjar-se el plat» com un eufemisme de l'acte sexual. Vegeu J. MICHAELSON, «Do Jews have a Jesus problem?» *Forward*, 8 de maig de 2009 (consulta: 11/11/10, en <http://www.forward.com/articles/105242/>). L'autor segueix la idea de P. SCHAFFER a l'obra *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007.

escriure diversos tractats sobre aquest tema. Ell mateix va dir que la mort vingué per causa d' Adam, i la resurrecció per causa de Jesús.⁶¹²

וחשב כי בימיו יגלה יש"ו לקבץ נפוצות ויחיו המתים. ואלו דבריו בסתירת התורה בפעם הזאת, הוא לבאר סתרי הפסוקים שבתורת משה שלא התבוננו בהם חכמי ישראל: כי כן כתב משה: "וזאת החיה אשר תאכלו" וכו'. ובראות העברים אסרו כל אלה, והם פתאים וחסרי דעת, כי למה אסר הבורא אלו בהתיר אלו. אבל דעו באמת, כי כל זה לא נאמר אלא בדמיון המושלים והרועים והמנהיגים: הבהמה השוסעת שסע והמעלת גרה, הוא בדמיון הרועה הנאמן המנהיג עמו בדרך ישרה, "שוסעת שסע" - הוא שיודע לחלק בין טוב לרע, ו"מעלת גרה" - הוא שישמע ויראה וישים לבו ורעיונו ענין המשפטים לתועלת עמו, לא לתועלת עצמו. והבהמה שהיא בהפך זה, היא נקראת "טמאה" כדמיון הרועה שהוא בהפך הראשון. עכ"ד. והאריך בראיות ובהמיות אלו.

Pau pensava que en vida seva Jesús es revelaria un altre cop, reuniria els exiliats i ressuscitaria els morts.⁶¹³ En aquest cas, les seves paraules simplement contradiuen la Torà, però en altres casos creia revelar el sentit ocult de passatges de la Torà de Moisès, versets que els savis d'Israel no havien sabut interpretar. Per exemple, està escrit: «aquests són els animals que podeu menjar.»⁶¹⁴ Els israelites veieren que això prohibia tots aquests animals. Ara bé, els cristians són ximplers i ignorants i es demanaven com podia ser que Déu escollís uns animals i en prohibís uns altres.⁶¹⁵ Per tant, s'enginyaren a pensar que, en realitat, aquesta declaració era una al·legoria sobre els líders i el seu comportament. Els animals que tenen la peül·la partida i remuguen deuen ser una

⁶¹² Rm 5,12; 1Co 15,21-22.

⁶¹³ 1Te 4,14-16.

⁶¹⁴ Lv 11,2.

⁶¹⁵ Aquesta polèmica és molt habitual a l'edat mitjana. En trobem traces en Tanhumà (2,15) i en Talmud (Yomà 67b), on s'esmenta específicament que la qüestió dels menjars prohibits és utilitzada per aquells que ataquen el judaisme.

metàfora del pastor fidel que porta el seu poble pel camí recte. «Tenir peülla partida» significa saber separa el bé del mal. «Remugar» significaria aquí escoltar, observar i posar el cor i la ment a legislar en benefici del poble, no en benefici propi. Els animals que no són d'aquest tipus són anomenats «impurs» com a metàfora del pastor que no actua com l'anterior. Tot això és explicat amb abundants proves distorsionades.

והנה ירונימו"ש פירש כל המקראות למשל, ועשה יסוד ממ"ש: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", שנראה סותר מ"ש: "אלה הטמאים לכם". ואלו דבריו: הנה ראינו בספר תורת משה שטמא החזיר באכילה, ועל כן נאסר ליהודים לאכול ממנו. והם לא לקחו כי אם קליפת הכתב והניחו השורש והענף, והביאו ראיות ממשה שאסר החזיר, ואנחנו מביאים ראיה ממשה כמו כן שהתיר את החזיר וטהרו ואמר שהוא מתוק וטוב למאכל, כמ"ש: "וירא אלהים את כל אשר עשה" וכו'. ומאחר שהוא "טוב מאד" אנו אומרים שהוא טוב למאכל, כי כל דבר שנקרא "טוב מאד" משום צד בעולם, אינו יכול להקרא רע, ודבר שאינו רע אינו יכול להיות טמא. על כן אמרנו שהחזיר הוא טוב למאכל, ומפני עונג הבשר נקרא "טוב", ומפני לכלוך הנוף נקרא "טמא", ואותה טומאה אין לנו לעשות. ובענין זה נקרא החזיר "טהור" ו"טמא", שהתירו הבורא לאכול את בשרו ואסר לעשות מעשיו. וכן אמר יש"ו במקום אחר: אין האוכל הנכנס בפה מטמא האדם, אך רעיון הלב ומחשבת הנשמה שהוא ניאוף וזיעה מטמאים הגוף. על כן אמר פאבלו"ש: כל אשר ישימו לפניך לאכול - קח ואכול, ואל תשאל עליו מה הוא. אלו דברי ירונימו"ס.

Jeroni va interpretar tots els versets metafòricament, com a al·legories, tot basant-se en el text que diu: «i Déu va veure tot el que havia creat, i heus ací que era molt bo».⁶¹⁶ Segons ell, això contradiu la declaració: «aquests animals seran impurs per a vosaltres.»⁶¹⁷ Aquestes són les paraules de Jeroni: «hem vist en la Torà de Moisès que el porc és impur per menjar, i per tant els jueus no en poden ingerir. Els jueus no han agafat més que

⁶¹⁶ Gn 1,31. El mateix argument ja apareix en Tertulià. Vegeu WILLIAMS, *Adversus*, p. 376.

⁶¹⁷ Lv 11,31.

l'embolcall del verset i n'han deixat i ignorat l'arrel. Ells aporten proves que Moisès prohibí el porc, i nosaltres n'aportem que Moisès va permetre el porc i el declarà pur, tot dient que era dolç i bo per menjar, ja que està escrit: «Déu va veure tot el que havia creat...» I com que la Bíblia diu «molt bo» nosaltres diem que és bo per menjar, ja que qualsevol cosa que s'anomeni molt bona en el món no pot ser qualificada de dolenta. I si una cosa no és dolenta, no es pot dir «impura.» El porc, com diem, és bo per menjar perquè, se'l qualifica de «bo» per la seva carn plaent i de «impur» per la brutícia del seu cos. L'únic que no podem fer són accions impures. Per això diem que el porc és qualificat al mateix temps de pur i impur, perquè el Creador va permetre que en mengéssim, però no va permetre que n'imitéssim les accions. Ja va dir Jesús en un altre lloc que no és el menjar que entra per la boca el que contamina l'home, sinó les idees del cor i pensaments de l'ànima —que són adulteri i fornicació— el que contamina el cos.⁶¹⁸ Per això va dir Pau: «Tot el que et posin davant per menjar, agafa'n i menja'n, i no demanis què és.»⁶¹⁹ Fins aquí l'argument de Jeroni.

§ 33-36 REFUTACIÓ A JERONI: LITERALITAT DELS PRECEPTES. JESÚS NO PRETENIA ABOLIR LES LLEIS DIETÈTIQUES NI EL DISSABTE. ELS CRISTIANS HAN TRAÏT LA INTENCIÓ DE JESÚS.

[§33] והתשובה הכוללת לכל אלו היא, שהתורה פירשה, שאינה בחידות, שנאמר: "פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בחידות." ולא הוצרכה התורה לבאר ולדבר בחידות אלא (ה)[ב]דינים, שנאמר: "בצדק תשפוט עמיתך". וכן להזהיר על הלכלוכים, כבר כתב: "קדושים תהיו". וענין "וירא אלהים את כל אשר עשה" וכו', לא נאמר אלא על ענין טבעי הדברים, שהיה כל אחד מהדברים בטבעו הנאות לו, לא

⁶¹⁸ Mt 15,17-19; Mc 7,15-23. No és una citació literal.

⁶¹⁹ 1Co 10,27. Vegeu també Rm 14,14; Lc 10,3-7.

שיהיה טוב למאכל. והרי כמה דברים מתוקים בעולם, ואינם טובים והם סמי המות, ואם טובים בטבעם אינם טובים למאכל אדם. ורז"ל הזכירו זה בילמדנו כי לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות. והביאו מקרא זה, שנאמר: "וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאד." ולא הבינו ממנו שיהיה מותר לאכול לעקור פשט התורה, כמו שהבין ממנו ירונימו"ס. שאם שני הכתובים כמשמעם הם סותרים זה את זה ונצטרך להוציא אחד משפטו, למה יוציא האחרון משפטו להתיר מה שהיה מתפשט איסורו ממשה עד האפיקורוס הזה?

[§33] La resposta general a tot això és que la Torà és explícita i no parla en enigmes, tal com diu el text: «amb ell parlo de boca a boca, manifestament i no en enigmes.»⁶²⁰ La Torà no té cap necessitat d'al·ludir ni de parlar en enigmes sinó mitjançant lleis, i per això diu: «amb justícia jutjaràs el teu poble.»⁶²¹ Per tant, a fi d'advertir-nos sobre les coses immundes, ens diu «heu de ser sants.»⁶²² Respecte a la declaració «Déu va veure tot el que havia fet...»⁶²³ això se'ns diu en relació amb la natura de les coses, perquè cada una de les coses creades tenia la natura que el creador trobava plaent, no que tot fos bo per menjar. En el món hi ha diverses coses que són dolces però no són bones, sinó verins mortals. Potser la seva natura és bona, però no són bones per al consum humà. Els nostres savis, de beneïda memòria, ens n'advertiren en el midraix *Yelamedenu*: «els manaments foren donats a fi de purificar els éssers creats.»⁶²⁴ La prova que aportaren els rabins fou aquest mateix verset, «Déu va veure tot el que havia fet, i heus ací que era molt bo.» Els rabins no deduïren d'aquest verset que estigués permès menjar tot això, cosa que alteraria el significat més planer de la Torà, un error que comet Jeroni. Quan el significat planer de

⁶²⁰ Nm 12,8

⁶²¹ Lv 19,15. La nostra suposició textual ens sembla lògica però no es basa en cap manuscrit. El Bodleian 151 llegeix אל הדיינים, mentre que l'edició prínceps presenta un improbable אלא הדיינים.

⁶²² Lv 19,2.

⁶²³ Gn 1,31.

⁶²⁴ Tanhumà Xeminí 8, p. 12-15. Vegeu també LvR 13,3.

dos versets està en aparent contradicció, normalment en traiem un del seu significat més evident; però per què Jeroni havia de treure el segon verset del seu sentit planer, i així permetre allò que es prohibeix explícitament des de Moisès fins a l'època d'aquest heretge?

והנה, התורה מאסה לקרבן החזיר ובחרה הצאן והבקר. והנביאים מגים החזיר: [האוכלים בשר החזיר מעלה מנחה דם חזיר, "המתקדשים והמטהרים אל הגנות], (ה)אוכלי בשר החזיר והשקץ והעכבר יחדו יסופו. "והתורה כבר סלקה זאת המבוכה, כי נתנה טעם באיסור מינים שלשה, לפי שיש בהם קצת סימני טהרה, והם: גמל ושפן וארנבת וכן החזיר, ואין במינים אלו דמיון לכלוך שלמד מהם ירונימו"ס.

La Torà rebutja els porcs i escull ovelles i vedells per al sacrifici. Els profetes denuncien el sacrifici del porc i aquells qui en mengen, tot oferint libacions de sang de porc, «aquells qui se santifiquen i purifiquen per entrar als jardins... i mengen carn de porc, de rèptil i ratolí, tots acabaran igual.»⁶²⁵ La Torà ja resol aquesta confusió perquè dóna raons per a la prohibició de tres tipus d'animals, pel fet que posseeixen algunes característiques comunes als animals purs. Es tracta del camell, el conill, la llebre, [que són tan impurs com el porc],⁶²⁶ però que no tenen una aparença bruta, com interpretava Jeroni.⁶²⁷

⁶²⁵ Is 66,17. Els manuscrits divergeixen molt sobre quina part del verset figura en l'obra. En el text hebreu hem posat entre claudàtors les addicions que fa el Bodleian 151 que, d'altra banda, no inclou el final del verset. Sorpren que cap dels manuscrits, emperò, no inclogui l'expressió בתוך. Abравanel interpreta l'obscura expressió בתוך, que apareix en aquest verset, com una referència a la creu. Segons Abравanel, està clar que el verset pretén designar quins són els pobles sobre els quals l'Etern enviarà la seva venjança: els cristians i els musulmans. ISAAC ABRAVANEL, *Peruix al neviim aharonim*, Jerusalem 1959, p. 294.

⁶²⁶ Hem afegit el sintagma entre claudàtors per a facilitar la comprensió de l'argument.

⁶²⁷ Lv 11,1-7.

[§34] ומה שאמר ישׁו: אינו מטמא האדם האוכל הנכנס בפיו, לא התיר(ה) התורה, כי כבר הזהירם שיעשו כל מה שיצוו הסופרים והפרושים להיותם יושבים על כסא משה, כמ״ש ב״און גליון.״ והפרושים נזהרים היו מהמאכלות האסורות. אבל כוונתו היתה לומר כי המאכל עצמו אינו מטמא הגוף בטבעו לולי המצוה האלהית, והאוכל מאכל אסור - לא המאכל טמאהו אלא עָבְרוּ על מצות האל. וזה שאמרו חז״ל שלא ניתנו המצות אלא לצרף בהם הבריות. ויש שמסבבים במאמר ישׁו שהוא התיר מאכלות אסורות, כמ״ש ה״און גליון:״ הנה אנכי שולח אתכם כצאן בין הזאבים, לא תרצו להביא שה קטן אתכם ואבן ולא מנעלים ובתי שוקים, ולא תתנו שלום לאדם בדרך, ובאיזה בית שתבואו אמרו ראשונה ״שלום״ לזה הבית, ואם יהיה שם בן השלום ינוח עליכם שלומכם, ואם לא - ישוב השלום עליכם, ובאותו בית תשארו ואכלו ושתו מה שיש להם, עכ״ד. ולמדו מזה שיאכלו כל מה שיתנו להם ואף מאכל אסור, כי שלחם לכל הגוים. וטעו בזה טעות גמורה, כי זה כתוב בסוף ה״און גליון,״ ובתחלת דבריו כתוב שלא ילכו בדרך הגוים, ובעיר השומרונים לא יכנסו. אם כן, מה שאמר להם שיאכלו כל מה שימצאו, לא אמר זה אלא על בני ישראל, כי לא היה דעתו אל הגוים כלל, כי כן כתוב ב״און גליון:״ כי אמר לאשה אחת מבנות הגוים שהיא מבקשת מאתו להוציא מקרב ביתה השטן, והשיבה: הנח ראשונה שישבעו הבנים. כי איננו טוב שיקחו הלחם מהבנים ולתת אותו לכלבים. הנה אמר בפירוש כי לא היה דעתו אלא לישראל.

[§34] Quan Jesús deia que no era el menjar que entra per la boca el que contaminava l'home, no contradeia la Torà, perquè ja havia advertit abans que havien de complir tot el que manaven els escribes i fariseus, perquè estaven asseguts a la càtedra de Moisès, com diu l'evangeli.⁶²⁸ els fariseus observaven les regles de menjars prohibits. La intenció de Jesús era dir no és la naturalesa del propi menjar el que impurifica el cos, sinó la transgressió d'un manament diví. Qui menja una cosa prohibida no es impurificat pel menjar en si, sinó perquè ha trencat un manament de Déu. A això es referien els nostres savis de beneïda memòria quan deien que els manaments foren donats a fi que les

⁶²⁸ Mt 15,11; 23,2-3.

persones es purifiquin gràcies a aquests. N'hi ha que capgiren allò que diu Jesús, interpretant que va permetre menjar prohibit. Aquesta gent cita l'evangeli, quan diu: «us envio com a ovelles enmig dels llops; no porteu un anyell petit, pedres, sabates o queviures, i no saludeu ningú pel camí; i a qualsevol casa que entreu, primer dieu “pau a aquesta casa.” Si a la casa hi ha gent de pau, la vostra pau romandrà amb vosaltres; si no, la pau tornarà a vosaltres. En aquella casa, romaneu, mengeu i beveu el que tinguin.»⁶²⁹

Fins aquí les paraules de Jesús. Els cristians dedueixen d'aquí que els enviats podien menjar tot allò que els donessin, inclosos els menjars prohibits, ja que Jesús els havia enviat als gentils. Aquí s'equivoquen totalment, perquè aquest text apareix al final de l'evangeli, i al començament de les paraules de Jesús els deia que no havien d'anar pels camins dels gentils, ni entrar en ciutats samaritanes.⁶³⁰ Per tant, quan els diu que mengin tot el que se'ls presenti, no parla més que de menjar presentat per jueus, perquè no tenia els gentils en ment en absolut. Està escrit en l'evangeli que una dona no-jueva demanà a Jesús que expulsés un dimoni d'una filla seva, i Jesús li va respondre: «primer cal que s'assadollin els fills, perquè no està bé treure el pa als fills i donar-lo als gossos.»⁶³¹ Això ho digué a tall d'exemple, per dir que només s'adreçava als jueus.

[§35] ובי"און גליון" כתוב: אמרו לו הפרושים כי תלמידיו חללו שבת, כי יתלשו השבלים בשבת. השיבם כי גם דוד אכל לחם הפנים בברחו מפני שאול שהוא אסור לו. ואם יאמרו, שהתיר השבת מפני שדוד אכל לחם הפנים, א"כ נתיר אשת איש לפי שדוד בא על בת שבע אשת אוריה. אבל הוא נתכוון

⁶²⁹ Lc 10,3-7. El text de Duran afegeix detalls molt diferents. La Vulgata diu: «nolite portare sacculum neque peram neque calciamenta et neminem per viam salutaveritis.» És probable que Duran hagi llegit *petram* en lloc de *peram* («bossa»). L' «anyell petit» podria ser una intercalació del vers anterior, o un error de transcripció de שֶׁה קָטָן en lloc de שֶׁק קָטָן. Aquesta darrera suposició no es reflecteix en l'aparat de l'edició crítica.

⁶³⁰ Mt 10,5. Correspon al text paral·lel al de Lluc. Potser Duran tenia davant una harmonia dels sinòptics?

⁶³¹ Mc 7, 25-27.

לומר כי הם עשו זה מפני הרעב. והתורה אמרה: "וחי בהם" - ולא שימות בהם. אם כן, אין להם ראייה מדבריו שהוא סותר התורה. והנה בדבור אחרון מ"און גליון" אמר להם יש"ו: לכו ולמדו לגוים רבים, ולטבול בשם האב והבן והרוח, ולמדו אותם ככל אשר צויתי לכם. הנה עשה הקדמה כוללת שילמדו אפילו הגוים כל אשר צוה להם, והוא כבר צוה שיעשו מה שיאמרו הפרושים, והפרושים נוהרים היו בכל התורה.

[§35] En l'evangeli està escrit que els fariseus li deien que els seus deixebles profanaven el *xabbat*, ja que arrabassaven espigues en dissabte. Jesús els va respondre que fins i tot David, quan fugia de Saül, va menjar el pa presentat que li estava prohibit.⁶³² Si diuen que podem fer concessions en les lleis del *xabbat* pel fet que David hi va menjar pa presentat, igualment diran que és possible agafar la dona d'un altre perquè David va tenir relacions amb Betsabé, muller d'Uries!⁶³³ En canvi, la verdadera intenció de Jesús era dir que els deixebles havien fet allò per causa de la gana. La Torà diu «viureu per ells» i no morireu per ells.⁶³⁴ Per tant, no hi ha cap prova en les paraules de Jesús que contradigués la Torà. Fins i tot, en el capítol final de l'evangeli, Jesús els va dir: «aneu i ensenyeu a totes les nacions, batejant-los en nom del pare, del fill i de l'esperit, i ensenyeu-los a complir tot el que us he manat.»⁶³⁵ Posava un gran èmfasi en el fet que ensenyessin tot el que els havia manat fins i tot als no-jueus. I ja els havia manat que complissin allò que els deien els fariseus, que observaven curosament tota la Torà.

⁶³² Mt 12, 1-4; 1Sa 21, 5-7.

⁶³³ 2Sa 11, 2-5. La implicació és que la segona proposició és tan errònia com la primera.

⁶³⁴ Lv 18,5; Sanhedrín 74a.

⁶³⁵ Mt 28,19-20; Mc 16,15. Un cop més, Duran suprimeix el qualificatiu «sant» en parlar de l'Esperit. En aquest cas, està clar que Duran està seguint la Vulgata (*docete*, «ensenyeu») i no el text grec, que diu μαθητεύσατε, «feu deixebles.»

[§36] מכל אלה הדברים עלה בידינו שלא רצה לסתור התורה כלל, ולא רצה לעשות עצמו אלוה, וטעותו היה שהיה חושב להיות משיח. (וכשנתגלה) [וכשנתלה] - נתבטלה מחשבתו. והתפשטות אמונה זו היתה מטעות לטעות בהתחכמות, במה שלא צוה ולא עלתה על לבו. ונפלו באמונה הרחוקה עיון - באמונת השלוש וההגשמה ועבודת הלחם והיין, אשר כבר נתבאר במופת בחלק א' בפ"ג ופ"ד ממנו ביטול אמונה זו. ובכאן נתבאר נצחות התורה אפילו לפי הוייתם.

[§36] De totes aquestes paraules deduïm que Jesús no volia contradir la Torà en absolut, ni volia fer-se déu. El seu error fou pensar que era el messies. Quan el crucificaren,⁶³⁶ es veié que la seva idea era fútil. El desenvolupament d'aquesta religió anà d'error en error, elucubrant coses que Jesús ni havia manat ni li havien passat pel cap. Van caure en una fe allunyada de tota lògica: creure en la trinitat, la corporalitat i el culte al pa i al vi, coses que ja hem explicat en la primera part, capítol segon, així com la seva refutació. I així, queda explicada l'eternitat de la Torà, amb la qual fins i tot els cristians estan d'acord.

§ 37-38 REFUTACIÓ DEL FET QUE LA DESTRUCCIÓ DEL TEMPLE, L'EXILI I EL PATIMENT DELS JUEUS SIGUI UN CÀSTIG PER HAVER MATAT JESÚS. PROVES TALMÚDIQUES.

[§37] ולפי שראו המשך גלותינו טענו כי בעון תלייתו חרב בית-המקדש, כי היה החורבן סמוך לתלייתו. ולפי דברי רז"ל הוא רחוק הרבה, כי יש"ו הנוצרי היה בימי יהושע בן פרחיה, ויהושע בן פרחיה היה בימי ינאי המלך, כמו שכתב בברכות. ובקידושין ובמדרש חזית, בסוטה ובסנהדרין. וחבירו של שמעון בן שטח היה, ואחות שמעון בן שטח היא אשת ינאי המלך, כמו שכתב בברכות ובקידושין ובמדרש חזית. וינאי המלך הוא הנקרא אלכסנדר ממלכי בית חשמונאי. ויש קבלת אמת בידינו כי בשנת ד' למלך נולד אלכסנדר והיא שנת רס"ג לבנין בית שני. ובשנת רצ"ט לבנין נתלה,

⁶³⁶ Seguim el Bodleian 151, וכשנתלה, en lloc de l'edició prínceps, que diu וכשנתגלה.

בשנת שלש למלכות ארסטובלוס בן ינאי. והיה יש"ו בשנת תלוייתו בן ל"ו שנה. ולפי זה היתה תלוייתו ככ"א שנה קודם חורבו בית-המקדש, כי זמן בית שני היה ת"כ שנה כמ"ש בפ"א מבבא בתרא.

[§37] Els cristians, en veure que continua la dispersió dels jueus, proclamen que el nostre Temple fou destruït en càstig per haver crucificat Jesús, ja que la destrucció ocorregué al voltant del temps de la crucifixió. D'acord amb els nostres rabins, de beneïda memòria, hi ha una gran diferència temporal, perquè Jesús de Nazaret visqué en temps de Yehoixua ben Perahyà. Yehoixua ben Perahyà va viure en temps del rei Yanay, com està escrit en Berakhot, Quidduixín, Midraix Hazit, Sotà i Sanhedrín.⁶³⁷ Ben Perahyà era company de Ximon ben Xétah, la germana del qual era la dona del rei Yanay, com està escrit a Quidduixín i en el Midraix Hazit.⁶³⁸ El rei Yanai és anomenat Alexandre, un dels reis de la dinastia asmonea. Tenim una tradició fidedigna⁶³⁹ que diu que en el quart any del rei Alexandre va néixer Jesús, o sigui a l'any 263 de l'època del segon Temple. L'any 299 de l'època del segon Temple Jesús fou crucificat, en el tercer any del regnat d'Aristòbul, fill de Yanay. En el moment de la crucifixió, Jesús tenia trenta-sis anys. D'acord amb aquesta dada, la crucifixió ocorregué cent vint-i-un anys abans de la destrucció del Temple, perquè el segon Temple durà quatre-cents vint anys, com està escrit en el primer capítol de Baba Batra.⁶⁴⁰

⁶³⁷ El Bodleian 151 esmenta només Sotà (47a en l'edició de Venècia) en aquest punt, mentre que l'edició prínceps i els manuscrits de París i Constantinoble citen aquí Berakhot 48a, Quidduixín 66a, Cohèlet Rabbà 7,11, Sotà 47a i Sanhedrín 107b. Les mateixes citacions apareixen més tard en el Bodleian 151.

⁶³⁸ A més de Quidduixín 66a, vegeu també Quidduixín 21a amb el comentari de Raixí al respecte. És interessant que Duran anomeni «Midraix Hazit» el Cohèlet Rabbà, ja que aquesta denominació normalment designa Xir ha-Xirim Rabbà. Vegeu el cap. 8.C del present treball.

⁶³⁹ La «tradició fidedigna» està agafada literalment d' IBN DAUD, *Séfer ha-Kabalà*, pp. 20-22.

⁶⁴⁰ Baba Batra 3b, particularment a la llum del comentari de Raixí en el mateix passatge. Vegeu també Yomà 9a.

והם אומרים כי בימי הורודוס נולד, בשנת ל"ח למלכות אוגוסטו"ש מלך רומי, ונתלה בימי ארקילוס בן הורודוס. והיה שנותיו ל"ג שנה. ולפי חשבונם שהם אלף תכ"ג ללידתו בשנתנו זאת שהיא ה' אלפים (קכ"ג) [קפ"ג] שהיא שנת אלף שנ"ה לחורבן הבית לפי קבלתינו, כי קע"ב אחר החורבן נשלמו ד' אלפים. לפי זה נולד (נ"ח) [ס"ח] שנים קודם ונתלה ל"ה שנים קודם החורבן. וכ"ז הם אומרים לומר בעון תלייתו חרב הבית.

Els cristians, en canvi, diuen que Jesús va néixer en temps del rei Herodes, en el 38è any del regne d'August, cèsar de Roma, i que fou crucificat en temps d'Arquelau, fill d'Herodes, als trenta-tres anys. D'acord amb el còmput cristià han passat 1423 anys del naixement de Jesús, que equival al 5123 del nostre calendari, 1355 anys⁶⁴¹ després de la destrucció del Temple. D'acord amb la nostra tradició, els nostres 4000 anys es compliren 172 anys abans de la destrucció del Temple. En conseqüència, Jesús devia néixer nascut vint-i-vuit anys abans de la destrucció però devia haver estat crucificat trenta-cinc anys abans de la destrucció! Tot això ho diuen els cristians a fi de justificar el seu retret que el Temple fou destruït com a conseqüència de la crucifixió.

ושמעתי כי בעלי התוספות כתבו וכן ראיתי בויכוח ה"ר יחיאל בן יוסף צרפתי ז"ל כי יש"ו הנוצרי שדברו בו חז"ל שהיה בימי יהושע בן פרחיה אינו זה שכתוב ב"און גליון", (והוה) [והנה] זה שהזכירו בפ"ד מיתות ב"ד, שהכמינו לו עדים והיה בן פנדרא ובן מרים מגדלא נשיא, ואותו נהרג בלוד כמ"ש שם, וכן עשו לבן סטדא בלוד, והוא בן פנדרא. וזה אי אפשר, שהרי הוכחנו כי בן פנדריא הוא יש"ו

⁶⁴¹ El Bodleian 151 aquí diu «mil anys», tot i que la versió de Constantinoble és més acurada. Com calia esperar, les xifres ballen de manuscrit a manuscrit, ja que tots els números estan abreujats segons el sistema tradicional hebreu. D'acord amb l'editor de *Maguén avot*, és possible que Duran estigui fent servir el còmput d'Adam i no el de la Creació, cosa que explicaria el desfàsament de 68 anys entre la data jueva i la cristiana (DURAN, *Maguén avot*, p. 215, notes 23-25). Ens limitem a traduir les xifres tot harmonitzant-les amb l'edició crítica, per molt que els còmputs no acabin de quadrar.

הנוצרי, וגם הם נקראים "נוצרים" על שמו, וקורין שמו יש"ו. וכן מה שאמרו על יש"ו בפרק נגמר הדין שנתלה ערב פסח, כן אמרו על בן סטדא שנתלה ערב פסח. וכן מה שאמרו על בן סטדא שהכמינו לו עדים לפי שהיה מסית, ואמרו עליו בפרק הבונה שהולך כשפים ממצרים, כן אמרו על יש"ו שיצא ליסקל מפני שכיסף והסית והדיח את ישראל. ומ"ש שעשו לו בלוד, אינו מסייע לנוצרים, כי גם הם אומרים כי בירושלים נתלה, אבל ההכמנה היתה בלוד והתלייה בירושלים כי שם היתה סנהדרין. ולפי קבלת האמת, ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרין מירושלים ולא דנו דיני נפשות, כמ"ש בפ"א מע"ז. על כן נראה כי יש"ו הנוצרי שעובדים הנוצרים היה בימי יהושע בן פרחיה ונתלה קודם החורבן, יותר ממה שהם אומרים, על פי מה שכתבנו למעלה.

He sentit que els autors de les Tossafot⁶⁴² diuen –amb consonància amb el que he llegit a la polèmica de R. Yehiel, fill de Yossef Tsarfati–⁶⁴³ que el Jesús del qual parlen els nostres savi, de beneïda memòria, el qui visqué en temps de Yehoixua ben Perahyà, no era el mateix que aquell sobre el qual escriuen els evangelis. El Jesús que s'esmenta en el capítol Arba mitot bet-din⁶⁴⁴ els testimonis del qual s'amagaven, aquell qui era fill de Panderà i Myriam la pentinadora de dones, fou executat a Lod, com està escrit allà mateix. El mateix li feren al fill de Satadà a Lod, i aquest era fill de Panderà.⁶⁴⁵ Això és impossible, perquè ja hem provat de el fill de Panderà era Jesús de Nazaret, i fins i tot els seus seguidors s'anomenen *notsrim*⁶⁴⁶ per raó de la seva provinença, i també li diuen Jesús. A més, al capítol *Nigmar ha-din* diuen que Jesús fou crucificat el vespre de Pasqua,⁶⁴⁷ cosa que també s'afirma respecte al fill de Satadà. També està escrit, respecte al fill de Satadà, que els seus testimonis foren amagats perquè era molt persuasiu. En el capítol *Ha-boné* se'ns diu que aquest mateix home portà la màgia des d'Egipte, cosa que

⁶⁴² Xabbat 102b (תוד"ה בן סטדה)

⁶⁴³ EISENSTEIN, *Otsar Vikuhim*, pp. 81-86. Sanhedrín 107b, Sotà 47a.

⁶⁴⁴ Sanhedrín 67a.

⁶⁴⁵ Sanhedrín 67a.

⁶⁴⁶ És a dir «cristians» o «natzarens.»

⁶⁴⁷ Sanhedrín 43a i b.

també es diu de Jesús, que fou lapidat per practicar la màgia i per seduir i fer desviar els jueus.⁶⁴⁸ Allò que li feren a Lod no concorda amb el que diuen els cristians, que també diuen que el varen crucificar a Jerusalem. Els testimonis s'amagaren a Lod i la crucifixió ocorregué a Jerusalem perquè allà hi residia el Sanedrí. D'acord amb la tradició fidedigna, quaranta anys abans de la destrucció del Temple el Sanedrí s'exilià de Jerusalem i deixà d'aplicar penes de mort, com ens conta el primer capítol d'Abodà Zarà.⁶⁴⁹ Per això, sembla evident que el Jesús de Nazaret que adoren els cristians visqué en temps de Yehoixua ben Perahyà i fou crucificat abans de la destrucció del Temple, en contra d'allò que ells diuen, com hem argumentat abans.

[§38] וגם לפי דברי עצמם הוא ניכר טעותם, כי בימי נרון קיסר נהרגו שמעון ושאול, והיתה הריגתם זמן מרבנה אחר תליית יש"ו הנוצרי. ואחר נירון קיסר מלך אספינוס, ועיי בן (אחותו) [אשתו] טיטוס נחרבה ירושלים. אי"כ, זמן מרובה היה אחר תלייתו חורבן הבית, אפילו לדברי עצמם. ונמצאו בדאים בחשבונם, כמו שהוכחנו זה מספר ויכורנס הכותבת שנות הקיסרים. ולפי דבריו חמשים שנה קודם חורבן הבית נתלה. והם אומרים כי מה שאמרו בש"ס ארבעים שנה קודם הבית התחילו סמני החורבן, כמ"ש ביומא, שהיה מפני עונש תלייתו - הנה מדברי עצמם הם נושבים. ועוד, אף למה שכתבנו למעלה לפי דבריהם, ל"ה שנים קודם לחורבן נתלה, והסמנים נראו קודם לכן חמש שנים.

[§38] Fins i tot, basant-nos en els seus propis escrits, l'error és patent, perquè Simó i Saül foren morts en temps del cèsar Neró. La seva execució ocorregué molt després de la crucifixió de Jesús de Nazaret. Després del cèsar Neró, regnà Vespasià, el fill de l'esposa del qual, Titus, va destruir Jerusalem. Per tant, va passar molt de temps entre la crucifixió

⁶⁴⁸ Sotà 47a, edició de Venècia. El Bodleian 151 no localitza la citació, però sí que ho fan la resta d'edicions i manuscrits.

⁶⁴⁹ Abodà Zarà 8b-9a.

i la destrucció del Temple, fins i tot si mirem els seus escrits. Els cristians mateixos es contradiuen en el seu còmput, tal com podem verificar en el llibre de Vicornus⁶⁵⁰ que descriu l'època dels cèsars. D'acord amb aquest autor, Jesús fou crucificat cinquanta anys abans de la destrucció del Temple. Ells argumenten que el Talmud diu que quaranta anys abans de la destrucció del Temple varen començar a aparèixer els primers signes de la destrucció, cosa que està escrita en el tractat Yomà,⁶⁵¹ i que per tant la destrucció fou el resultat del càstig per la crucifixió. Es contradiuen en les seves pròpies paraules. A més, com hem escrit abans, d'acord amb la seva opinió, Jesús fou crucificat trenta-cinc anys abans de la destrucció, mentre que els senyals aparegueren cinc anys abans d'això.

§ 39-43 NO ÉS CERT QUE ELS PROFETES HAGIN PREDIT QUE LA TORÀ HA DE SER RENOVADA. EL MESSIES PROFETITZAT ENCARA NO HA ARRIBAT NI HI HA UN NOU PACTE.

[§39] ואחר שנתבאר זה, נבאר טעותם במה שתלו עצמם בכתבי הקדש, שהתורה היתה עתידה להתחדש, כי אין כוונת זה המאמר במקום זה אלא לבאר נצחיות התורה כנגד מחלוקת הנוצרים עלינו בזה. תחלה נשתבשו במה שאמר דוד ע"ה : "הורני ה' דרך חקיך" וכו'. וירונימוס העתיקו "תן לי ה' תורה." ואחר שידענו כי ההעתקה הזאת היא טעות, נדחית ראייתם. וגם בהעתקות אחרות שיש להם בספר תלים, הועתק כאשר הוא אצלנו, ודי בזה סתירה לדבריהם מדברי עצמם.

[§39] Un cop aclarit aquest tema, explicarem també l'error dels cristians que, basant-se en les escriptures, diuen que la Torà havia de ser renovada. No tenim cap altra intenció, en aquest capítol, que aclarir l'eternitat de la Torà, en contra de la polèmica que ens

⁶⁵⁰ Els manuscrits discrepen en l'ortografia (ויכורנס, ויסדס). MURCIANO creu que es tracta d'Ausonius (p. 47 de l'edició crítica), argumentant que una grafia similar sembla lligar tots dos noms a VICENÇ DE BEAUVAIS, *Speculum Historiae*, 1264, p. 51, nota 3. Per la seva part, l'editor de *Maguen avot* (DURAN, *Maguén avot*, p. 216 nota 27) es tracta d'un error de Duran, i la referència és a Suetoni i la seva obra *Vida dels cèsars*.

⁶⁵¹ Yomà 39b.

presenten els cristians en aquest tema. Per començar, els cristians es confonen respecte allò que David –de beneïda memòria– va dir: «ensenya'm, Etern, el camí de la teva llei.» Jeroni, en canvi, ho registra així: «dóna'm, Senyor, una llei.»⁶⁵² Un cop sabem que Jeroni s'equivoca quan tradueix l'Escriptura, l'argument dels cristians és refutat. Altres versions del llibre dels Salms que tenen ells concorden amb la nostra versió. N'hi ha prou amb això per a invalidar les seves idees amb les seves pròpies paraules.

[§40] עוד נשתבשו במה שאמר ישעיה: "הן עבדי אתמוך בו וכו' לא יכהה וכו' ולתורתו איים ייחלו." ונאמר הכתוב הזה לפי דעתם על יש"ו, והולידו מזה שיחדש תורה. ואין מכאן הכרח, כי פירוש "ולתורתו איים ייחלו" - תורה שהוא מאמין. אבל מדברי יש"ו עצמו נדחית ראייה זו, כי הוא הביא פסוק זה לראייה על אימות עניינו, ואמר: "ולשמו איים יחלו", כמ"ש ב"און נליון". ואע"פ שהוא טעה במ"ש "ולשמו איים יחלו", אבל היא ראייה לסתור ראייתם שאמר[ו] "ולתורתו" היא תורה חדשה, כי לא כיון יש"ו לזה.

[§40] També s'equivoquen en allò que va dir Isaïes: «Aquest és el meu servent, a qui sostindré [...] no es cansarà [...] i les illes esperaran el seu ensenyament.»⁶⁵³ En la seva opinió, aquest text faria referència a Jesús, i en dedueixen que Jesús havia de portar una nova Torà. No hi ha cap prova d'això, perquè quan diu «les costes esperaran el seu ensenyament», es refereix a la Torà en la qual creu. Les pròpies paraules de Jesús refuten aquesta idea, ja que ell va citar aquest verset a fi de provar que la seva missió era vertadera, quan va dir «i en el seu nom esperaran les illes,» com està escrit en

⁶⁵² El manuscrit de París i l'edició prínceps llegeixen ה' דרך חקיקה, és a dir, SI 119,33, mentre que el Bodleian 151 reflecteix SI 27,11; 86,11. La Vulgata llegeix, respectivament, «Legem pone mihi Domine in via tua», «Deduc me Domine in via tua» i «Legem pone mihi Domine viam».

⁶⁵³ Is 42,1-4; Mt 17,5. La paraula que hem traduït per «ensenyament» és תורה.

l'evangeli.⁶⁵⁴ Malgrat que Jesús se va equivocar en dir «i en el seu nom esperaran les illes», amb això n'hi ha prou per a refutar l'argument dels cristians que «el seu ensenyament» es referís a una nova Torà, perquè Jesús no va tenir la intenció d'afirmar això.⁶⁵⁵

[§41] עוד נשתבשו במה שאמר ירמיה: "הנה ימים באים נאם ה', וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה" וכו'. ופאבלוש נשתבש בזה, כמ"ש באגרת ששלח לעברים. ואין זאת כוונת הנביא, אבל יִאָמַר כי הברית שיכרות להם בגאולה העתידה לבא, לא יפירו אותה כאשר הפרו הברית אשר כרתי אתם בחורב. והעד על-זה מה שכתוב: "נתתי את תורתי בקרבם, ועל לבם אכתבנה" - אמר שהתורה שנתן להם כבר יכתבנה בלבם, באופן שלא יחטאו בה עוד. אלא שירונימוס שבש זה בהעתקתו, וכתב במקום "נתתי" 'אתן'. וכבר אמר במקום אחר: "ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים". ומה שהטעה אותם לשון הכתוב "ברית חדשה", דרך הכתוב הוא לקרות "חדש" מה שלא נתפרסם מתחלתו כראוי ואח"כ נתקיים ונתפרסם, אע"פ שלא נתחדש, כמ"ש: "לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה." לא שנשתנית המלוכה למלכות חדשה אחרת, אלא קיום הראשונה.

[§41] També s'equivoquen en interpretar la declaració de Jeremies: «heus ací que vénen dies –diu l'Etern– en què faré un nou pacte amb la casa d'Israel i la casa de Judà.»⁶⁵⁶ Pau es va equivocar respecte d'això, com està escrit en la carta als Hebreus.⁶⁵⁷ Aquesta no era

⁶⁵⁴ Mt 12,18-21; Rm 15,12. El text llatí de la Vulgata diu «in nomine eius gentes sperabunt.» A més, Jeroni, seguint el text masorètic, tradueix «illes» en el text d'Isaïes (Is 42,1-4) i en canvi «gentils» en el text paral·lel de Mateu. Per a Duran, es tracta d'una prova que Jesús no coneixia bé el text i s'equivocava en citar-lo.

⁶⁵⁵ L'argument de Duran és que, com que Jesús –erròniament o no– mai no va fer servir l'expressió «el seu ensenyament», els cristians no poden adduir aquest verset com a prova d'una nova Torà, perquè no és com Jesús entenia el text.

⁶⁵⁶ Jr 31,30. Bodleian 151 escurça el verset, però hem preferit seguir la resta de manuscrits, malgrat que MURCIANO (p. 49 de l'edició crítica) obviï aquestes diferències i suggereixi que Duran probablement s'equivoca en citar de memòria. La explicació del verset, com també diu Murciano, concorda amb la interpretació que en fa Raixí.

⁶⁵⁷ He 8,8-12. Un cop més, l'origen de la grafia del nom de Pau és poc clara.

la intenció del profeta: el que vol dir és que el pacte que farà amb ells en el moment de la futura redempció no serà transgredit com els israelites transgrediren el pacte de l'Horeb. La prova d'això és que està escrit a continuació: «he posat la meva Torà dintre d'ells i l'escriuré en el seu cor.»⁶⁵⁸ Significa que aquella Torà que ja els havia donat, ara estarà escrita en el seu cor, de manera que ja no pecaran contra ella. El problema és que Jeroni es va confondre en traduir i en lloc de «he posat» escriu «posaré.» El profeta ja va escriure en un altre lloc: «maleït l'home que no escolta les paraules d'aquest pacte que vaig manar als vostres pares el dia que els vaig treure de la terra d'Egipte.»⁶⁵⁹ Allò que els va confondre és l'expressió «nou pacte.» El text anomena «nou» al pacte que els israelites no copsaren a fons al principi, que després és complert i comprès, però que no és literalment «fet de nou.» És paral·lel al text que diu: «som-hi, anem a Guilgal i renovem allà el regne.»⁶⁶⁰ No és que renovessin el regne tot creant-ne un de diferent, sinó que reafirmaren el regne que hi havia abans.

וכן זאת הברית בעצמה היא על התורה הראשונה. ועוד, כי הוא אמר: "וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה," והתורה החדשה שהם טוענים להם ניתנה, ולא מבני ישראל המה. וגם כי סוף הפסוק אומר: "לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים." ואבות הערלים לא ירדו למצרים ולא הוציאם משם ולא כרת אתם ברית מעולם. והם דוחים זה, באמרם שהם בני ישראל ויהודה, אחר אשר בני ישראל ויהודה, שנאמר עליהם הכתוב הזה, לא אבו שמוע בקול ה' אלהים ומרו ועצבו את רוח קדשו. ולזה נתנם למשל ולשנינה בגוים אשר הדיחם שם אחר ששלח להם המשיח ולא קבלוהו .

⁶⁵⁸ Jr 31,33.

⁶⁵⁹ Jr 11,3-4.

⁶⁶⁰ 1Sa 11,14.

Semblantment, aquest nou pacte és el mateix de la primera Torà. Encara més: quan el profeta diu «faré un nou pacte amb la casa d'Israel i amb la casa de Judà», mentre que els cristians, erròniament, pensen que la nova Torà els és donada a ells, per molt que no són de la casa d'Israel. I per molt que al final el profeta digui «no com el pacte que vaig fer amb els seus pares el dia que els vaig agafar de la mà per a treure'ls de la terra d'Egipte»,⁶⁶¹ els pares dels incircumcisos mai no emigraren a Egipte, ni en foren trets per Déu, ni mai hi va fer cap pacte. Ells ho rebaten dient que els fills d'Israel i de Judà són ara ells, atès que està escrit que els fills d'Israel i de Judà rebutjaren «sentir la veu de l'Etern el seu Déu,» i es rebel·laren i abandonaren el seu sant esperit.⁶⁶² Per això, Déu els va posar d'exemple i escarni entre les nacions on els havia enviat, perquè els va enviar el messies però no l'acceptaren.

וכל זה הבל ורעות רוח, כי ה' הבטיחם כי בשובו שבותם ובעת הגאולה האמיתית לא יקשו ערפם ויאמינו בה' יתברך ובמשיח צדקו. כתוב בתורה: "אם יהיה נדחך בקצה השמים וכו' ומל ה' אלהיך" וכו'. וכן ירמיה אמר: "והשיבותים אל המקום הזה, ונתתי להם לב אחד ודרך אחד, ליראה אותי כל הימים ... וכרתי להם ברית עולם, אשר לא אשוב מאחריהם להיטיבי אותם, ואת יראתי אתן בלבבם." כ"ז ראייה כי בבוא הגואל האמיתי לא יקשו ערפם וישמעו בקולו. וכבר הבטיח זה בתורה באמרו: "ומל ה' אלהיך את לבבך." והמילה הוא שיעשו הטוב בטבע ולא ישלוט בהם יצה"ר, כאשר היה האדם קודם חטאו. וזה שאמרו ז"ל: "שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" - אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי עשיית המצות באותו זמן יהיה טבע, ואין שם זכות - כי כן נותן טבעם, ולא חובה - שלא יעשו הרע. וזה שאמר יחזקאל: "והסירותי את לב האבן" וכו'. ובמדרש קהלת אמר, שאין בהם לא זכות ולא חובה בענין הצדקה, שנאמר: "אפס כי לא יהיה בך אביון".

⁶⁶¹ Jr 31,31.

⁶⁶² Is 30,9. Sorprèn que la citació de Duran aquí no sigui literal. Pensem que potser tot el fragment és una citació d'una obra cristiana no localitzada, o bé Duran ha barrejat el vers d'Isaïes amb un altre de 2Re 18,12. El text «i es rebel·laren i abandonaren el seu sant esperit» no forma part del verset i no figura a Bodleian 151, encara que sí a la majoria de manuscrits restants.

Tot això és buit i malintencionat, perquè l'Etern va prometre que en tornar de l'exili, en el moment de la redempció vertadera, els jueus no serien rebels al jou, i confiarien en Déu –beneït sigui–, i en el seu just messies. Està escrit a la Torà: «Fins i tot si tinguessis la teva gent escampada [...] l'Etern, el teu Déu, circumcidarà el teu cor.»⁶⁶³ El mateix va dir Jeremies: «els faré tornar a aquest lloc [...] i els donaré un sol cor i una sola natura per a reverenciar-me per sempre [...] i faré amb ells un pacte etern, que no m'apartaré d'ells i els atorgaré el bé, i posaré temor reverencial en el seu cor.»⁶⁶⁴ Tot això prova que quan vingui el vertader redemptor, els jueus no seran rebels al jou sinó que escoltaran la veu de Déu. Això ja ho havia promès en la Torà: «l'Etern el teu Déu circumcidarà el teu cor.» Aquesta circumcisió significa que actuaran bé amb la natura i la mala inclinació no els dominarà. Seran com Adam abans d'haver pecat. És el que varen dir els nostres savis, de beneïda memòria: «els “dies en què diràs: no hi trobo cap plaer” es refereix a l'època messiànica, en què no hi haurà mèrit ni obligació,»⁶⁶⁵ perquè en aquell moment la pròpia natura humana els portarà a complir els preceptes, de manera que no tindran mèrit perquè estarà en la seva pròpia natura, ni tindran obligació perquè tanmateix no obraran malament. Ezequiel va dir: «i trauré el cor de pedra [del vostre cos i us donaré un cor de

⁶⁶³ Dt 30,4-6. La resta del fragment diu que, malgrat que els israelites siguin dispersats pel món, Déu els restaurarà, els beneirà i els donarà un cor obert («circumcidat») per a estimar-lo.

⁶⁶⁴ Jr 32,37-39. El Bodleian 151, emperò, escriu לב אהר i no לב אהד com diu el text masorètic. D'una banda, és molt fàcil que un escriba hagi confós *dàlet* per *reix*, però cal esmentar que tant la Septuaginta com la Peixita tradueixen «cor nou» i no «un sol cor.» Vegeu la *Biblia Stuttgartensia*, p. 850. La citació del Bodleian 151 és considerablement més curta que la de Constantinoble. La majoria de manuscrits i edicions diuen לב אהד, però no es pot descartar que sigui una harmonització posterior amb el text masorètic.

⁶⁶⁵ Cohèlet Rabbà 12,1.

carn].»⁶⁶⁶ I quan el midraix de Cohèlet diu que no hi haurà ni mèrit ni obligació, està referint-se a la justícia social, perquè està escrit: «així no hi haurà pobres enmig de tu.»⁶⁶⁷

[§42] עוד נשתבשו במה שאמר ירמיה, כשהבטיח בגאולה אמר: "הלוך וקראת את הדברים האלה צפונה וכו' שובו בנים שובבים, והיה כי תרבו ופריתם בארץ בימים ההם וכו', לא יאמרו עוד ארון ברית ה' ולא יעלה על לב, ולא יזכרו בו ולא יפקדו ולא יעשה עוד." והנה אחד מהם חשב המקרא הזה ראייה חותכת ע"י התחדשות תורה בביטול תורה הקדושה בבוא המשיח המדומה, כי כן כתוב: "בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה', ונקוו אליה כל הגוים לשם ה' לירושלים, ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם הרע". והבין מזה, כי בבא יש"ו נתקיים זה, כי אז פסקה [ע"ז] מהגוים לפי אמונתם. וכל זה שקר, כי קוסטנטין שהכריח רומי ואיטליא על אמונת יש"ו, היה אחריו יותר ממאתים שנה, כי יש"ו נולד לפי חשבונם שנת ג' אלפים תשס"ה ליצירה וקוסטנטין היה שנת ד' אלפים ונ' ליצירה, כמו שהוא מבואר בדברי הימים לרומיים. וכתב זה וסינס בספרו בספור שנות הקיסרים.

[§42] Els cristians també estan confosos respecte d'allò que va dir Jeremies quan prometia la redempció: «aneu a proclamar aquestes paraules al nord [...] torneu, fills esgarriats [...] i ocorrerà que us multiplicareu i fructificareu a la terra en aquells dies [...] i ja no parlaren de "l'arca del pacte de l'Etern" ni els vindrà a la memòria: no l'esmentaran ni la trobaran a faltar ni en faran una altra.»⁶⁶⁸ Un dels deixebles⁶⁶⁹ va pensar que aquests versets eren una prova explícita d'una nova llei i l'anul·lació de la santa Torà en venir el seu fictici messies, ja que està escrit: «en aquell temps anomenaran Jerusalem "Tron de l'Etern", i es congregaran a Jerusalem tots els pobles, en el nom de

⁶⁶⁶ Ez 36,26.

⁶⁶⁷ Dt 15,4. Un cop més preferim traduir צדקה com a «justícia social» i no com a «caritat», a fi d'emfasitzar el fet que, en el judaisme, hom dóna als pobres simplement perquè és just fer-ho, no a causa d'un amor altruista, com implica el concepte cristià de «caritat.»

⁶⁶⁸ Jr 3,11-16.

⁶⁶⁹ He 8,8-9.

l'Etern; i ja no seguiran les dolentes inclinacions del seu cor.»⁶⁷⁰ L'esmentat deixeble creia que, un cop vingut Jesús, això s'havia complert, ja que, d'acord amb les seves creences, la idolatria⁶⁷¹ dels pagans ha desaparegut. Tot això és mentida, perquè Constantí, que obligà Roma i Itàlia a acceptar la religió de Jesús, no visqué sinó dos-cents anys després de Jesús, perquè Jesús va néixer l'any 3765 de la Creació –d'acord amb el còmput que fan ells–, mentre que Constantí visqué l'any 4050, com resta clar en les cròniques romanes i com va escriure Vicenç⁶⁷² en el seu llibre sobre l'època dels cèsars.

ועוד כי הכותב אומר תכף לזה המאמר: "בימים ההמה ילכו בית יהודה על בית ישראל, ויבאו יחדו מארץ צפון על הארץ אשר הנחלתי את אבותיכם." וכל זה לא יצא אל המציאות עדיין. אמנם כוונת הכתוב אינה לחדש תורה ולבטל תורתנו ח"ו, אלא לומר כי בעת הגאולה לא יהיה מקום מיוחד בירושלים לקבל השפע ההוא האלהי כמו שהיה הארון שנאמר: "ודברתי אתך מעל הכפורת." אבל בירושלים כולה תהיה קדש, מוכנת לקבל הנבואה, וכמ"ש: "ונבאו בניכם ובנותיכם." ונאמר: "כי מלאה הארץ דעה את ה'." וזה שאמר "בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה'", כנגד מה שהיו אומרים "ארון ברית ה'." כוונת הכתוב לומר כי קדושת הארון תחול על ירושלים. ואילו היתה הכוונה לבטל תורת הארון, היה ראוי שיאמר אחר שאמר "לא יאמרו עוד ארון ברית ה'" מאמר שיורה על קדוש תורה אחרת. ולא הזכיר זה אלא שיקראו כסא ה' לירושלים. יורה זה שעל שנוי הכסא נתכוון הנביא לא על כיסוי התורה. וזה פירש רש"י בפירושו לספר ירמיה. ומה שאמר: "ולא יזכרו בו ולא יפקידו ולא יעשה עוד," פירש הוא ז"ל, שלא יעשה עוד להביאו במלחמה כאשר עשו בימי עלי שהביאו למלחמה על פלשתים. והכוונה בכל זה הוא כי מלך המשיח במלחמותיו לא יצטרך להביא עמו הארון, כמו שהעיד עליו הכתוב: "והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע."

⁶⁷⁰ Jr 3,17.

⁶⁷¹ La paraula «idolatria» figura en el Bodleian 151 però no a la prínceps ni en el manuscrit de París.

⁶⁷² En grafia catalana. D'acord amb MURCIANO (p. 51 de l'edició hebrea), es refereix a Vicentius de Beauvais, *Speculum Historiale*, liber V, 88, N XIII. Aquesta font està igualment citada en el manuscrit Poznanski, p. 82.

Just després el profeta diu: «en aquells dies anirà la casa de Judà amb la casa d'Israel, i vindran junts de la terra del nord a la terra que vaig donar als seus pares en herència.»⁶⁷³ Això encara no s'ha complert. La veritat és que la intenció d'aquests versets no és que hi hagi una nova llei i s'anul·li la nostra Torà –Déu no ho vulgui–, sinó dir que en el temps de la redempció no hi haurà un lloc especial a Jerusalem que rebi aquella emanació divina que abans rebia l'arca, ja que està escrit: «et parlaré des de damunt la coberta [de l'arca].»⁶⁷⁴ Al contrari, tot Jerusalem serà santa i preparada per a rebre profecia, com està escrit: «els vostres fills i filles profetitzaran.»⁶⁷⁵ També llegim: «perquè la terra estarà plena del coneixement de l'Etern.»⁶⁷⁶ La frase que diu «anomenaran Jerusalem “Tron de l'Etern”» s'oposa al que deien abans, «l'arca del pacte de l'Etern.»⁶⁷⁷ La intenció d'aquest verset és dir que la santedat de l'arca recaurà en Jerusalem. Fins i tot, si la intenció hagués estat anul·lar la santedat de la Torà de l'Arca,⁶⁷⁸ caldria que després de «anomenaran Jerusalem “Tron de l'Etern”» digués alguna cosa sobre la consagració d'una llei diferent. No obstant això, no diu res d'aquest tema, sinó que parla d'anomenar Jerusalem «Tron de l'Etern», amb la qual cosa veiem que el profeta tenia la intenció de parlar d'un canvi de tron, i no d'un canvi de Torà. Aquest és el comentari de Raixí a Jeremies, quan diu: «no l'esmentaran, ni la trobaran a faltar, ni en faran cap d'altra;» Raixí explica que no caldrà fer una arca per emportar-se-la a la guerra, com feien en temps d'Eli, quan s'enduien l'arca a la guerra contra els filisteus. La intenció general del

⁶⁷³ Jr 3,18.

⁶⁷⁴ Ex 25,22.

⁶⁷⁵ Jl 3,1.

⁶⁷⁶ Is 11,9.

⁶⁷⁷ Jr 3,16-17.

⁶⁷⁸ Per metonímia, es refereix a tota la Torà, simbolitzada per l'arca de l'aliança, que contenia les taules dels deu manaments.

text és que el rei messiès, quan surti a la guerra, no tindrà necessitat d'endur-se'n l'arca de l'aliança, com testimonia el profeta: «ferirà la terra amb el bastó de la seva boca.»⁶⁷⁹

[§43] וכן מה שאמר הכתוב: "הקשיבו אלי עמי ולאומי אלי האזינו, כי תורה מאתי תצא ומשפטי לאור עמים ארגיע," וכן "כי מציון תצא תורה." אינו ר"ל שתתחדש תורה, אלא שתצא הוראה ולימוד בדרך הישרה. ודומה לזה מה שאמרו ז"ל: מני אמי בר נתן תצא תורה לישראל, פירוש, הוראה. וכן: "על-פי התורה אשר יורוך" וכו', אינו מצוה להם לעשות תורה חדשה, אלא הוראה ולימוד יוצא מהתורה שנפלא מהם והסנהדרין יפרשוהו להם. וכן נתלים במאמרי רז"ל. והתשובה הכוללת להם שהם היו אחר יש"ו, ולא האמין בו. והנה נתבטלו כל ראיות שחשבו להתלות בהם על ביטול התורה וחידוש און גליונם.

[§43] Diuen les Escriptures: «pareu esment, poble meu [...] perquè de mi sortirà la llei i el dret per a il·luminar els pobles.»⁶⁸⁰ I diu: «perquè de Sió en sortirà la Torà.»⁶⁸¹ Això no significa que la Torà hagi de ser renovada, sinó que en sortirà il·luminació i estudi pel camí recte. És similar a allò que deien els nostres savis, de beneïda memòria: «de mi, Amí ben Natan, sortirà Torà per Israel.»⁶⁸² És a dir, ensenyament. Igualment llegim: «i a la Torà que t'hauran donat.»⁶⁸³ El verset no els ordena complir una nova Torà, sinó la il·luminació i estudi que procedeix de la Torà que els semblava difícil, però que el Sanedrí els l'explicaria. Com veiem, els cristians són imputats per les paraules dels nostres savis, de beneïda memòria. La resposta general que els donem és que ells

⁶⁷⁹ Is 11,4.

⁶⁸⁰ Is 51,4.

⁶⁸¹ Mi 4,2.

⁶⁸² Guittín 44a.

⁶⁸³ Dt 17,11.

segueixen Jesús, però Jesús realment no creia en això. Refutem totes les proves que, segons ells, revelen la invalidació de la Torà i la creació d'un nou «evangeli.»⁶⁸⁴

**§ 44-45 ELS CRISTIANS S'EQUIVOQUEN EN DIR QUE LA TORÀ ERA
IMPERFECTA FINS QUE VA VENIR JESÚS. REFUTACIÓ DELS
ATACS A LA TORÀ I AL TALMUD.**

[§44] ולפי שהם מורים שתורתנו האלהית היא מן השמים, ולטעון שנשתנית לתורה אחרת היא טענה נופלת מאליה, כי הדבר האלהי לא ישתנה, כי לא אדם הוא להנחם. על כן התחכמו לתת דופי וחסרון לתורתנו השלמה, ואומרים כי היתה חסרה ונעדרת השלמות עד שבא יש"ו והשלמה. וקראו תורת משה - מלמד תינוקות ותורת המעשיי, ותורת יש"ו - תורת האמונה. ואע"פ שיש"ו עצמו לא קרא אותה "תורה חדשה", אמנם קרא מה שצוה מהלחם והיין "ברית חדשה".

[§44] Els cristians ensenyen que la nostra divina Torà ve del cel. Per això, pretendre que ha estat canviada per una altra llei és un argument que cau pel propi pes, atès que una cosa divina no està subjecta al canvi, perquè Déu «no és un home, que se'n penedeixi.»⁶⁸⁵ Per tant, els cristians se les enginyaren per difamar i trobar defectes a la nostra perfecta Torà, tot dient que era imperfecta i incompleta fins que arribà Jesús i la va completar. Qualificaren la Torà de Moisès d'ensenyament infantil i llei de les obres, mentre que l'ensenyament de Jesús era la llei de la fe.⁶⁸⁶ Tot i que Jesús mateix no l'havia anomenada «una nova llei», certament sí que anomenà «nou pacte» allò que manà respecte al pa i al vi.⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ La utilització de l'expressió און גליון aquí és particularment punyent. Hem fet servir les cometes per a indicar la total presumpció de falsetat.

⁶⁸⁵ 1Sa 15,29.

⁶⁸⁶ Ga 3,24; 3,2; Rm 3,27.

⁶⁸⁷ Mt 26,28; Lc 22,19-20.

וחסרון שנותנים לתורתנו השלמה מכל חסרון, הוא אם מצד הנחתה האמונות השלמות ואם מצד המצות. אמנם, אם מצד הנחתה האמונות השלמות אשר יסודם הוא מציאות האל יתברך, היתה תורת משה חסרה ותורת יש"ו שלמה, כי תורת משה לא גלתה סוד השלוש וההגשמה אלא במשלים וחידות נעדרי ההבנה והביאור. וזהו רמז אל (המסורה) [המסוה] שהיה (בימי) [מפני] משה. ותורת יש"ו גלתה הסודות האלה יותר, והם הגשמת יש"ו בבטן מרים ותלייתו על עץ, ואז הוסר המסוה שהיה על הסודות האלה. אלא שעדיין נשארה המחיצה על עיני בני ישראל, כי לא סר עדיין עד שיוודו בביאת המשיח יש"ו. אלה הם דברי פאבלו"ש.

La imperfecció que atribueixen a la nostra completa i perfecta Torà es basa en el fet que [segons ells] no revela la fe completa i en [la insistència de la Torà en el compliment dels] manaments. Certament, pel que fa a l'objecció que la Torà no revelaria la fe completa –una fe que es basa en l'existència la existència de Déu, beneït sigui– la Torà de Moisès seria imperfecta i la de Jesús perfecta, perquè la Torà de Moisès no revela el misteri de la trinitat⁶⁸⁸ ni el de l'encarnació, com no sigui d'una manera molt obscura i al·legòrica, incomprendible i poc clara, el símbol de la qual seria el vel que cobria la cara de Moisès.⁶⁸⁹ L'ensenyament de Jesús revelaria aquests misteris més clarament, incloent-hi l'encarnació de Jesús en el ventre de Maria i la seva crucifixió. Per tant, estaria mancada del vel que cobria aquests secrets. És clar que aquest vel encara cobriria els ulls dels jueus, i que no s'aixecaria fins que reconeguessin la vinguda de Jesús el messies. Aquest és el raonament de Pau.

⁶⁸⁸ Sorpren que, d'acord a MURCIANO (p. 53 del text hebreu), el Bodleian no diu שלוש sinó שלום. No hem tingut accés directe al Bodleian 151, però sí a l'edició prínceps, que llegeix שלוש, cosa que sembla molt més lògica. Murciano ni tan sols esmenta que existeixi la variació שלוש en tot l'aparat crític.

⁶⁸⁹ Ex 34,33-35. L'edició prínceps llegeix וזהו רמז אל המסורה שהיה בימי משה. Ignorem aquesta variació en favor de la lectura del Bodleian 151. Un cop més, MURCIANO ni tan sols esmenta aquesta divergència en l'aparat crític (cf. p. 53 del text hebreu).

אמנם, אם מצד המצות היתה תורת משה חסרה, כי המצות נחלקים לשלשה חלקים: [א] למצות מדיניות, וקורין אותם "מוראליש", והם המצות השכליות, שהכוונה בהם להשלים האדם בעצמו ובמה שיש תקלה הוא עם זולתו. [ב] ולמצות משפטיות, וקורין אותם "וידאליש", והם המצות הנמסרות למנהיגי המדינה. [ג] ולמצות מיוחדות לעבודת האל, וקורין אותם "סירימינאליש", כי "סירא" בלשון יון אלוה. ואלו הן המצות התלויות במקדש ובקרבתו. ואומרים כי בשלשה חלקים אלו תורת משה חסרה. אם במדיניות - כי תורת משה לא תקפיד כי אם לתיקון המעשה לבד, לא לטהר הלב ולעשות המדות חשובות. ומ"ש התורה: "לא תחמוד אשת רעך", הרצון בו לא תעשה מעשה הנשיקה והחבוק ממה שיראה שאתה חומד אותה. ואם במשפטיות - כי תורת משה תתיר הרבית לגוי, והוא חוץ מההקש השכלי. גם רוצח בשגגה גזר עליו גלות עד מות הכהן הגדול. ואין משפט שוה, כי זה יענש יום אחד וזה יענש שבעים שנה, עם היותם שוים בחטא. ואם יצא חוץ לעיר מקלטו והרגו גואל הדם, פטור ואע"פ שהוא מזיד, וזה שהרג בשוגג יהרג. וכל זה חוץ מההקש השכלי. ובמצות האלהיות ג"כ חסרה, כי הקרבנות הבאות לכפר על העונות לא היתה בהם די עד שנהרג יש"ו.

Segons els cristians, la Torà de Moisès també seria imperfecta pel que fa als manaments. Els manaments es divideixen en tres categories: preceptes cívics, que ells anomenen «morals» i que són manaments lògics, la intenció dels quals és perfeccionar la pròpia persona i el tracte amb el proïsme; preceptes judicials, que els anomenen «vitals»,⁶⁹⁰ que són manaments relacionats amb els costums del país; i els preceptes relatius al servei diví, que ells anomenen «cerimonials», que deriva de *cere* que en grec significa 'diví'.⁶⁹¹

⁶⁹⁰ Com hem comentat en la introducció, MURCIANO (p. 53) no és particularment escrupolós a reflectir les variacions ortogràfiques dels manlleus lèxics. A manca d'una lectura més curosa dels manuscrits, observem diversos termes, la corrupta ortografia dels quals en dificulta la comprensió: מוראליש, מוראליש, וידאליש, וידאליש, וידאליש, וידאליש, וידאליש, וידאליש, וידאליש. Deixant de banda si els termes són llatins, catalans, ladinos o híbrids, podria tractar-se d'una oposició entre *praecepta mortalia* / *vitalia*, mortals / venials, morals / vitals contra cerimonials. Diversos autors jueus divideixen els preceptes en categories similars. És el cas de SAADIA (en dues categories, cf. pp. 143-145), HALEVÍ (2 categories, pp. 106-107) i MAIMONIDES (catorze categories, *Guide* pp. 535ss). Hem optat per una traducció més homogènia, tot sacrificant literalitat per coherència textual.

⁶⁹¹ L'etimologia de la paraula *cerimònia* és controvertida. Una de les hipòtesis és que és d'origen etrusc, potser relacionada amb ritus que tenien lloc a Caeres, prop de Roma (*Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com/index.php?term=ceremony>, consulta: 14/12/10). VALPI («Caerimonia» p.60),

Es tracta de manaments relacionats amb el Temple i els sacrificis. Els cristians diuen que la Torà de Moisès és imperfecta en totes tres categories de manaments. Respecte als manaments cívics, diuen que és imperfecta perquè només s'ocupa de legislar els actes, no de purificar el cor per a observar les qualitats morals importants. Quan la Torà diu «no cobejaràs la dona del proïsme», el sentit només seria ordenar que no cometem l'acció en si, besant-la i abraçant-la de manera que demostrï que la cobegem.⁶⁹² Respecte als preceptes judicials, la Torà de Moisès seria imperfecta perquè permet carregar interès al no-jueu,⁶⁹³ cosa que per als cristians s'allunya de tota lògica. Si algú mata accidentalment una persona, la Torà el sentència a l'exili fins a la mort del summe sacerdot.⁶⁹⁴ Per als cristians això és injust, perquè uns estarien condemnats un sol dia i altres setanta anys, malgrat que el seu pecat és idèntic. Si la persona que ha comès l'assassinat surt de la ciutat de refugi i el mata un venjador, aquest darrer és exonerat, malgrat la premeditació. En canvi la persona que mata per accident és condemnada a mort. Per als cristians, això és totalment il·lògic. Respecte als preceptes del culte diví, la Torà també seria imperfecta, perquè els sacrificis d'expiació pel pecat eren insuficients fins a la mort de Jesús.

אלו הם דברים לתת דופי לשלמות התורה ולתת יופי לחסרון אמונתם. וכל זה שקר: אם מצד האמונות - אין צורך להשיב עליה יותר ממה שכתבנו בביטול אמונתם בשלוש והגשמה. אמנם בחלק הראשון מצד המצות - הנה התורה השלמה אותנו לטהר הלב, כמ"ש: "בפיך ובלבבך לעשותו", "ואהבת את ה' אלהיך", "והיו הדברים האלה על לבבך", "ולעבדו בכל לבבכם", "לא תחמוד." והוא

emperò, pensa que deviva de *cerus*, una llatinització de *ἱερός*, «sagrat.» Això concordaria amb el que diu Duran.

⁶⁹² Ex 20,14. L'argument implícit és que el Nou Testament, en canvi, prohibeix no només l'acció, sinó també el desig. Per tant, la Torà seria «imperfecta» segons els cristians, perquè s'ocupa de l'acte en si, però no de la intenció del cor.

⁶⁹³ Dt 23,21. L'Església de l'època era particularment furibunda contra la «usura» dels jueus. El tercer concili Laterà de 1179 negà els sagraments a qui acceptés préstecs. Climent V definí la creença en el dret a la usura com a heretgia, tot abolint lleis seculars que la permetien l'any 1311. MOEHLMAN, p. 6-7.

⁶⁹⁴ Nm 23,28.

בלב, כמו: "אל תחמוד יפיה בלבבך." וכן "לא תתאוה", והוא בלב, כמ"ש "תאות לבו נתת לו." "ולא תתורו אחרי לבבכם," "לא תשנא את אחיך בלבבך," "לא תקום ולא תטור." "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה'." ובמשפטיות - התורה העידה באמר: "כי מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים." ולהתיר רבית הנכרי אינו חוץ מן ההקש כי הוא, ואל האח לאסרו הוא גמילות חסד, לא יחייבהו הקש.

Tot això són arguments per a trobar faltes a la Torà i per a embellir la seva deficient religió. Són tot mentides. Pel que fa a les seves creences, no cal que refutem res més que allò que ja hem escrit respecte a la seva creença en la trinitat i en l'encarnació. Ara, respecte a [l'argument cristià relatiu al] primer tipus de preceptes, certament la Torà ens perfecciona i purifica els nostres cors, com està escrit: «a la teva boca i al teu cor per a complir-la»; «i estimaràs l'Etern el teu Déu»; «i aquestes paraules estaran en el teu cor»; «i servir-lo de tot cor.» El manament de no cobejar també implica el cor, com diu el vers: «no cobegis la seva bellesa en el teu cor.»⁶⁹⁵ El mateix ocorre amb el manament de no desitjar, que també implica el cor, com està escrit: «li vares donar el desig del seu cor»; «no aneu darrera el vostres cors»; «no odiaràs el teu germà en el teu cor»; «no et venjaràs ni guardaràs rancúnia»; «sereu sants per mi, perquè jo, l'Etern, sóc sant».⁶⁹⁶ En l'aspecte judicial, la pròpia Torà dóna testimoniatge dient: «perquè quina gran nació té estatuts i ordenaments tan justos?»⁶⁹⁷ Carregar interès a un estranger no és gens il·lògic, i el fet de no cobrar-ne a un germà és una obra de misericòrdia; la lògica no ens hi obliga.

וענין השוגג עד מות הכהן-גדול, הוא להשקיט הגואל, כי במות הכהן הגדול שבישראל יתנחם על מיתת קרובו ולא יחם לבבו. וכן יושר זה הדין הוא בנוי על שתי הקדמות תוריות: הא', כי השוגג צריך כפרה, ולזה מביא כשבה או שעירה לחטאת. והשני, כי מיתת הצדיקים מכפרת, ולפי שאין שגגת הריגת הנפש

⁶⁹⁵ Dt 30,14; 6,5-6; 11,13; Pr 6,25.

⁶⁹⁶ Sl 21,3; Nm 15,39; Lv 19,17-18; Lv 11,44-45.

⁶⁹⁷ Dt 4,7-8.

קלה כשגגת חייבי כריתות שיספיק לו כופר נפשו כשבה או שעירה, על כן כשמת הכ"ג - אשר באכלו הקרבן מתכפר, כאמרם ז"ל: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים - א"כ די כפרה בזה, ואז ישוב. וקודם כפרה זו ישב בעיר מקלטו, וגלות מגינה מן היסורין. ואם יצא מעיר מקלטו ונהרג הוא פשע על עצמו. והגואל אינו ראוי להענש כי הרוצח שוגג פושע הוא. הלא תראה כי התורה חייבה כפרה אל השוגג בקרבן, כי מי שהוא שלם בשכלו יזהר שלא תצא שגגה מתחת ידו. ובמצות העבודה - התורה השלמה כפרה בקרבנות, ואמונתם בהריגת יש"ו לכפר, זו היא טעותם, וכבר כתבנו חסרונם בזה.

L'assumpte d'esperar la mort del summe sacerdot té la intenció de calmar el venjador, perquè quan aquest vegi la mort del summe sacerdot d'Israel, sentirà consol per la mort del seu parent i el seu cor no estarà tan enutjat. L'equitat d'aquest precepte es basa en dues premisses legals: la primera, que l'assassí involuntari necessita expiació, i per això ha de portar una ovella o cabrit com a ofrena pel pecat; la segona, que la mort del just expia.⁶⁹⁸ Atès que matar algú accidentalment no és menys greu que ser culpable d'extirpació⁶⁹⁹ —cas en el qual n'hi ha prou amb sacrificar una ovella o un cabrit per a expiar la seva ànima—, i pel fet que l'expiació es produeix quan el summe sacerdot menja l'ofrena —com diuen els savis, que «els sacerdots mengen i els propietaris són perdonats»— per tant, quan mori el summe sacerdot, aquesta expiació serà suficient, i el culpable podrà tornar a la seva ciutat.⁷⁰⁰ Abans d'aquesta expiació, cal que el culpable romangui a la ciutat de refugi, perquè l'exili el protegeix d'affliccions. Si surt de la ciutat de refugi i el maten, el culpable ha comès un crim contra si mateix. El venjador no mereix ser castigat, perquè l'assassí accidental ha actuat amb imprudència. Ja veieu que la Torà obliga l'assassí accidental a expiar el pecat mitjançant el sacrifici, perquè una persona de seny íntegre prou anirà amb compte de cometre errors. Pel que fa al seu

⁶⁹⁸ Lv 5,6. Moed Qatan 28a.

⁶⁹⁹ כרת, o mort prematura deguda al judici diví (Sifrà, *Emor*, 14,4; Moed Qatan 28a; TJ Bikkurim 2,1, 64b)

⁷⁰⁰ Sifrà *Xemini*, 2. Pessahim 59b.

argument sobre els preceptes del culte diví, la perfecta Torà ordena l'expiació mitjançant sacrificis. La creença cristiana que la mort de Jesús expia és un error, i ja hem escrit prou sobre aquesta mancança seva.

[§45] עוד הם נותנים דופי על מה שדנו ז"ל בשור של נכרי שהרג שור של ישראל - בין תם בין מועד חייב נזק שלם. ושור של ישראל שהרג שור של נכרי - בין תם בין מועד פטור. ותלונה זו כבר נזכרה בגמרא, שהתלוננו פלוסופי אומות העולם, והעידו שהתורה כולה אמת חוץ מדבר זה: אי "רעהו" דוקא אי לאו דוקא. ואפילו לפי טעותם אין זו תלונה על התורה אלא על החכמים, שלא דנו כמו שנראה משפט הכתוב, והטעם הנזכר בגמרא לא יקבלוהו, והוא: "ראה ויתר גויים" - ראה שלא קיימו ז' מצות שקבלו עליהם בני נח, והתיר ממונם לישראל. אבל נדחה אותם ונאמר להם: כי הדין נותן כן, שאם שורי נכנס ברשות חבירי והזיק - חייב, ואם הוזק - פטור חבירי, וכן אם נכנס שור שלהם בארץ ישראל.

[§45] Els cristians també ens difamen i critiquen respecte a allò que els nostres savis, de beneïda memòria, varen decretar⁷⁰¹ en el cas d'un bou que pertanyia a un estranger i que va matar un altre bou d'un jueu. Tant si el bou era inofensiu com si era perillós, el propietari ha de pagar el preu complet. En canvi, si el bou d'un jueu –sigui perillós o no– mata el bou d'un estranger, el propietari queda exempt de pagar. Aquesta mateix crítica es troba recollida en el passatge talmúdic, que diu que els filòsofs de les altres nacions criticaven això tot dient que tota la Torà era vertadera, excepte aquest assumpte: «el teu proïsme»⁷⁰² havia de designar tant el jueu com el no-jueu. Fins i tot en el seu error, la crítica dels filòsofs no anava contra la Torà sinó contra els savis que no sabien explicar la llei escrita. Els filòsofs no acceptaren la raó que donen els savis en la Guemará basant-se

⁷⁰¹ Baba Qamma 38a. A continuació Duran resumeix l'argumentació d'aquest passatge talmúdic.

⁷⁰² És a dir, el proïsme a què es refereix Ex 20,35.

en el verset que diu «quan Ell mira, tots els pobles són lliurats.»⁷⁰³ Déu va mirar i veié que les nacions no complien les set lleis dels fills de Noè, i per tant va lliurar la seva riquesa en mans dels jueus. Això no obstant, refutem el seu argument i diguem-los que així és la llei: si el meu bou entra dins la propietat del meu company, jo en sóc culpable. Si llavors el meu propi bou es fa mal, el meu company no en té cap culpa. Això s'estén al bou dels gentils, si entra a la terra d'Israel.

**§ 46-47 CONTRAATAC: IMPERFECCIÓ DEL NOU TESTAMENT.
JESÚS I ELS DEIXEBLES CITEN ERRÒNIAMENT
L'ESCRITURA. EL NOU TESTAMENT ÉS PLE D'ERRORS I
CONTRADICCIONS.**

[§46] ולפי שהם התיירו לשונם להטיל מום בקדשי שמים בקדושת תורתנו האלהית להטיל בה זוהמא, לענות להם כאולתם, אכתוב בכאן פחיתות "און גליונם" שהיא תורתם, כאשר הוא מפוזר בספריהם. ואע"פ שאינה אלא דברי ליצנות, כבר אמרו: כל ליצנות אסירא בר מליצנותא דע"ו. ומדבריהם יתבאר כי עמי הארצות היו, אף התלוי הנעבד: א'. כתב אחד מהם, כי יש"ו נולד מבתולה, לקיים מ"ש: 'הנה העלמה תהר'. וטעה בכתוב. ב'. עוד אמר, שהיה יש"ו מבית לחם, לקיים מ"ש: 'ואתה בית לחם ארץ יהודה אין אתה צעיר באלפי יהודה'. וטעה בכתוב. ג'. עוד כתב כי הורודוס הרג כל הנערים אשר בבית לחם וסביבותיו, משתי שנים ולמטה, לקיים מ"ש: "קול ברמה נשמע ... רחל מבכה על בניה". וטעה, כי אלה הבנים לא היו לרחל, כי בית לחם בחלק יהודה. וגם כי הכתוב הוה נאמר על גלות ישראל. וכבר נאמר על בשורת גאולת בבל: "ושבו מארץ אויב ... וישבו בנים לגבולם". ד'. עוד כתב כי כשמת הורודוס הביא יוסף את יש"ו ממצרים אל הגליל, אל עיר שמה נזריט, לקיים מ"ש: 'כי יקרא שמו נזריט'. וזה הפסוק אינו בכתוב. והוצרכו המפרשים לומר כי הוא מה שכתוב: "ונצר משרשיו יפרה."

⁷⁰³ Ha 3,6. El verb té el sentit d' 'esdevenir superflu' o 'ser lliurat a mans d'un altre', però també significa 'tremolar'.

[§46] Atès que aquesta gent han permès que la seva llengua trobi defectes en les santes coses del cel i en la nostra divina Torà, tot cobrint-la de brutícia, els respondré amb la mateixa moneda, escrivint sobre la inferioritat del seu evangeli, que és la seva llei, tal com està disseminat pels seus llibres. Per molt que això no és res més que fer befa, ja diuen els savis que «està prohibit fer befa de res, excepte de la idolatria.»⁷⁰⁴ En els escrits cristians queda clar que tots [els fundadors] eren gent ignorant del poble, inclòs el crucificat al qual adoren. Un d'ells va escriure que Jesús havia nascut d'una verge a fi de complir el verset «heus ací que la noia concebrà,» i s'equivocà en llegit el verset.⁷⁰⁵ Després un va dir que Jesús era de Betlem, i que això complia la profecia que diu «tu, Betlem de la terra de Judà, no ets més petita que els milers de Judà;» i s'equivoca en aquest vers.⁷⁰⁶ Un altre va dir que Herodes va matar tots els nadons de Betlem i rodalia, de dos anys o menys, per a complir la profecia que diu «s'escolta una veu a Ramà, Raquel que plora pels seus fills;» i també s'equivocà en aquest text, perquè aquells fills no podien ser de Raquel, ja que Betlem cau en territori de Judà, sense comptar amb el fet que aquest verset parla de l'exili dels israelites.⁷⁰⁷ I ja estava escrit, en l'anunci de l'exili babilònic: «tornaran de la terra de l'enemic [...] i els fills tornaran a les seves fronteres.»⁷⁰⁸ També varen escriure que quan Herodes va morir, Josep va portar Jesús d'Egipte a Galilea, a la ciutat anomenada Natzaret, a fi de complir el que està escrit: «l'anomenaran "Natzarè."»⁷⁰⁹ Aquest verset no es troba en les Escripures, de manera que

⁷⁰⁴ Meguil·là 25b.

⁷⁰⁵ Mt 1,23; Is 7,14.

⁷⁰⁶ Mt 2,1; Mí 5,1. La citació de Miquees no és exacta. Es tracta d'un error de copista, Duran cita de memòria, o està traduint la Vulgata o una altra font llatina.

⁷⁰⁷ Mt 2,16-18; Jr 31,14. A continuació trobem una tirallonga de proves dels errors dels evangelistes, on Duran no repeteix les explicacions als versets que ja ha escrit amb anterioritat. En algunes edicions la llista de proves està numerada de l'1 al 21. Hem suprimit la numeració de la traducció però no del text hebreu.

⁷⁰⁸ Jr 31,15-16.

⁷⁰⁹ Mt 2,23. «Natzaret» està en català aljamiat i no en l'equivalent hebreu.

els comentaristes es veieren forçats a solucionar-ho dient que feia referència al text que diu: «sortirà un tany de la soca.»⁷¹⁰

ה'. עוד כתב כי ישׁו אמר שכתוב בתורה: 'לא תנסה את ה' אלהיך'. וטעה בכתוב. עוד כתב כי ישׁו אמר לשטן: 'את ה' אלהיך תשתחוה, ולו לבדו תעבוד'. וטעה בכתוב. ו'. עוד כתב כי ישׁו הלך ממקום נזריט לכפר ניזום העומד על שפת הים מגבול זבולון ונפתלי, לקיים מ״ש: 'ארצה זבולון וארצה נפתלי דרך הים, ועבר הירדן וגליל הירדן'. וטעה בכתוב. ו'. עוד כתב כי ישׁו אמר לתלמידיו: השמעתם מה שנאמר לראשונים: 'ואהבת קרוביך ואיבת אויביך'. וטעה בכתוב. ח'. עוד כתב, על יוחנן הטובל נאמר: 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך, ופנה דרך לפניך'. וטעה בכתוב. ט'. עוד אמר כי ישׁו היה מרפא חולים, ואמר להם שלא יפרסמו זה, לקיים מ״ש: הן נערי אשר בחרתי בו בחירי רצתה נפשי, אתן רוחי עליו ומשפטי לגוים יגיד, לא יכהה ולא ירוץ ולא ישמע א' בחוץ קולו, קנה רצוץ לא ישבור, ופשתה כהה לא יכבנה, עד ישלים לניצוח משפט ולשמו גוים יחלו'. וטעה בכתוב.

Un dels deixebles va escriure que Jesús digué que a la Torà estava escrit: «no temptaràs l'Etern el teu Déu»; i s'equivocà en el verset.⁷¹¹ També diu que Jesús va dir a Satan: «Adora l'Etern el teu Déu i serveix-lo només a Ell;» i també s'equivocà.⁷¹² El mateix deixeble escriu que Jesús sortí de Natzaret i anà a Cafarnaüm,⁷¹³ que està a la riba del mar, en la frontera de Zabuló i Neftalí, a fi de complir el verset: «terra de Zabuló, terra de Naftalí, en direcció al mar, a l'altra riba del Jordà;» i s'equivocà en aquest vers.⁷¹⁴ Un cop

⁷¹⁰ Is 11,1; Rm 15,12. La connexió entre el text d'Isaïes i el de Mateu només s'explica per la similitud entre נצרה i נצר.

⁷¹¹ Mt 4,7; Dt 6,16. És possible que l'error de què parla Duran estigui en la interpretació, ja que el text de Deuteronomi no parla de 'temptar' sinó de 'provar' la paciència de Déu. Això no obstant, també és possible que l'error es basi en la literalitat, perquè el text de Deuteronomi està formulat en plural i el de l'evangeli en singular.

⁷¹² Mt 4,10; Dt 10,20. El text de Deuteronomi parla de témer Déu, no de prostrar-se a adorar-lo.

⁷¹³ La grafia de Natzaret és catalana i no hebrea. Presenta les variacions נאזריט i נזריט. La grafia de Cafarnaüm és força inestable, amb les variacions נזום כפר, נזום כפר, נחום כפר i נחום כפר. Aquesta darrera correspon a la forma hebrea normal i només apareix a la versió de Constantinoble.

⁷¹⁴ Mt 4,12-15; Is 8,23. El text d'Isaïes és considerablement més llarg i no constitueix cap promesa messiànica.

més, esmenta que Jesús va dir als deixebles: «heu sentit que hom digué als antics: “estima els teus companys i odia els teus enemics”»; i s’equivocà en aquest verset.⁷¹⁵ Igualment va escriure, sobre Joan el Baptista: «heus ací que envio el meu missatger davant teu, i prepararà el camí davant teu;» i també s’equivocà.⁷¹⁶ També va escriure que Jesús guaria els malalts però els demanava que no ho divulgessin, a fi de complir el que està escrit: «Aquest és el meu servent que he escollit, el meu escollit, en qui es complau la meva ànima; posaré sobre ell el meu esperit i ell anunciarà el meu dret a les nacions; no disputarà, ni cridarà, ni se sentirà la seva veu pel carrer; la canya esberlada, no la trencarà, ni apagarà el ble que fumeja, fins que completi el triomf del dret i els pobles esperin en el seu nom»; i s’equivocà en la citació.⁷¹⁷

י. עוד אמר כי ישׁוּ היה מדבר לעם במשלים, לקיים מ״ש: ׳שמוע תשמעו ולא תבינו, וראה תראו ולא תרעו, שמן הוא לב העם הזה ואזניהם הכבד שמעו ועיניהם השעו פן יראו לעיניהם ואזניהם ישמעו ובלבבם יבינו וישוב וארפא אותם.׳ וטעה בכתוב. י״א. עוד אמר ישׁוּ לפרושים כי עליהם כתוב: ׳העם הוה בשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני, ללא דברי יעבדוני ומלמדים מוסרים ומצות אנשים.׳ וטעה בכתוב. י״ב. עוד שם: שאלוהו הפרושים אם מותר לתת גט לאשתו לאיזה סבה שתהיה. והשיב: לא שמעתם כי כאחד עשה ה׳ זכר ונקבה, ואמר: ׳על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד.׳ וטעה בכתוב. י״ג. עוד שם, כי ישׁוּ אמר לתלמידיו, בבאו לירושלים, שילכו אל העיר ויביאו לו חמור לרכוב עליו, לקיים מ״ש: ׳אמרו לבת ציון הנה מלכך יבא לך, עני ורוכב על חמור אתון ועל עיר בן אתון.׳ וטעה בכתוב.

⁷¹⁵ Mt 5,43; Lv 19,18. La segona part del verset no figura en el Levític.

⁷¹⁶ Mt 11,12; Ml 3,1. El text de Malaquies està en primera persona, no en segona, a més indica que es tracta d’un àngel, no un missatger humà.

⁷¹⁷ Mt 12,15-21; Is 42,1-4. El text de Mateu és més curt i canvia els darrers versos. Vegeu la discussió prèvia en el § 44.

El mateix deixeble també va escriure que Jesús parlava a la gent en paràboles, a fi de complir el verset: «certament escoltareu però no ho entendreu, mirareu bé i no ho veureu; s'ha endurit el cor d'aquest poble, s'han fet durs d'oïda, els seus ulls s'han aclucat a fi de no veure-hi, ni de sentir-hi amb les orelles, ni de comprendre amb el cor, no sigui que es penedissin i jo els guarís.» S'equivocà en citar-ho.⁷¹⁸ També va dir Jesús als fariseus: «sobre vosaltres està escrit: “aquest poble m'honora de paraula però el seu cor és lluny de mi; no em serveixen d'acord amb la meva paraula, i ensenyen tradicions i manaments d'homes;» i també s'equivocà en el verset.⁷¹⁹ Els fariseus demanaren a Jesús si era possible donar el divorci a la dona per qualsevol causa. Ell els respongué: «no heu sentit que al principi Déu va fer l'home i la dona, i els va dir: “per això deixarà l'home al pare i la mare i s'unirà a la seva dona i seran una sola carn;”» i s'equivocà en aquest verset.⁷²⁰ Allà mateix, Jesús va dir als seus deixebles, quan anaven a Jerusalem, que entressin en un poble i li portessin un ase per a muntar-lo, a fi de complir el que està escrit: «dieu a la filla de Sió: el teu rei ve a tu, humil, cavalcant sobre un ase, amb un pollí, fill d'una somera;» i s'equivocà en el verset.⁷²¹

י"ד. וכתוב שם, כי הפרושים נתמלאו חימה על שהנערים קוראים אחר יש"ו 'הושיעה בן דוד, ' ואמר להם יש"ו: ולא שמעתם: 'מפי עוללים ויונקים השלמת השבח'. וטעה בכתוב. ט"ו. עוד כתוב שם כי יש"ו אכל הפסח עם תלמידיו בלילה שמחרתו נתלה, והיה אי"כ בשנה שפסח יום ו', ויום א' של פסח נתלה. וזה שקר כי לא יהרגו נפש ביום קדש. וכן בש"ס אמרו: ותלאוהו ערב פסח. וכבר שאלתי זה לאחד מהם בקי באון נליונם, ואמר לי שאינו מבין זה. ט"ז. עוד שם, כי יהודה אסקריוט לקח

⁷¹⁸ Mt 13,13-15; Is 6,9-10. Deixant de banda que el text està en un context diferent i té una intenció distinta, la citació de Mateu presenta moltes variacions textuais.

⁷¹⁹ Mt 15,8-9; Is 29,13. Isaïes no desqualifica els ensenyaments ni l'observança del poble, només diu que adoren Déu com una cosa apresada i rutinària, no de cor.

⁷²⁰ Mt 19, 3-5; Gn 2,24. En el Gènesi no és Déu qui diu aquesta frase.

⁷²¹ Mt 21,1-5; Is 62,11; Za 9,9. El verset de Mateu és un híbrid dels dos texts profètics i en canvia els detalls i els personatges.

מהכהנים שלשים כסף, ומסר להם יש"ו כשבאו לתופסו, כי נתן להם סימן כשתבאו לתפסו: מי אשר אנכי אשקהו הוא יש"ו. וכן עשו. ואח"ך נתחרט והביא שלשים כסף לכהנים ולזקנים, ואמר להם: חטאתי, כי מסרתי דם צדיק. אמרו לו: ומה לנו, אתה יודע. והשליך הכסף במקדש והלך לו ותלה עצמו. והכהנים לקחו הכסף ואמרו: אינו ראוי לקרבן, כי הוא ערך דם שפוך. והוסכם עצתם לקנות בו שדה יוצר לאחוזת קבר לגרים, ולכן יקרא השדה "חלק דמא" עד היום הזה. ואז נתקיים מ"ש ירמיה, שיקחו שלשים כסף ערך נערך שלקחו מישראל ונתנו אותם בעד שדה יוצר, כאשר צוני ה'. וטעה בעיקר הכתוב, כי אינו כלל בירמיה. וכשראה ירונימו"ש הטעות מיד ולא מצא הכתוב בירמיה, העיד עדות שקר: כי ראה עלה אחד בלשון הקודש כתוב בו זה הפסוק בשם ירמיה. כן כתבו המפרשים. וכ"ז איננו שוה לי, כי למה לא שם ירונימו"ש העלה הזה בהעתקתו לספר ירמיה, אם פסוק היה כמו שאמר.

Al mateix lloc està escrit que els fariseus s'enujaren en sentir els infants que seguien Jesús cridant: «salva'ns, fill de David.» Jesús els va respondre: «no heu sentit que està escrit: "de boca dels nadons i infants ve la perfecta lloança"»? També s'equivocà en aquest text.⁷²² Igualment està escrit que Jesús va menjar la Pasqua amb els seus deixebles el vespre anterior a la crucifixió. Per tant, la Pasqua devia haver caigut en divendres i Jesús devia haver estat crucificat el primer dia de la festa. Això és fals, perquè en dia de festa no s'administrava cap pena de mort. A més, en el Talmud hi ha escrit que el crucificaren el vespre de Pésah.⁷²³ Ja ho vaig demanar a un dels cristians, expert en les seves escriptures, i em va respondre que ell tampoc no ho entenia. Igualment està escrit que Judes Iscariot⁷²⁴ va rebre dels sacerdots trenta monedes d'argent i va lliurar-los Jesús quan anaren a detenir-lo. Els va donar un senyal en el moment de la detenció: «quí jo

⁷²² Mt 21,16; Sl 8,3. Només el principi del text concorda.

⁷²³ Sanhedrín 67a. La Pasqua jueva no pot caure mai en divendres o dimecres, a fi de no provocar una profanació del dissabte, dia en el qual no es pot fer foc, cuinar o treballar. Vegeu Mt 26,17-20; 27,15-26; Ex 35,1-3.

⁷²⁴ En català aljamiat.

besi, aquell és Jesús.»⁷²⁵ Així ho feren. Després se'n va penedir. Va tornar les trenta monedes d'argent als sacerdots i preveres i els va dir: «he pecat, perquè he lliurat la sang d'un innocent.» Ells respongueren: «i a nosaltres que ens importa? Tu mateix!» Judes va tirar els diners al Temple, se'n va anar i es va penjar. Els sacerdots varen dir: «això no és digne de ser una ofrena, perquè és el salari d'un vessament de sang.» Varen acordar que amb aquells diners comprarien el camp del terrissaire per a enterrar-hi prosèlits. Per això aquell camp s'anomena «Camp de Sang» fins a dia d'avui. D'aquesta manera es complia allò que va dir el profeta Jeremies: «varen prendre trenta monedes, el preu que els israelites avaluaren, i les donaren pel camp del terrissaire, com va ordenar l'Etern.»⁷²⁶ En aquest punt, l'autor s'equivocà totalment, perquè aquest text no es troba en Jeremies. Quan Jeroni va adonar-se'n de l'errada, tot d'una, com que no trobava el verset en Jeremies, va donar un fals testimoniatge: que havia vist un full escrit en hebreu, en el qual figurava aquest verset atribuït a Jeremies. Això és el que escrigueren els comentaristes, però a mi no em sembla satisfactori,⁷²⁷ perquè si és així, per què Jeroni no inclogué l'esmentat full en la seva traducció de Jeremies, si el verset era com ell diu?

י"ז. עוד כתוב שם, כי על יוחנן נאמר: 'קול קורא במדבר פנו דרך ה' ישרו מסלותיו'. וטעה בכתוב. י"ח. עוד כתוב שם, כי אחד שאל ליש"ו מה היא מצוה אחת בתורה? השיבו: 'שמע ישראל ה' אלהיך אל אחד הוא'. 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל מחשבתך ובכל מאדך'. ע"כ. והנה העני הזה שעשאוהו אלוה אפילו קרית שמע לא היה יודע. י"ט. עוד כתוב שם, כי יש"ו אמר: 'אבד הרועה ותפוצינה הצאן'. וטעה בכתוב. כ'. עוד כתוב כי על יוחנן נאמר: 'קול קורא וכו' והיה העקוב למישור והרכסים לדרכים פשוטים, וראו כל בשר את ישועת ה'. ' וטעה בכתוב. כ"א. עוד כתוב שם, ספר

⁷²⁵ Mt 26,48.

⁷²⁶ Mt 26,14-19; 27,3-10; Za 11,12-13; Jr 32,9. Els textos evangèlics són un mosaic de detalls dels textos profètics, principalment de Zacaries i no de Jeremies, però no són una citació textual.

⁷²⁷ Aquesta expressió està agafada del llibre d'Ester 5,13. Això no implica que Duran estigui citant aquest text, sinó que l'usa com a frase feta.

תולדות יוסף ארוס מרים, היה משלשלת נתן בן דוד. ואחר כתב הכל באופן אחר, ואמר שהיה משלשלת שלמה.

Parlant de Joan, està escrit en l'evangeli: «una veu clama en el desert: “prepareu el camí a l'Etern, aplaneu-li un camí recte;”» però l'autor s'equivoca en la citació.⁷²⁸ També està escrit que algú va demanar a Jesús: «quin és el primer manament de la Torà?» Jesús va respondre: «escolta, Israel, l'Etern el teu Déu és un sol Déu. Estima el Senyor el teu Déu amb tot el teu cor, amb tots els teus pensaments i amb totes les teves forces.»⁷²⁹ O sigui, que aquest pobre home –al qual volien fer Déu– ni tan sols sabia recitar la *Xemà!* A més està escrit que Jesús digué: «mataré el pastor i es dispersaran les ovelles»; i s'equivocà en citar el verset.⁷³⁰ Un dels deixebles escrigué, parlant de Joan: «els camins torts seran redreçats i els camins abruptes seran aplanats, i tota carn veurà la salvació de Déu»; i també es va equivocar.⁷³¹ Igualment en un evangeli hi ha escrites les genealogies de Josep, espòs de Maria, que era descendent de Natan, fill de David; però en l'evangeli d'un altre autor hi diu que Josep era descendent de Salomó.⁷³²

ובדברים רבים הארבעה און נליונים שיש להם מארבע תלמידים, סותרים זה את זה. וכבר השתדלו אחרוניהם לעשות פשרה ביניהם, לישב העניינים כפי יכלתם. ואני ראיתי הספר ההוא, וכשמביא מאמר מאחד אומר: בזה הסכים עמו פלוני ובזה לא הסכים עמו, ומתקן לפי מחשבתו. ולא עזרם המציאות. וכבר ראיתי גרים צרפתים חסידים חכמים בנימוסיהם שנתגיירו מפני זה. וכוונתם בסיפור התולדות ההם, כי המשיח מחוייב שיהיה ממשפחת בית דוד. וחשבו כי הארוס אחר שהיה מזרע דוד -

⁷²⁸ Mc 1,3; Is 40,3. La citació de Marc és més curta. El context d'Isaïes no sembla que tingui cap implicació messiànica.

⁷²⁹ Mc 12,28-30; Lc 10,27; Dt 6,4. Com que la *Xemà* és la pregària principal del judaisme, sembla inversemblant que un messià divinitzat no sabés de memòria la pregària que saben fins i tot els nens petits.

⁷³⁰ Mc 14,27; Za 13,7. Hi ha divergències textuales entre tots dos textos.

⁷³¹ Lc 3,4-6; Is 40,3-5. Hi ha diferències textuales acusades.

⁷³² Lc 3,23-31; Mt 1,6-16.

ארוסתו מזרע ההוא. וזו סברא מהם, בלא ראיא אף מספוריהם. ובהרבה מקומות מאון גליונם מביאים פסוקים בטעות, המורה על חסרונם, להאריך בזה הוא איבוד זמן. ובמה שכתבנו יש די מדברי תלמידיו.

En molts aspectes, els quatre evangelis que tenen els cristians, escrits per quatre deixebles diferents, es contradiuen un a l'altre. Els seus savis més recents han intentat reconciliar aquestes diferències i establir els fets tan bé com han pogut. He vist aquest llibre,⁷³³ i quan parla d'un fet escrit per un dels autors, sempre diu: «en això tal evangelista hi està d'acord, en això no hi està d'acord,» i després dictamina el que bé li sembla, per molt que els fets no l'assisteixin. Ja he conegut una sèrie de conversos francesos, pietosos i entesos en les tradicions cristianes, que s'han convertit al judaisme per causa d'aquest fet. La intenció d'aquestes genealogies és provar que el messies ha de venir de la casa de David, així que pensaren que si l'espòs era de la casa de David, l'esposa també ho havia de ser. Fins i tot basant-se en les seves històries, aquesta opinió no té fonament. En molts llocs dels evangelis se citen erròniament versets bíblics, cosa que evidencia la seva mancança. Intentar posar ordre en això és una pèrdua de temps i, com he escrit, n'hi ha prou amb les paraules dels seus deixebles per a refutar-ho tot.⁷³⁴

[§47] גם מדברי עצמו, כי הוא אמר: כי וי' חדשים וגי' שנים נעצר השמים ולא היה מטר [בזמן אליהו]. ושקר הוא, כי בשנה הגי' אמר ה' לאליהו: "לך הראה אל אחאב." ושם כתוב: יש"ו אמר לתלמידיו: אוי לכם כאשר ידרכו אתכם כל האנשים כפי זה היו עושים הנביאים ואבותיהם. אבל אני אומר לכם: אהבו אויביכם, הטיבו לשונאיכם, ברכו מקללכם, התפללו בעד צורריכם. ואם יככם אדם אחד בלחי - הכינו לו האחר, ואם יגזול אתכם כתנתכם ומלבושכם - לא תמנעו אותו, ותנו למי שישאל מכם. עוד

⁷³³ Pot tractar-se d'una harmonia dels evangelis, o potser del propi comentari de Jeroni.

⁷³⁴ Fins aquí arriba la llista de vint-i-una proves, numerades en algunes edicions.

צוה אותם שלא ישתדלו לומר 'מה נאכל ומה נשתה ומה נלבש' כמו שעושים הגוים, כי יודע אביכם שבשמים מה שצריך לכם. בקשו ראשונה מלכות שמים וצדקתו, וכ"ז יתן לכם. אל תשתדלו ביום מחר, כי יום מחר ישתדל לעצמו. וכדומה לאלו החסידות של שטות כתב הרבה. וזהו מה שהם טוענים משלמות תורתו, כאשר יוצא בזה אין ראוי שתקרא תורה, כי בשמירתה יפסד הקבוץ המדיני. וכ"ז יתפרסם ויתברר נצחיות תורתנו הקדושה, אחר שהבאים להתפאר בסתירתם הם חסרי מדע, ודברי תורתם הם הבל נדף. ודי בזה ראיה לנצחיות התורה האלהית מדברי עצמם. ואחר שנעים זמירות ישראל דיבר בשבח תורתנו השלמה, איך יוכלו לתת חסרון לשלמותה.

[§47] El mateix constatem en les pròpies paraules de Jesús, que va dir: «en temps d'Elies, durant tres anys i sis mesos es tancaren els cels» i no hi hagué pluja.⁷³⁵ Això és mentida, perquè el tercer any l'Etern va dir a Elies «vés a presentar-te davant Ahab, [i jo faré ploure sobre la terra].»⁷³⁶ En el mateix evangeli hi ha escrit que Jesús va dir als deixebles: «ai de vosaltres, quan tothom parli bé de vosaltres, perquè el mateix feien els seus pares als profetes; però jo us dic: estimeu els vostres enemics i feu bé als que us odien; beneïu els qui us maleeixen i pregueu per aquells qui us maltracten; i si algú us colpeja la galta, ofereu-li l'altra; i si us prenen l'abric i el mantell, no els el negueu; doneu a qui us ho demani.»⁷³⁷ A més, els va manar: «no us preocupeu ni digueu “què menjarem, què beurem i de què ens vestirem,” com ho fan els gentils, perquè el vostre Pare celestial sap què necessiteu; cerqueu primer el regne de Déu i la seva justícia i la resta us serà donada. No us preocupeu pel dia de demà, que demà ja portarà la seva pròpia preocupació.»⁷³⁸ L'evangelista va escriure moltes coses semblants a aquestes, que demostren una pietat de necis. I això és el que els cristians erròniament consideren la seva perfecta llei, que com

⁷³⁵ Lc 4,25.

⁷³⁶ 1Re 18,1.

⁷³⁷ Lc 6,26-30. Duran omet «falsos» quan parla dels profetes, una prova més que no està citant una traducció del grec, sinó la Vulgata, que diu simplement «secundum haec faciebant prophetis patres eorum.»

⁷³⁸ Mt 6,31-34.

podem veure ni es mereix dir-se «lleï», perquè en guardar-la la societat sofreix. Tot això posa de manifest i deixa clara l'eternitat de la nostra santa Torà, ja que aquests que vénen a cantar les glòries dels seus errors no tenen coneixement, i les paraules de la seva lleï són vanes i buides. Les seves pròpies paraules en fan prou per demostrar l'eternitat de la divina Torà. Després que el dolç cantor d'Israel lloés la perfecció de la Torà, com pot algú trobar mancances a la seva perfecció?

§ 48-57 PERFECCIÓ DE LA TORÀ: COMENTARI AL SALM 19.

[§48] ועתה אפרש המזמור המובר בשבח תורתינו הקדושה, כדי שיהיה סוף דברינו עמם בדברי קדושה. והנה, המשורר הקדים לדבֵר בנמצאות היותר משובחות שבזה המציאות, ומשיגות חלק גדול מחכמת האלהות, והם השמים, אשר המסתכל בהם ומשיג מהותם ושלמות הוייתם, ישיג ענין גדול מכבוד האל ומציאותו ומפעולותיו ומעשה ידיו בזה העולם השפל, שהם בתכלית החכמה והשלמות. וזהו :

[§48] Ara explicaré el salm que parla en lloança de la nostra santa Torà, cosa que conclourà la nostra discussió amb els cristians sobre la sagrada Escripura. El salmista comença parlant de l'existència dels fenòmens més majestuosos d'aquesta existència material, que presenten una part notable de la saviesa divina: els cels. La persona que els contempla i observa la seva essència i perfecció, s'adona del transcendental fet de la glòria de Déu, de la seva existència i de l'obra de les seves mans en aquest humil món. El propòsit dels cels és la saviesa i la perfecció.

[§49] "השמים מספרים כבוד אל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע", ובכל יום ובכל לילה הם מתחדשים מעשה בראשית. והנותן כל עתותיו ויומיו בעיוניות מוסיף שלמות על שלמות, וזהו: "יום ליום יביע אומר, ולילה ללילה יחזה דעת." ואלו הספורים והתנועות אינם בתנועת השפתים ובהרמת קול, אלא השנות שכליות עיוניות. וז"ש: "אין אומר אין דברים, בלי נשמע קולם." ולא נשגיח עתה אם יש אל הגלגלים קולות או לאו, כי כבר דברנו בזה למעלה. וכל המציאות הוא כולל זה הספור כי אין חלק ממנו יותר מיוחד בזה מחלק אחר, כי המציאות כולו הוא איש אחד מעיד על מציאות אל אחד, כמ"ש. וז"ש: "בכל הארץ יצא קום, ובקצה תבל מליהם."

[§49] Està escrit: «els cels contenen la glòria de Déu, i el firmament relata l'obra de les seves mans.» Cada dia i cada nit el cels renoven l'obra de la creació. Aquell qui els atorga llurs hores i dies afegeix perfecció a perfecció, i per això diu: «un dia dona paraula a l'altre dia; una nit a l'altra declara saviesa.» Aquest discurs i aquestes paraules no procedeixen del moviment dels llavis ni d'aixecar la veu, sinó que provenen del seny i de l'intel·lecte: «no hi ha llenguatge ni paraules, ni se sent la seva veu.»⁷³⁹ Ara no pararem esment a la qüestió de si les esferes produeixen so o no, perquè ja n'hem parlat abans.⁷⁴⁰ Tot el món material està implicat en aquesta comunicació; no hi ha cap part de la creació més important que una altra, sinó que tot el món material, com una sola persona, dona testimoni de l'existència del Déu Únic, com hem dit. Això és el que significa el verset: «per tota la terra sortí la seva frase, i les seves paraules fins als confins del món.»⁷⁴¹

והמספר כבוד האל יותר מכולם הוא השמש, כי הוא המאור הגדול, וכולם הם מקבלים ממנו אורה ומכוונים תנועתם אצל תנועתו, כמ"ש בחכמת הגלגלים. ועם היותו הגדול שבכולם, אינו אלא כמשרת

⁷³⁹ SI 19,2-4.

⁷⁴⁰ Part segona cap. 82 i cap. 14. Bona part d'aquest discurs sobre el so i la música de les esferes està traduït i analitzat a FRAU-CORTES, «La corporalitat més subtil» i «Teoria musical i del so.»

⁷⁴¹ SI 19,5.

למלך המספר כבודו, ולזה יוחד בזה השם - ר"ל בשם השמש - כאילו הודיענו בזה השם שאינו אלוה מטענת הקודמים, אלא משמש ומשרת לאל. ונקרא "חמה" כי טבעו לחמם. ונקרא "חרס", כי טבעו לישבר. וזה השם - ר"ל שם השמש - הוא היותר עצמי לו, כי הוא המודיענו גדרו, וכאילו הודיע לנו הכתובים באלו השמות מהו גדר השמש. ותהיה התשובה: משרת לאל יתברך, מחמם ומיבש, וזהו שמש חרס חמה. וז"ש: "לשמש שם אהל בהם", כלומר, השמים שאינם אלא אהל לשמש, והשמש הוא מספר כבוד האל, כי מגדולתו נודעת גדולת בוראו יתברך, כמ"ש בן גבירול ז"ל: מגדולת העבד, גדולת האדון נודעת.

L'element que més adientment proclama la glòria de Déu és el sol, perquè és la lluminària major, totes les altres lluminàries reben la seva llum i es mouen d'acord amb el moviment que el sol regeix, tal com expliquen les lleis de les esferes. Això no obstant, tot i ser la major de totes les lluminàries, el sol no és més que un servent del Rei i n'explica la glòria. Per això el sol rep aquest nom, *xémeix*, a fi d'ensenyar-nos que ell mateix no és un déu, com pensaven els antics, sinó que és un servidor (*meixameix*) i assistent de Déu. També anomenem al sol *hamà*, perquè la seva funció és escalfar (*lehamem*). Igualment rep el nom de *héres*, perquè té la funció d'eixugar, com llegim al Midraix Rabà quan és demana la raó per la qual el sol s'anomena així.⁷⁴² El nom *xémeix* és el més adequat per al sol perquè ens ensenya quins són els seus límits, com si aquests versets es demanessin: quins són els límits del sol? La resposta és que el sol és un servidor de Déu –beneït sigui– que escalfa i eixuga, que és el que volen dir els seus tres noms, *xémeix*, *héres* i *hamà*. Aquest és el significat del verset que diu: «hi ha establert una tenda per al sol,»⁷⁴³ és a dir,

⁷⁴² El raonament és complicat, per la qual cosa Duran evita entrar en aquest tema. El passatge es troba en Bereixit Rabbà 12,12. R. Nahman fa servir el text de Jb 9,7 a fi d'explicar que tot allò que hi ha a la terra i el cel prové de la terra. Essencialment, es tracta d'un joc de paraules entre חרס, 'el sol', i חרש, que designa un 'tros de terrissa'.

⁷⁴³ Sl 19,5.

els cels no són més que una tenda per al sol, i el sol mateix proclama la glòria de Déu, ja que la grandesa del sol ens revela la grandesa del seu Creador, beneït sigui. És el que va escriure Ibn Gabirol –de beneïda memòria–: «de la grandesa del servent, n’aprenem la grandesa del seu Senyor.»⁷⁴⁴

והודיענו המשורר מפעולות השמש המיוחדות לו על שאר הכוכבים והגלגלים, כי הוא סבת הויות המורכבות כולם, כי הוא המכין אותם לקבל הצורות בשמחה, והוא בחריי לתת להם הצורות כגבורתו. על כן דמהו לחתן היוצא מחופתו, המתיחד עם כלתו המוכנת לקבל ההויה ממנו ולגבור שיש בו כח לרוץ אורח, להשלים רצון שולחיו בלי חולשה. וז"ש: "והוא יוצא מחופתו, ישיש כגבור" וכו'. והודיענו עוד המשורר, כי פעולותיו הם כוללות כל המציאות - נגלה ונסתר, וז"ש: "מקצה השמים מוצאו וכו' ואין נסתר מחמתו." כי חומו הוא מתפשט בכל המציאות, אפילו במקומות הנסתרים ממנו, ובסבת חומן המגיע עד עומק הארץ הם יוצאים אידים מהארץ ומתערבים היסודות ומתהוים ההרכבות. כמו שהבאנו כל זה מפרקים הקודמים.

El poeta ens assabenta de les especials accions del sol sobre la resta d'astres i esferes, perquè el sol és la causa de totes les esferes complexes que existeixen. Ell les prepara per a rebre la seva forma amb alegria. Ell els dóna vida amb la seva força.⁷⁴⁵ Per això el sol és comparat a un nuvi que surt del pal·li nupcial per a unir-se a la núvia, que està preparada per a rebre l'existència de part seva. També se'l compara a un heroi, que té força per a córrer el camí a fi de complir la voluntat d'aquell qui l'envia sense feblesa. Per això diu: «com un nuvi que surt del pal·li nupcial, com un heroi.»⁷⁴⁶ El salmista ens diu que les accions del sol impliquen tota l'existència, tant la de les coses visibles com de

⁷⁴⁴ IBN GABIROL, *Selected religious poems*, p. 94. MILLÁS VALLICROSA, *Selomó Ibn Gabirol como poeta*, p.174 (*Kéter malkhut* 16, 195).

⁷⁴⁵ La idea és que el sol dóna llum i forma a la lluna i regeix el moviment dels estels.

⁷⁴⁶ Sl 19,6.

les ocultes. Per això el salm diu: «surt des d'un extrem del cel [...] i res no pot amagar-se del seu escalfor»,⁷⁴⁷ ja que la seva escalfor abasta tota la creació, fins i tot llocs amagats del sol. Pel fet que la seva escalfor assoleix les profunditats de la terra, en surten gasos, es barregen els elements fonamentals i se'n creen composicions, com hem esmentat en capítols anteriors.

[§50] ואחר שהקדים המשורר כל זה, ביאר כי התורה היא יותר שלמה בספור כבוד האל, יותר מהשמים ומהיותר נכבד שבהם, והוא השמש. ולז"א : "תורת ה' תמימה" וכו'. חילק התורה ששה חלקים : תורה ועדות ופקודים ומצוה ויראה ומשפטים. ונתן לכל אחד מהם תואר ופועל, תואר התורה - "תמימה", ופעולתה - "משיבת נפש". ותואר העדות - "נאמנה", ופעולתה - "מחכימת פתי", ותואר הפקודים - "ישרים", ופעולתם - "משמחי לב", ותואר המצוה - "ברה", ופעולתה - "מאירת עינים", ותואר היראה - "טהורה", ופעולתה - "עומדת לעד", ותואר המשפטים - "אמת", ופעולתם - "צדקו יחדיו". ובכולם הזכיר שם האל יתברר הנותנם. ואמר כי אלו התארים ראויים להם יותר מהשמש המתוארת בהם, ופעולתם היא יותר שלמה מפעולות השמש, כי גם אלו הפעולות הם מיוחדות לה.

[§50] Un cop ha fet aquesta introducció, el salmista explica que la Torà és més perfecta que el simple relat de la glòria de Déu, superior als cels i fins i tot superior a l'astre més honorat, el sol. Per això el salm diu: «la Torà de l'Etern és perfecta.»⁷⁴⁸ El salmista divideix la Torà en sis categories: Torà, testimonis, preceptes, manaments, temor de Déu i ordenaments, tot assignant a cadascun un qualificatiu i una funció. El qualificatiu de la Torà és «perfecta» i la seva funció és restaurar l'ànima. El qualificatiu dels testimonis és «fidels» i la seva funció és fer sàvia la persona simple. El qualificatiu dels preceptes és «rectes» i la seva funció és alegrar el cor. El qualificatiu dels manaments és «clars» i la

⁷⁴⁷ Sl 19,7.

⁷⁴⁸ Sl 19,8.

seva funció és il·luminar els ulls. El qualificatiu del temor de Déu és «pur» i la seva funció és durar per sempre. El qualificatiu dels ordenaments és ser «veritat» i la seva funció és ser tots justos.⁷⁴⁹ En totes aquestes atribucions el salmista esmenta el nom del beneït Déu i diu que aquests qualificatius escauen més a les sis categories de la Torà que al propi sol, que també és descrit amb aquests termes. Les funcions de les sis categories són més perfectes que les del sol perquè aquestes funcions són específiques de la Torà.

[§51] והחלק הא' הוא "תורת ה'". הם המצות המורות דרך האדם הנכונה להתקרב אל האל יתברר. והתורה באלו הדברים היא תמימה ושלמה מהשמש, כי אעפ"י שהשמש הוא שלם ואין בו חסרון כמו הלבנה, התורה היא יותר שלמה, כי השמש הוא בעל גוף, וכל גוף הוא בעל חסרון בלי ספק. והתורה היא אלהית, עיון שכלי בלתי צריך אל חומר. ואמנם פעולות התורה הם להשיב הנפש. ובזה היא יותר שלמה בפעולתה מהשמש, כי אע"פ שהשמש היא משיבה נפש החולים בעת הזריחה, כמו שהוא ידוע לרופאים והזכירוהו רז"ל, וכן כתוב: "וזרחו לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה." אבל התורה היא משיבה הנפש השכלית הקיימת לעד, והשמש אינה משיבה אלא הנפש החיונית בעודה קיימת בגוף, כי בסוף ישיגה המות.

[§51] La primera categoria⁷⁵⁰ és «la llei de l'Etern.» Es tracta dels manaments que guien la persona pel camí recte per a acostar-se al beneït Déu. Per raó d'aquests preceptes, la Torà és més íntegra i perfecta que el sol perquè, malgrat que el sol sigui perfecte i no tingui mancances com les de la lluna,⁷⁵¹ la Torà és encara més perfecta perquè el sol té un cos material. No hi ha dubte que tota matèria és mutable. La Torà, en canvi, és divina, és intel·lecte i no necessita matèria. L'acció de la Torà és restaurar l'ànima, cosa en la qual

⁷⁴⁹ SI 19,8-10.

⁷⁵⁰ A continuació Duran dedica un paràgraf explicatiu a cada una de les sis categories en què el salmista divideix la Torà en el SI 19,8-10.

⁷⁵¹ Recordem que la paraula שלם significa 'perfecte', però també 'íntegre, sencer'. A diferència del sol, la lluna té una forma imperfecta: de vegades li'n manca un tros, de vegades desapareix totalment, no sempre és sencera.

és més perfecta que l'acció del sol. És veritat que el sol restaura l'ànima dels malalts a l'alba, com saben els metges i com digueren els savis, de beneïda memòria.⁷⁵² Per això està escrit: «per a vosaltres, que temeu el meu nom, el sol de justícia s'alçarà, amb sanitat a les seves ales.»⁷⁵³ Això no obstant, la Torà restaura l'ànima intel·lectual que roman per sempre, mentre que el sol només restaura l'ànima vital que roman només en tant que el cos aguant, ja que tard o d'hora arriba la mort.

[§52] והחלק הב' הוא "עדות ה'", והם הדברים שאי אפשר לאדם להשיגם בשכלו, ולא בא עליהם מופת שכלי. והתורה העידה עליהם "עדות ה' נאמנה." ואפילו אל הפתאים נותנת התורה חכמה בזה, שהם יודעים מה שלא ידעו חכמי לב. ובזה היא יותר שלמה מהשמש, שהשמש אינה מעידה אלא על הדברים הטבעיים, והתורה היא עדות על דברים יוצאים ממנהגו של עולם, והם עדות יותר נאמנה בספור כבוד האל מציאותו מדברים הטבעיים המעידה עליהם השמש.

[§52] La segona categoria són els «testimonis de l'Etern.» Es tracta de coses que la persona no pot abastar amb el seu intel·lecte ni poden ser assolides per cap procés mental. La Torà declara que els «testimonis de l'Etern són fidels.» La Torà fins i tot dóna enteniment als necis respecte a aquest tema. Sovint els bojos saben coses que els savis de cor no saben. En aquest aspecte, la Torà és més perfecta que el sol, perquè el sol no dóna testimoni més que de les coses naturals, mentre que la Torà dóna testimoni de coses sobrenaturals. Això és un testimoni més fidel que la mera declaració de la glòria i existència de Déu o dels fenòmens naturals que mostra el sol.

⁷⁵² Abodà Zarà 3b-4a; Baba Batra 16b; Xemot Rabbà 15,1; Baba Batra 16b: Raixí a MI 3,20.

⁷⁵³ MI 3,20.

[§53] והחלק הג' הם "פקודי ה'", והם המצוות השכליות, שהם כמו המושכלות הראשונות, שהאדם בטבעו משיג אותם בלא התחלת מופת. והם "ישרים" - מישרים האדם בדרך ישרה להביאו לשמחת הלב, כי מהם ילך דרך ישרה לעיונים שכליים משמחים השכל, שמחה בלתי פוסקת. והם בזה יותר שלמים מהשמש, כי אע"פ שדרכו ישרה, היום לצפון ולדרום, כמ"ש בתכונה הגלגלים, השמש משמח הלב ביום ולא בלילה, והפקודים משמחים הלב לעולם, יום ולילה לא ישבותו.

[§53] La tercera categoria són «els preceptes de l'Etern,» que són els manaments intel·ligibles. Són com els preceptes lògics d'abans, que l'home pot abastar amb la intel·ligència, sense necessitat de tenir-ne prova. Són rectes i porten la persona pel camí recte que condueix a la felicitat, perquè d'aquests preceptes en surt un camí que porta als estudis intel·lectuals, que donen goig a la ment, alegria ininterrompuda. En aquest aspecte, els preceptes són més perfectes que el sol. Malgrat que el camí del sol és més recte que el de la resta d'estels ⁷⁵⁴ perquè es desvia darrere de l'esfera dels estels, amb tot i això es desvia del curs normal, de nord a sud, com bé expliquen les lleis de l'astronomia. A més, el sol alegra el cor de dia, però no de nit, mentre que els preceptes alegren el cor sempre, «dia i nit no cessaran.»⁷⁵⁵

[§54] והחלק הד' הוא "מצות ה'", והם מצוות עשה. ובכללם יש טעם נכון, על כן אמר שהיא "ברה" ואין בה עכירות. ומרוב בהירותה וזהירותה היא "מאירת עינים", כאדם שהיה בחשך וזרחה עליו השמש. ובה היא יותר שלמה מהשמש, כי השמש היא מאירת עינים והיא ברה, שאינה כלבנה שיש לה שחרות אין בה אור מעצמה. והמצוה היא יותר שלמה בזה, כי אם השמש היא ברה ויסתירוה העננים, אז אינה מאירה העינים, גם לא בלילה, והמצוה ברה לעולם ומאירת עינים בכל שעה. גם השמש מאיר עינים הגופיים, המצוה מאירה עיני השכל להתקרב אל האל יתברך.

⁷⁵⁴ El Bodleian inclou tota aquesta explicació, considerablement abreujada en l'edició prínceps i en el manuscrit de París. Afegim el text entre claudàtors en la versió hebrea.

⁷⁵⁵ Gn 8,22.

[§54] La quarta categoria són «els manaments de l'Etern,» que són els preceptes positius.⁷⁵⁶ Tots tenen raó de ser i per això el salmista diu que són «clars,» sense turbulència. Gràcies a la seva claredat i cura «il·luminen els ulls,» com si la persona estigués a les fosques i de sobte l'il·luminés el sol. En aquest aspecte, els manaments són més perfectes que el sol. El sol il·lumina els ulls i també és clar, no com la lluna que té parts fosques i no té llum pròpia. Els preceptes són més perfectes perquè, encara que el sol sigui pur, si ens tapem els ulls, el sol no els il·lumina. Tampoc ens il·lumina de nit. Els manaments, emperò, sempre són clars i il·luminen els ulls a tota hora. A més, el sol il·lumina els ulls físics, mentre que els preceptes il·luminen els ulls de l'intel·lecte, a fi d'acostar-nos a Déu, beneït sigui.

[§55] והחלק הה' "יראת ה'", והם מצות לא תעשה, המטהרים הגוף מהתגאל בדברים המגונים המלכלכים הנפש. ולזה היא "עומדת לעד", וקיימת הנזהר מהם לעד. והמתגאל ובלתי נזהר בהם הוא נכרת ונאבד. ובזה יותר שלמה מהשמש, כי אע"פ שהשמש טהורה לפעמים תקדר וגם כי השמש אינה עומדת לעד] כי אינה מורכבת יהי סבת הפסדה, אבל השמש אינה מעמדת לעד ההויות, כי דור הולך ודור בא. יראת ה' טהורה עומדת לעד ומעמדת לעולם.

[§55] La cinquena categoria⁷⁵⁷ és el temor de Déu. Es tracta dels manaments negatius, que purifiquen el cos i eviten exposar-lo a la contaminació de coses que embruten l'ànima. Per això diu que el temor de Déu «dura per sempre» i manté per sempre a la

⁷⁵⁶ És a dir, els manaments que ens ordenen fer certes coses, per oposició als negatius, que ens prohibeixen fer determinades coses.

⁷⁵⁷ Un cop més, la descripció d'aquesta cinquena categoria de la Torà és força més llarga en el Bodleian que en la prínceps i en el manuscrit de París. En el paràgraf hebreu hem posat entre claudators les frases que només figuren en el Bodleian 151.

persona que fa esment als manaments. En canvi, la persona que s'impurifica i no té cura de complir-los és extirpada i destruïda. En aquest aspecte, el temor de Déu és més perfecte que el sol perquè, malgrat que el sol sigui pur, de vegades s'obscura. A més, el sol no dura per sempre, perquè és compost i, per aquesta raó, va degenerant. El sol no manté els éssers vius per sempre perquè generacions vénen i generacions se'n, mentre que el temor de Déu és pur, roman per sempre més i ens sustenta per sempre.

[§56] והחלק הו' משפטי ה', " והם המשפטים הנגזרים בתורה על הממונות והנפשות, וכולם "אמת", כי יצאו מאל אמת. והמכוון מהדינים הנופלים בין בני אדם, הוא לשפוט ביניהם באמת ו"צדקו יחדו", כי אע"פ שכל אחד מהטוענים חושב שהאמת אתו - כשישמעו הדין ישמעו ויאמרו אמת, והמתחייבים ישמעו ויאמרו : אך שקר נחלנו, כי זהו מטבע האמת, שחלק עליו על כרחו יאמר אמן. בדרש "וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום" - החייב כמו הזכאי. ואף בדיני נפשות, הקרובים באים ודורשים בשלום הדיינים. והשמש, אע"פ שמשפטיה ברוב אמת, לפעמים יכזבו משפטיה מפני בחירת האדם, או מפני שאר המערכות המנגדות משפטים, כמו שידוע לחכמי המשפטים, או מפני רצון האל יתברך המפר אותות בדים וקוסמים יהולל, וכמ"ש ישעיה: "יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים וכו' הנה יהיו כקש" וכו'.

La sisena categoria són els ordenaments decretats en la Torà respecte a assumptes de diners i persones. Són tots «veritat» perquè procedeixen del Déu de la veritat. La persona destinada a jutjar casos que ocorren entre persones ha de jutjar en veritat. «Tots són justos», perquè malgrat que tothom i pensa que la veritat està de part seva, quan escolti el veredicté li diran «és cert», i els culpables ho acceptaran i diran «els nostres pares només han heretat mentides.»⁷⁵⁸ Aquesta és la natura de la veritat, que la persona que s'hi oposa acaba dient «amén» a contracor. Llegim en el midraix: «i també tot aquest poble se'n

⁷⁵⁸ Jf 16,19.

tornarà al seu lloc en pau —tant els culpables com els innocents.»⁷⁵⁹ Fins i tot en veredictes de pena capital, els parents van a saludar els jutges. Pel que fa al sol, malgrat la majoria dels seus dictàmens són vertaders, de vegades són alterats per raó de l'elecció de la humanitat, o per raó de la disposició d'astres que van contra les lleis del sol, o per causa de la voluntat de Déu, que anul·là els prodigis dels màgics, com va escriure Issaïes: «que s'aixequin a ajudar-te els astròlegs [...] que seran com palla.»⁷⁶⁰

[§57] ואחר שהשלים המשורר שלמות התורה הנותנת חיי העה"ב, הוסיף לומר כי גם תענוג גופני יש בה, וז"ש: "הנחמדים מזהב וכו' ומתוקים" וכו'. כי בה ישיג אדם כבוד גופני יותר מהעושר והכבוד, ותענוג גופני יותר מהדבש. והעיד המשורר על עצמו, כי הוא נזהר בכל חלקיהם כו' הנזכר, כי ידע שבשמרו אותם יש לו בהם שכר רב באחרית, כמו העקב שהוא בסוף הגוף, וזהו אחר המות בעה"ב. והתפלל לאל יתברך שיצילהו משגיאות ומנסתרות, וכשלא ימשלו בו אז יהיה תמים וינקה מפשע רב. והתפלל שיהיו לרצון אמרי פיו והגיון לבו, מרוב חפצו הזה. וז"ש: "גם עבדך נזהר בהם וכו' שגיאות מי יבין וכו' גם מזדים וכו' יהיו לרצון" וכו'. ודי בזה במה שכתבנו לחסום פי הנוצרים בסתירת תורתנו השלמה, כי שלמותה יורה על נצחיותה, שהוא המכוון לבאר במקום הזה, כי הדבר השלם הוא הנצחי הקיים.

[§57] Después de concloure sobre la perfecció de la Torà, que atorga vida en el món futur, el salmista afegeix que en la Torà també hi ha plaer físic, i per això diu: «son més desitjables que l'or, més que or refinat, i més dolces.»⁷⁶¹ Amb la Torà, la persona assoleix honor, que és millor que riquesa i glòria. El seu cos obtindrà més plaer que si mengés mel. El salmista dona testimoni sobre si mateix, perquè ell tenia cura de totes sis categories esmentades perquè sabia que si les guardava obtindria una recompensa al final,

⁷⁵⁹ Ex 18,23; Sanhedrín 7a; Yalkut Ximoní Xemot 21.

⁷⁶⁰ Is 47,13.

⁷⁶¹ Sl 19,11.

un cop malmès el seu cos, després de la mort, en el món futur. I pregava al beneït Déu que el salvés d'«errors i faltes ocultes», perquè quan aquests no el dominessin «seria sense falta, net d'una gran transgressió.» Tan fort era el seu anhel que pregava que les paraules de la seva boca i les meditacions del seu cor fossin acceptades per Déu. Per això diu: «el teu servent és advertit per ells.»⁷⁶² Amb això n'hi ha prou per tancar la boca als cristians que refuten la nostra perfecta Torà, perquè aquesta perfecció revela la seva eternitat. És el que preteníem deixar clar en aquesta ocasió, perquè les coses perfectes són durables i eternes.

POLÈMICA ANTISLÀMICA

§ 58 PRESENTACIÓ DE LA FE MUSULMANA. ARGUMENTS PRINCIPALS A REFUTAR.

[§58] ונדבר עתה במה שאפשר לדבר על הישמעאלים הטוענים ג"כ בסתירת תורתנו, עם הודאתם שהיא מן השמים, אלא שהומרה באלקראן אמונת מניח הנימוס. ע"כ אמר להם בפירוש, שהוא שלוח להם בתורה חדשה, מבטלת שאר התורות, האמין אמונה שלמה בנבואת משה רבנו ע"ה, ושהתורה ניתנה על-ידו מן השמים באמונתנו ואמונת הנוצרים. והאמין בכל נביאי בני ישראל שהם נביאי הצדק, ושהם הובדלו משאר האומות בחול הנבואה בהם, ושלא היה בכל שאר האומות נביא אלא הוא, שהיה מבני קדר בן ישמעאל, ואיוב מהרומיים, ואבליס מהשדים. וגם האמין כי יש"ו הנוצרי היה מנביאי בני ישראל, ונתהוה בבטן מרים אמו בזולת זכר. וזה, כי לפי שאדה"ר נתהוה בלא זכר ונקבה, וחיה בזכר בלא נקבה, ובני אדם כולם בזכר ונקבה, חוייב שיתהוה אחד בנקבה בלא זכר, וזה היה יש"ו. קראוהו עיס"ה בן מרים, כי רוח הקדש נכנס בבטנה ונתגשם שם ונולד פְּהִלָּד אדם. ונתגדל עם בני ישראל. וקורים אותו "רוח אלהים" ו"משיח", ושעשה אותות ומופתים בהחיות מתים ורפואות מצורעים,

⁷⁶² Les frases precedents són una paràfrasi quasi literal del SI 19,12-15.

כאשר מיחסים לו הנוצרים. והאמין כי ה"און גליון" שקורים לו אינגיל הוא מן השמים. והאמין בנבואת תלמידיו בעלי ה"און גליון". אמנם, מה שטוענים הנוצרים על ישראל כי הם הרגוהו וישראל הודו להם בזה, הוא מכחיש כל זה, כי מעולם לא נמסר ביד אדם ולא נהרג, אלא דמיון היה, כי אחד הרגו ונדמה להם כיש"ו. זהו הנחתם בזה.

[§58] Ara, en la mesura que puguem, parlarem dels musulmans,⁷⁶³ que també proclamen que la nostra Torà —tot i reconèixer que ve del cel— ha caducat i ha estat substituïda per l'Alcorà, l'escriptura portada pel fundador d'aquesta religió.⁷⁶⁴ Aquest els va dir explícitament que era un profeta enviat amb una nova llei que invalidava la resta de lleis. Ell creia, amb fe completa, en la profecia del nostre mestre Moisès⁷⁶⁵ —que la pau sigui amb ell— i que, per la seva mà, la Torà havia vingut del cel, tal com creiem nosaltres i tal com creuen els cristians. També creia que tots els profetes israelites eren veritables, ben diferents dels de la resta de nacions perquè la profecia reposava en ells. Igualment, creia que en la resta de nacions no hi havia un profeta com ell mateix, Mahoma, descendent de Kedar, fill d'Ismael, ja que Job descendia dels romans i Iblis dels Xedim.⁷⁶⁶ També creia que Jesús de Natzaret era un dels profetes jueus, concebut al ventre de Maria sense la intervenció d'un mascle,⁷⁶⁷ ja que Adam també fou concebut sense intervenció d'home o dona. Eva fou creada amb l'ajuda d'un mascle, però sense intervenció d'una femella.

⁷⁶³ El terme que fa servir Duran és «ismaelites,» però hem decidit traduir-lo com a «musulmans» perquè clarament s'està referint a la comunitat de fe i no a un grup nacional o racial. L'edició de Constantinoble s'acaba aquí. La de Steinschneider comença en aquest punt.

⁷⁶⁴ Senyalem el fet que Duran sovint anomena Mahoma מניה נימוס. Pot tractar-se d'un qualificatiu despectiu o irònic.

⁷⁶⁵ Q.3,78; 2,92; 28,30. Farem servir la manera de citar que trobem a la traducció catalana de DE EPALZA.

⁷⁶⁶ De fet, l'islam diu que Job descendia d'Abraham. Això no obstant, Ibn Kathir i Ibn Ishaq ens diuen que Job era «un home de Rum,» cosa que explicaria la connexió que Duran fa amb els romans. Iblis és la figura del temptador, creat per Al·là a partir del foc. També és anomenat *Shayṭan* (إبليس), i això podria explicar la relació que fa Duran amb els שדים, 'dimonis' ja esmentats en Dt 32,17 i Sl 106,37. Noteu que el nom de Mahoma està totalment absent del llibre. Només l'afegim en la traducció per raons de claredat.

⁷⁶⁷ Q.61,6; 21,91; 66,12.

Tots els fills d'Adam són concebuts per un home i una dona. Per tant, d'acord amb Mahoma, calia que algú fos concebut per una dona sense home, i aquest va ser Jesús, que ells anomenen Issa fill de Míriam. L'esperit sant va entrar en el seu ventre i allà s'encarnà i nasqué com qualsevol altre home, i va créixer entre els jueus.⁷⁶⁸ Els musulmans l'anomenen «esperit de Déu» i «messies.» Diuen que va fer miracles i meravelles, ressuscità els morts i guarí els leprosos, coses que també li atribueixen els cristians. Mahoma creia que l'evangeli —que ells anomenen *ingil*— prové del cel i creia en la profecia dels deixebles de Jesús que escrigueren els evangelis.⁷⁶⁹ Com sabem, els cristians proclamen que els jueus varen matar Jesús, i que per tant són responsables de la seva mort. Mahoma nega tot això, perquè Jesús no fou mai lliurat a ningú ni executat. Es tractava d'algú que li semblava, al qual mataren, i llavors la gent va pensar que era Jesús. Aquesta és l'opinió dels musulmans al respecte.⁷⁷⁰

§ 59-61 LES DIVERGÈNCIES ENTRE TORÀ I ALCORÀ NO ES DEUEN A CAP MANIPULACIÓ QUE HAGIN FET ELS JUEUS. ANACRONISMES I INCONGRUÈNCIES DE L'ALCORÀ. ELS SEUS ENSENYAMENTS IL·LÒGICS I ABSURDS.

[§59] ואחר שהודו בנבואת יש"ו והתהוותו מבלי זכר, וכפרו המסרו ביד ישראל, וכל זה נודע ומפורסם אלינו שאינו כן. תספיק תשובתנו על הישמעאלים להיות תשובה עליהם אחר שזה הוא משורש אמונתם, וכ"ש בהנחתם הכחשה מה שאנחנו מודים זה לזה מהמסרו בידינו ותלייתו. ועוד, הוא קראו "משיח", ואין המשיח בא אלא להושיע הגופות כדעתינו או להושיע הנפשות כדעת הנוצרים, והם אינם מודים לנוצרים בזה, כי ח"ו שיהיו הנביאים בגיהנם. ולהושיע הגופות לא בא, א"כ אין זה "משיח." ודי בזה תשובה עליהם. ושליחותו היתה לבטלה, כי היהודים לא קבלוהו

⁷⁶⁸ Q.19,20; 16,104.

⁷⁶⁹ Q.5,110; 3,65; 4,157.

⁷⁷⁰ Q.4,157.

והנוצרים אינם עובדים אלא התלוי, ואינו יש"ו לפי דעתם. אבל עוד יש לנו תשובות מיוחדות, כמו שאזכיר: הא', מפני שהם אומרים דברים סותרים התורה והשכל. והב', שאין להם מופת, לא בנבואתו ולא בספרו שהוא מן השמים. הג', שמעצמו נראה שאינו מן השמים, שנתבלבלו הדעות בהבנתו, ואין זה דרך ספר אלהי. והד', שבאו בו דעות סותרות העיון השכלי. הה', שהוא חיבור מבולבל, אין לו ידים ורגלים.

[§59] Els musulmans accepten la profecia de Jesús i la creença que fos concebut sense mascle, però neguen que fos lliurat en mans d'Israel. Per a nosaltres, és perfectament conegut que tot això no és cert. La resposta que hem donat als cristians és suficient per a respondre als musulmans, atès que l'arrel de les seves creences, especialment la seva negació sobre el lliurament i crucifixió de Jesús, és contrària a allò que acceptem entre nosaltres. A més, l'anomenen «messies»⁷⁷¹ i, d'acord amb la nostra fe, el messies només ve a salvar els cossos,⁷⁷² o bé a salvar les ànimes d'acord amb la fe dels cristians. Els musulmans no accepten aquesta doctrina cristiana, perquè de cap manera els profetes podrien anar a l'infern [com creuen els cristians]. És clar que Jesús no va venir a salvar els cossos de la gent, o sigui que no està qualificat com a messies. N'hi ha prou amb la resposta que hem donat als cristians. Per als musulmans, la missió d'aquest enviat fou en va, perquè els jueus no el varen acceptar i els cristians només adoren a l'home crucificat que, d'acord amb la seva religió, no és l'autèntic Jesús. Tot i així, podem donar respostes específiques per als musulmans, com ara diré. La primera és que ells diuen coses que contradiuen la Torà i la lògica. La segona, és que no tenen cap prova que Mahoma fos un enviat del cel, ni en la seva profecia ni en el seu relat. La tercera és que per si mateix es veu que l'Alcorà no ve del cel perquè les idees i interpretacions són confuses, i això no

⁷⁷¹ Q.3,45.

⁷⁷² El messies jueu efectua un alliberament físic i real, no la salvació de l'ànima.

escau a un llibre d'origen diví. La quarta, que el llibre conté creences que contradiuen tota lògica. La cinquena, que es tracta d'un llibre embullat, sense cap ni peus.

[§60] ואתחיל לבאר זה, והמעין בדברי ימצא כל אלו החמשה טענות אמת, ועם שהם מעורכות זו בזו, כי כן יתחייב לפי ערוב ספרם. מהם מה שאומרים דברים כנגד התורה המפורסמת מספורי הקדמונים, כי אדה"ר היו ימיו אלף וגי שנה, ונח חיה אלף ות"ר שנה, ונמרוד היה בן כנען, ואינו כי אם בן כוש וכוש אינו כנען. ולוט הוא נביא ולא בא על בנותיו. ועושים בזה הקדמה כוללת, כי אנחנו החלפנו התורה, וזה מפורסם ביטולו, כי קודם אמונתם היתה התורה מפורסמת בכל העולם, יהודים ונוצרים וכל שאר אומות. ואפילו בין חטף קמץ לחולם אין בינינו שינוי.

[§60] Començaré la meva explicació. Qualsevol que reflexioni sobre les meves paraules descobrirà que aquestes cinc declaracions són totes certes i que, si semblen contradir-se una amb l'altra, això és d'esperar, pel fet que el seu llibre és confús. Entre les coses que afirmen en contra del que diu la Torà, moltes deriven d'antigues llegendes. Diuen que Adam tenia mil cinquanta anys,⁷⁷³ que Noé tenia mil sis-cents anys d'edat;⁷⁷⁴ que Nimrod era fill de Canaan, mentre que sabem que era fill de Cuix, fill de Cam, i Cuix no és Canaan.⁷⁷⁵ Afirmen que Lot era un profeta, i que no va tenir relacions sexuals amb les seves filles.⁷⁷⁶ Amb tot això organitzen una introducció general que diu que nosaltres els jueus hem alterat la Torà. La refutació d'aquesta declaració és ben coneguda, perquè abans que existís la religió dels musulmans la Torà ja era coneguda arreu del món, entre

⁷⁷³ Gn 5,5 diu que va morir als 930.

⁷⁷⁴ Q.29,14. Segons aquest passatge, Noé tenia 950 anys quan va ocórrer el diluvi. Gn 9,28-29 diu que Noé visqué 350 anys després del diluvi i morí als 950.

⁷⁷⁵ En la Bíblia, Cuix i Canaan són germans. Gn 10,6.

⁷⁷⁶ Q.37,133; 7,80.

els jueus, els cristians i la resta de nacions, fins al punt que entre nosaltres no hi ha ni un *hatef kamats* ni un *holam* de diferència.⁷⁷⁷

וגם כתוב כי יש ביד יהודים תורה ובה דיני האל, ואם החלפנו אותה לא היה אומר כן. ואחריו לא הוחלפה, כי כבר היתה ביד היהודים ונוצרים השונאים זה את זה, ואיך נפלה הסכמה בזה לשתי אומות שונאות זא"ז מפוזרות בכל העולם. והם אומרים כי זכריה הנביא שהרגו ישראל הוא זכריה בן יברכיהו, ואין זה אמת, אלא זכריה בן יהוידע. והם אומרים כי המן היה בימי משה, וכתוב בספרם: ויאמר המן לקרון' הוא קרח.

També hi ha escrit a l'Alcorà que els jueus posseeixen una Torà i que conté les lleis de Déu. Si els jueus l'han alterada, no ho diu. Després de Mahoma no ha estat canviada tampoc, perquè tant els jueus com els cristians ja la tenien en el seu poder, i s'odien l'un a l'altre, o sigui que com podrien posar-s'hi d'acord aquests dos pobles enemistats i estesos per tot el món?⁷⁷⁸ També diuen que el profeta Zacaries va ser mort pels jueus i es deia Zacaries fill de Berequies, cosa que no és veritat, perquè Zacaries era fill de Jehoiadà.⁷⁷⁹ Diuen que Haman va viure en temps de Moisès, i en el seu llibre hi ha escrit: «Moisès digué a Qarun,» que és Corè.⁷⁸⁰

והם אומרים, כי יש"ו היה בן מרים בת עמרם אחות אהרן, וכל המונם מאמינים כן, כמ"ש בספרם כי אהרן אחי מרע"ה היה אחי מרים אם יש"ו. ואתה רואה מה יש בזה מהכזב, כי יותר מאלף שנים היה

⁷⁷⁷ Aquestes dues vocals hebrees sonen igual, tot i que obeeixen a diferents etimologies i regles gramaticals. Tot i així, diu Duran, aquest mínim potencial punt de dissensió no es dona. Si la Torà, com diuen els musulmans, hagués estat alterada, com és que, arreu, el text és el mateix, fins al més petit detall? El mateix argument es troba a la carta als jueus del Iemen de Maimònides: « ואפילו בין קמץ חטף לשורק לא נמצא בה שום » . חלוף »

⁷⁷⁸ Q.3,2-3. Més tard, en Q.3,72-78, Mahoma acusa certa «gent de l'escriptura» de modificar les Escripures «en les seves llengües.» És probable que Duran hagi entès que aquesta al·lusió només es referia als cristians.

⁷⁷⁹ 2Cr 24,20-22.

⁷⁸⁰ Q.40,24; 29,39.

ביניהם. וכשראו זה פקחיהם תקנו כי זה אהרן אינו אחי משה אלא שאחר כן היו מתברכים באהרן והיו קורין בניהם על שמו. וזהו אצלם אחד מסודות אמונתם, מוסריס אותו ליחידין. והס תמהים ממנו: איך הוא - דבר זה - פשוט אצלנו. אבל המונס אינס אומרים כן, אלא כמ"ש בפשט כתביהן. וגם אינו מתוקן כי שם כתוב: מרים בת עמרם. ועמרם הוא אבי אהרן ע"ה.

Igualment, els musulmans diuen que Jesús era fill de Míriam, la filla d'Amram i germana d'Aharon,⁷⁸¹ i tots s'ho creuen perquè està escrit en el seu llibre sagrat. És mentida que Aharon, germà del nostre mestre Moisès, de beneïda memòria, fos germà també de Maria, la mare de Jesús. Ja veieu quina gran falsedat, perquè entre totes dues Maries hi hagué més de mil anys. Quan els seus savis se n'adonaren, d'aquest problema, intentaren arreglar-ho dient que aquest Aharon no era el germà de Moisès sinó que els jueus beneïen mitjançant Aharon i anomenaven els seus fills en el seu nom. Per a ells, aquest és un dels misteris de la seva fe i només el transmeten a uns quants escollits. Ells s'admiren de com aquest tema a nosaltres ens sembla una cosa ben simple, mentre que les seves masses ho accepten literalment, d'acord al sentit planer del seu llibre sagrat. Ni tan sols ho han corregit en l'Alcorà, perquè hi ha escrit: «Maria filla d'Amram,» i Amram era el pare d'Aharon, la pau sigui amb ell.⁷⁸²

ואומרים כי השליח הרמוז היה רוכב על גמל ושרתה עליו נבואה והגיע הגמל לארץ מרוב כבדות. והוצרכו פקחיהם לתקן זה, כי נפשו דבקה ברוחניים ונשאר גופו בלא נפש, ועל-זה הכביד. ואילו היה מת לא היה מגיע כבדותו להפיל הגמל לארץ. ואמר להם כי חלום, אחד מארבעים וששה בנבואה. וזה כיוון חשבון נאמר בדקדוקו. ואם חז"ל אמרו: חלום אחד מששים בנבואה. הוא מספר שלם להגיון,

⁷⁸¹ Q.19,28.

⁷⁸² Q.66,12.

כמ"ש: דבש אחד מששים במן, ודומה לאלו, לומר שהם תחת סוג אחד מתחלפים בפחות ויתר, לקחו חשבון אחד שלם לא על-צד הדקדוק.

Diuen que Mahoma, l'esmentat enviat, cavalcava en un camell i que, quan va descendir sobre ell la profecia, el camell va caure a terra per raó del gran pes. Els seus savis es veieren obligats a arreglar això tot dient que la seva ànima estava tan unida a les coses espirituals que el seu cos es va quedar sense ànima, i per això es feu tan pesat; però si realment s'hagués mort, el seu pes no hauria fet que el camell caigués al terra. Mahoma els va dir que un somni equival a una quaranta-sisena part d'una profecia. Sembla una quantitat massa acurada. Quan els nostres savis, de beneïda memòria, digueren que un somni és la seixantena part d'una profecia, es tractava d'un número rodó imaginari, com quan digueren que la [dolçor de la] mel equivalia a una seixantena part del manà, o coses semblants. És una manera de dir que ambdues coses cauen en la mateixa categoria més o menys, i per tant agafaren una quantitat rodona simbòlica, que no pretenia ser acurada.⁷⁸³

והם מאמינים כי האשה אפשר לה ללדת אחר ז' שנים להריונה, ואנחנו לא ניתן בזה אלא שנה אחת כבהמה נסה. וזה ג"כ דרך זרות, ואמרו: רבה תוספאה עבד עובדא באשה שהלך בעלה למדינת הים עד תריסר ירחי שתא. והם אומרים כי הולד ישן בבטנה זה הזמן, והאשה שמתאלמנת נאמנת לומר שהיא מעוברת, וממתינין לה עד ז' שנים. ואם ילדה, מפיסין הולד לנחלת בעלה שנתאלמנה ממנו.

⁷⁸³ Berakhot 57b.

També creuen que una dona pot donar a llum després de set anys d'embaràs. Nosaltres, com a màxim, parlariem d'un any d'embaràs, en el cas de les bèsties més grosses,⁷⁸⁴ tot i que cal esmentar allò que Rabà Tosfaà dictaminà en el cas d'una dona el marit del qual fugí a ultramar i hi romangué dotze mesos.⁷⁸⁵ Els musulmans, però, diuen que el fetus pot estar adormit en el ventre tot aquest temps. Varen creure la dona que havia enviduat i que deia que estava embarassada, i li donaren fins a set anys de temps.⁷⁸⁶ Si una dona així dóna a llum, el nadó pren part en l'herència de l'home del qual ella va enviduar.

וזה אצלם ענין פשוט, לא יספקו בו כלל, ועושים בו מעשה. והאשה שהלך בעלה למרחוק וישוב לאחר ז' שנים וימצא אשתו מעוברת, לא יספק בזה שלא יהיה בנו, כי ישן היה וניעור. ואתה רואה בזה כמה הוא רחוק מהאמת אצל כל האומות היום ואשר היו קודם לזה המעוז. וכבר העידו כי נולד אחד אחר שצמחו לו השיניים בבטן אמו. ואני לא ראיתי בספרי חכמיהם אלא שיצא בשער, בזקנו. ואני העידו לי נשים שאשה אחד ילדה לתשעה חדשים והיו לולד שתי שיניים. וא"כ אין מהשיניים ראייה שישן העובר במעיה, ואפשר שזנתה תוך תשעה חודשים, כמו עשו שנולד באדרת שיער.

Per als musulmans, és un assumpte ben simple i no en tenen cap dubte, donant-ho per fet. Si el marit d'una dona se'n va fora i triga set anys a tornar, i aleshores troba la dona embarassada, no té cap dubte que el fill és seu, perquè el fetus estava adormit i ara ha despertat. Ja veus fins a quin punt aquest home arrogant s'allunya de la veritat acceptada

⁷⁸⁴ El període de gestació dels elefants és de 640, i els dels camells de 406. D'acord amb Q.46,15, l'embaràs i lactància duren trenta mesos. Això no obstant, historiadors islàmics contenen que una de les vídues de Mahoma tingué un fill del profeta al cap de set anys. Això impulsà els escriptors de la Xaria a formular l'anomenada provisió del fetus dorment, que estén el període de gestació a set anys. Vegeu NATAN, *Moon-o-theism: Religion of a War and Moon God Prophet*, vol. 2, p. 240.

⁷⁸⁵ Yebamot 80b. En aquest cas, Rabà admet la possibilitat que el naixement es retardés fins a dotze mesos.

⁷⁸⁶ La mínima i màxima duració de l'embaràs és un assumpte legal molt important en la llei islàmica, particularment quan es parla d'herències o a l'hora de condemnar algú per adulteri. Per a Shaham, els exageradament llargs períodes tenen per finalitat fer més difícil que una dona sigui condemnada per adúltera. El període mínim és de sis mesos lunars, però el màxim varia des dels dos anys lunars (d'acord amb els Hanafis) fins als cinc anys lunars dels Malikis. Vegeu SHAHAM, *Expert Witness*, p.155.

pertot arreu ara i abans que sorgís aquest imperi. N'hi ha que asseguruen que va néixer un nen que ja havia tret dents al ventre de sa mare. L'única cosa que he vist en els llibres dels savis és que el nadó neixi amb pèl a la barbata. Unes dones m'asseguraren que certa dona va donar a llum al cap de nou mesos però el nen tenia dues dents, i per això s'imaginaven que el fetus havia dormit al ventre durant molt de temps. Ara, és possible que això hagués passat en el període de nou mesos, igual que Esaú va néixer tot cobert de pèl.⁷⁸⁷

והם אומרים כי מה שהנולד לשמונה חדשים אינו ולד של קיימא, הוא מפני שישׁו הנוצרי נולד לשמונה חודשים, וגזר על כל הנולדים לשמונה חדשים שלא יתקיימו. והנה הנוצרי שחקרו כמה עמד בבטן אמו אומר כי בכׁיה לחודש מרסו נתעברה ובכׁיה לחודש דיזימרי נולד. והם תשעה חודשים. ואם תשאל להם: קודם ישׁו היו מתקיימים הנולדים לשמונה חודשים או לא? לא ימצאו מענה. וכבר נתחברו ספרים קודם לידת ישׁו, ונמצא בהם זה הענין כי הנולד לשמונה אינו מתקיים כנולדים לשבעה ולתשעה. מהם ספרינו האמיתיים, ומהם ספרי היונים, כי אבוקרט שהיה בימי מרדכי הקודם לישׁו השתדל לתת שעם לזה. וכן ארסטו, וכן כתבו משמם חכמי דתם כמו ׳ן סינא ו׳ן רשד.

Els musulmans diuen que el fet que un nen que neix als vuit mesos no sobrevisqui es deu al fet que Jesús de Natzaret va néixer als vuit mesos i decretà que cap vuitmesó no pot sobreviure. Un cristià va investigar quant de temps havia estat Jesús al ventre de la seva mare: fou concebut el 25 de març i nasqué el 25 de desembre.⁷⁸⁸ Això fa nou mesos. Si demaneu als musulmans si abans de Jesús els vuitmesons sobreviuen o no, no sabran pas què dir. Ja abans de Jesús es varen escriure llibres que deien que un nadó nascut als vuit

⁷⁸⁷ Gn 25, 25.

⁷⁸⁸ Comparant l'edició crítica de MURCIANO (p. 228) amb la de Ha-Ktav (DURAN, *Maguén avot*, p. 228) les grafies dels mesos són מרסו / מארסו i דיזימרי / דזימרי. Malauradament, un cop més l'edició crítica no registra aquestes ni altres variacions dels manlleus lèxics. És probable que es tracti de formes en ladino o de formes catalanes espanyolitzades. Respecte a la identitat d'aquest «cristià», tot són conjectures. Cal esmentar que en un nombre important de manuscrits la frase es troba en plural.

mesos no podia sobreviure com un de set o un de nou. Entre aquests es troben els nostres llibres veritables⁷⁸⁹ i també certs llibres grecs com Hipòcrates, que visqué a l'època de Mardoqueu, molt abans de Jesús, i intentà donar una explicació d'aquest fenomen. Igualment Aristòtil i altres savis de la seva religió com Avicenna i Averrois escriviren el mateix en nom dels autors grecs.⁷⁹⁰

[§61] והם אומרים כי המלאכים הם מתים. והם חולקים על הפלוסופים שאומרים: בגדר האדם שהוא מְדַבֵּר חי מת' להבדילו מהם שהם חיים מדברים בלתי מתים. והם אומרים כי המלאכים מתים, ושואלים: א"כ, מלאך המות מי ימיתנו? ומשרש אמונתם כי השדים הם עובדים האל כמו האדם, וגם להם ניתנה תורתם. ויש להם ספורים בענין השדים: בתחלת הבריאה אמר אלהים למלאכים: עבדוני, כי אני האלוה. וע"ז השליכן האל מן השמים. וכל אלו הדברים רחוקים מהאמת, ומחזיקים בהם לשורש אמונתם.

[§61] També diuen els musulmans que els àngels poden morir, i en això es diferencien dels filòsofs, que diuen que la diferència entre l'home i els àngels és que l'home parla, viu i mor, mentre que els àngels viuen, parlen, però no moren. Els musulmans diuen que els àngels sí que poden morir, i es demanen qui matarà l'àngel de la mort.⁷⁹¹ Una de les doctrines troncales de la seva religió és que els dimonis serveixen Déu com els homes, i que també varen rebre una llei particular. Els musulmans tenen altres llegendes respecte als dimonis: al principi de la creació Déu va dir als àngels: «serviu-me, perquè jo sóc

⁷⁸⁹ Per exemple, vegeu Xabbat 130a.

⁷⁹⁰ Amb el *caveat* esmentat respecte a la poca cura que té l'edició crítica respecte als manlleus, les grafies d'Hipòcrates i Aristòtil sorprenen (אבקרט / ארסטו). És possible que la sonorització de la *bet* d'Hipòcrates mostri que Duran està transcrivint aquests noms de l'àrab. D'altra banda, Averrois i Avicenna apareixen amb els seus noms àrabs (ן' סינא / ן' רשד).

⁷⁹¹ Conegut també com a Azra`yl (عزرايل), l'àngel de la mort (*malak al-maiüt*) és el responsable que l'ànima abandoni el cos (Q.32,11).

Déu.» Arran d'això Déu els va fer fora del cel.⁷⁹² Totes aquestes coses estan lluny de la veritat, però ells s'hi aferren com a una de les bases de la seva religió.

§ 62 L'ALCORÀ RECULL HISTÒRIES BÍBLIQUES PERÒ LES
AMPLIA AMB INNOMBRABLES DETALLS FANTÀSTICS.

[§62] ובספור יוסף הצדיק וחלומותיו האריך הספר בדברים בדויים, לא נזכרו בתורתנו הקדושה. וכן בספור יש"ו, דברים לא באו בכתבינו ולא בספרי הרומיים שיודעים עניינו ומתפארים בו ובמעשיו. וכן בספור פרעה עם משה, יש בספרם הרבה דברים לא נזכרו. ויש בכללם: כי עם פרעה יצאו אלף אלפים, וגם יותר. עד שאמרו פקחיהם שזו גוזמא לרוב האלפים הנזכר בזה הספר. ושטבעו ב"י לחדש, ולזה היו עושים יום איד ב"י לחדש הראשון משנתם, דוגמת יוה"כ. וזה אי אפשר, כי בט"ו לחדש הראשון יצאו ישראל ממצרים. ואם יאמרו שהטביעה לא היתה עד יב' לחדש השני, זה אי אפשר, כי אחר צאתם מהים הלכו דרך שלשת ימים ולא מצאו מים. ובאו למרה ב"י יום לחדש השני. ואם הטביעה היתה בעשור בו, ושם עמדו עד שמתקו המים להם, ושם שם חק ומשפט, ואח"כ נסעו משם ובאו לאלים וחנו שם על המים, ואח"כ באו למדבר סין בט"ו לחדש השני. וכל זה אי אפשר ביום אחד, א"כ טביעת פרעה לא היתה ב"י לחדש, לא הראשון ולא השני.

[§62] La història de Josep el Just i els seus somnis és ampliada en l'Alcorà amb tot tipus d'addicions inventades que no es troben a la nostra santa Torà.⁷⁹³ El mateix ocorre amb la història de Jesús, coses que no apareixen als nostres llibres ni als llibres llatins especialitzats en aquests tema i que proclamen la seva vida i miracles. Podem dir el mateix de la història de Moisès i el faraó, que en el seu llibre conté molts detalls que no es troben enlloc més, incloent-hi la història dels milers i milers que sortiren amb el faraó i moltres altres. Va arribar el punt que els seus savis s'adonaren que tants de milers eren

⁷⁹² Q.6,101.

⁷⁹³ Q.12,31.

una exageració. Els egipcis es negaren dia deu del mes, i per això els musulmans fan festa dia deu del primer mes del seu calendari, d'una manera similar al nostre Yom Kippur. Això no és possible perquè els israelites sortiren d'Egipte el quinzè dia del primer mes. I si diuen que els egipcis no es varen negar fins el dia dotze, això també és impossible, perquè un cop creuat el mar els israelites varen caminar tres dies i no trobaren aigua. Varen arribar a Marà el catorzè dia del segon mes. Si els egipcis es negaren el dia deu del mes, i els israelites romangueren allà fins que les aigües es tornaren dolces i Déu els va donar «estatut i ordenança,»⁷⁹⁴ després tammateix se n'anaren a Elim i acamparen allà, vora l'aigua; després a anaren al desert de Sin dia quinze del segon més. És impossible fer tot això en un sol dia, de manera que el faraó no es negà el dia dotze, ni del primer més ni del segon.

וּכְתוּב בְּסֵפֶרם כִּי הָאֵל יִתְבָּרַךְ אָמַר לִישׁוּׁי: אֲנִי עֲשִׂיתִיךָ שְׁלִיחַ, וְעֲשִׂיתִי דַמְךָ וְעֲצַמְךָ אֱלֹהוֹת. וַיִּשׁוּׁי הַתְּנַצֵּל אֱלִיּוֹ וְאָמַר לוֹ: אֲנִי לֹא אֲמַרְתִּי אֵלָּא מָה שְׁצוִיתָנִי, וְאַתָּה יוֹדֵעַ מָה שְׁבִלְבְּךָ. וּמֵאֵלּוֹ הַשְׁטִיּוֹת הִרְבָּה. וּבִסְפֹר אַבְרָהָם עִם נִמְרוֹד יֵשׁ לָהֶם הִרְבָּה דְּבָרִים, לֹא נֹזְכְרוּ בְּשׁוֹם מְקוֹם. וְאָמַר כִּי הֵעֲקִידָה הִיתָה לִישְׁמַעְאֵל בְּמִקְוֵם מִכָּה, וּשְׂרָאוֹ שֵׁם קֶרֶן הָאֵיל הַקְּדָמוֹנִי. וַיֵּשׁ בְּזֶה לַחֵם דְּעוֹת, כִּי יֵשׁ אֲוֹמְרִים יִצְחָק הוּא הֵנַעֲקֵד. וּמִי שֶׁהוּא 'מִבְּרַךְ' אֵת הַשֵּׁם אֵינוֹ אֲצִלָּם בֶּן מוֹת. וְהַמְּבֹזָה הַשְּׁלִיחַ אִו אַחַד מִזְרַעוֹ הַנִּקְרָא אֲצִלָּם בְּשֵׁם "הַנְּשִׂאִים" - הוֹרְגִים אוֹתוֹ, וְקִנְאִים פּוֹגְעִים בּוֹ. וְאֲוֹמְרִים כִּי שְׁנוֹתָיו שֶׁל אָדָם הֵם קְצוּבִים, אֵין פּוֹחֲתִים וְאֵין מוֹסִיפִין עֲלֵיהֶם. וְזֶה כִּנְגַד כָּל מָה שֶׁקְּדָמוֹ מִן הַתּוֹרִנִּים וְהַפְּלוֹסוֹפִים. וְכֵן כָּתַב הַרְמַב"ם עֲלֵיהֶם בְּסֵפֶר "פְּרָקֵי מֹשֶׁה" בְּרַפּוּאָה. וְאֲוֹמְרִים כִּי הַדְּגִים הֵיוּ יוֹצְאִים בְּכָל יוֹם שַׁבַּת בִּיבְשָׁה, עַד שֶׁבָּאוּ יִשְׂרָאֵל וּפִירְשׁוּ לָהֶם מִצּוֹדוֹת מֵעֶרֶב שַׁבַּת, וּבְיוֹם רֵאשׁוֹן לְקַחוּם מִהַמְּצוּדָה. וּמֵאִז עַד עַתָּה לֹא יֵצְאוּ הַדְּגִים מִן הַיָּם אֶל הַיַּבְשָׁה. וְהִרְבָּה דְּבָרִים מִבִּיאִים לְשַׁחוֹק, הַמּוֹרָה עַל סְתִירַת תּוֹרַתָם, לֹא אֲאָרִיךְ בָּהֶם.

⁷⁹⁴ Ex 15,25.

En l'Alcorà hi ha escrit que l'Etern –beneït sigui– li va dir a Jesús: «jo et vaig fer un enviat, i tu els presentares la teva mare i tu mateix com a déus.» Jesús es va defensar dient: «jo només els he dit el que em manares; tu saps què hi ha en el meu cor, i jo sé que hi ha en el teu.»⁷⁹⁵ El llibre és ple de distorsions com aquesta. Respecte a la història d'Abraham i Nimrod, els musulmans tenen moltes llegendes que tampoc figuren enlloc més. Diuen que l'*aqedà* ocorregué amb Ismael a la Meca⁷⁹⁶ i que allà veieren la banya del boc primigeni. De tota manera, en això tenen diverses opinions i n'hi ha que diuen que l'infant lligat fou Isaac.⁷⁹⁷ Si un d'entre ells maleeix⁷⁹⁸ Déu no el condemnen a mort, però si algú menysprea Mahoma, l'enviat, o els seus descendents –que ells anomenen «prínceps»– el maten i la gent zelosa l'ataca. També diuen que els anys de l'home estan comptats, i no són ni més ni menys. Això contradiu tot el que digueren els comentaristes de la Torà i els filòsofs, i allò que va escriure Maimònides en el seu llibre *Capítols de Moisès*, sobre medicina.⁷⁹⁹ Els musulmans diuen que abans els peixos sortien de l'aigua tots els dissabtes, fins que vingueren els jueus i estengueren xarxes el vespre del dissabte, a fi de recollir-los de les xarxes el diumenge.⁸⁰⁰ Des d'aleshores els peixos ja no surten de l'aigua. Moltes d'aquestes coses fan riure i evidencien les mancances de la seva escriptura, de manera que no m'allargaré més al respecte.

⁷⁹⁵ És una paràfrasi de Q.5,116-117, del qual Duran suprimeix tots els epítets i llenguatge pompós. La versió del Bodleian 151 és força més acurada que l'edició prínceps, París i Steinschneider.

⁷⁹⁶ El terme *Aqedà* o «lligament (a l'altar)» designa el sacrifici d'Isaac per Abraham (Gn 22,1-24). La versió alcorànica es troba en Q.37,99-113 i rep el nom de *Dhabih* (ذبيح). L'Alcorà no esmenta el nom del fill, però els comentaristes islàmics (principalment Ibn K̄utayba, and al-Ṭabarī) arriben a la conclusió que es tractava d'Ismael basant-se en Q.11,71-74.

⁷⁹⁷ Determinats autors arriben a aquesta conclusió explicant Q.37,113 (que parla d'Al·là beneïnt Abraham i Isaac) com a conseqüència dels esdeveniments recollits les sures anteriors.

⁷⁹⁸ Totes les edicions impreses inclouen מברך entre cometes, com si es tractés d'una ironia. Per això ho traduïm així, ja que el context sembla demanar-ho.

⁷⁹⁹ *Aforismes mèdics de Moisès*, anomenat *Fusul Musa* en àrab, és una col·lecció de 1500 aforismes mèdics. L'episodi en qüestió es troba en MAIMONIDES, *Medical Aforisms*, p. 316, nota 125.

⁸⁰⁰ Q.7,163. El passatge alcorànic és molt poc clar i no dona tants de detalls. Possiblement Duran es basa en algun comentarista.

**§ 63-66 ELS ARGUMENTS ISLÀMICS SOBRE L'AUTENTICITAT DE
L'ALCORÀ I LA PROFECIA DE MAHOMA NO SE SOSTENEN.
ELS MIRACLES DE MAHOMA NO PROVEN RES, NI TAMPOC
HO FA LA SUPOSADA PERFECCIÓ DEL CONTINGUT I FORMA
DEL LLIBRE.**

[§63] אמנם, לפי שכל המתפאר בנבואה, והוא שליח האל לבני אדם לתת להם התורה, צריך לתת להם מופת לזה, כמו ששאל פרעה למשה בתחלת שליחותו. על כן חכמיהם השתדלו לתת ראיות על אמות ספרם שהוא מן השמים ע"י נביאם. ודרכי ראיותיהם לומר שהוא מפורסם נביא ונכבד, והנכבד לא יכזב. וא"כ, כשאמר: זה הספר נתן לי האל להביאו אליכם, ראוי להאמין בו. ואע"פ שהספר הוא מעיד בהרבה מקומות שהיה שליח מאת האל, בזה הספר אין להם ראיה, כי עדיין לא קיים להם שהספר הוא מהאל.

[§63] Certament, d'acord amb el raciocini d'aquells qui estudien el fenomen de la profecia, quan algú diu que és enviat per Déu a la humanitat a fi de donar-los una Torà, cal que porti proves d'això,⁸⁰¹ com el faraó en va demanar a Moisès al principi de la seva missió. Per tant, els seus savis s'han ocupat de provar la declaració que la seva escriptura prové del cel, i ho han fet mitjançant els profetes. La manera que tenen de provar-ho és dir que Mahoma era un profeta conegut i honorable, i que la gent honorable no menteix. Per tant, quan ell digué «Déu m'ha donat aquest llibre perquè us el porti,»⁸⁰² calia que tothom se'l cregués. Per molt que el seu llibre testifiqui que Mahoma era un enviat de Déu, el propi llibre no serveix de prova, perquè encara no han pogut provar que el llibre vingui de Déu.

⁸⁰¹ Q.33,40; 47,2.

⁸⁰² Q.19,58; 3,7.

וראייתם זו בטלה, כי איך נתאמת להם שהוא נביא. ואם מפני הפלאים אם נעשו על ידו - כמו שטוענים - הינו מודים לחם, אפשר היותם בכשוף. אם מפני הגדת העתידות כמו שטוענים - אפשר היותם בקסם ובמשפטי הכוכבים. ואפילו נתבאר שהוא נביא, אין נבואתו מוכחת שיהיה שליח מִקִּדְשׁ תורה. וכבר אמר כי הוא בא שליח אל השחור והלבן ואל העבד ואל הבן-חורין ואל הזכרים ואל הנקבות. כלומר, לכל העולם. ולא צדק באמרו זה, כי לא נמשכו אחריו אלא הישמעאלים. וישראל לא האמינו במשה שנתנה תורה על ידו עד ששמעו הם עשרת הדברות מפי האל. אמנם, שיהיה מוחזק נביא מפני הפלאים, שנאמר בקריעת ים-סוף: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו."

Les seves proves són en va, perquè com podia Mahoma provar davant d'ells que era un profeta? Fins i tot si, com ells creuen erròniament, Mahoma feia miracles, aquests poden ser obra de la màgia. I si ho volgués provar predient el futur –com també creuen en el seu error– podria tractar-se d'un simple endevinaire o astròleg. A més, fins i tot si es provés que era un profeta, la seva profecia no prova que fos un enviat diví per portar una nova Torà. Mahoma ja va dir que era un enviat als negres i als blancs, als esclaus i als lliures, a homes i a dones, és a dir, a tot el món. La seva declaració no és correcta, perquè només els àrabs el segueixen. Els propis israelites no varen creure que la Torà havia estat donada a Moisès fins que sentiren els deu manaments de boca de Déu. Allò que va donar credibilitat a la profecia de Moisès foren els miracles confirmats per allò que està escrit just després de la separació del Mar Roig: «i cregueren en l'Etern i en Moisès el seu servent».⁸⁰³

[§64] וגם הם טוענים על הנוצרים שאין להאמין ביש"ו שהוא אלוה מפני החיאת המתים, כי גם אליהו ואלישע החיו מתים ולא היו אלוהות. ולא מפני שנתעברה מרוח הקדש, כי גם אדם נתהוה מעפר ברוח הקדש ואינו אלוה. וכו' נאמר אליהם, כי אין ראיה מפלאיו - אם עשאו - שהוא נביא תורה, כי גם שאר הנביאים עשו פלאים ולא היו נביאי תורה. וגם הם אומרים כי אין פלאיו מופת על

⁸⁰³ Ex 14,31.

תורתו, כי אומה שמא "קדיש" שאלו ממנו אות, וקרע להם הירח לשני חלקים, ולא האמינו בו, ושאלו אותות אחרים ממנו ולא עשאים. וזהו שכתוב בספרם: 'בעלי לשון האל לא נמנעו מלעשות אותות אלה שהזיבום הראשונים'. והם מפרשים, שההכזבה היא אחר קריעת הירח. 'ואתה מפר כל זה'. ואילו היו אותות אמתיים, למה לא השאירו רושם לעשות יום חג יום שנקרע בו הירח, כמו שאנו עושים בקריעת ים-סוף?

[§64] Els musulmans també creuen que els cristians s'equivoquen pensant que Jesús era déu⁸⁰⁴ pel fet que ressuscitava els morts, perquè també Elies i Eliseu en ressuscitaren i no eren divins. Tampoc creuen que el fet que Maria concebés de l'esperit sant fos prova de la divinitat, perquè també Adam fou vivificat pel sant alè diví i no per això és déu. Ara bé, hem de dir als musulmans que els miracles de Mahoma –si és que realment en va fer– no proven que fos el profeta d'una [nova] Torà, perquè també la resta de profetes feren miracles i no profetitzaren una nova Torà. Fins i tot ells mateixos admeten que els miracles de Mahoma no provaven que fos el profeta d'una nova llei: un poble anomenat Quraix⁸⁰⁵ li va demanar un senyal, i ell va dividir la lluna en dos trossos, però així i tot no el cregueren; li demanaren altres senyals i no els en va donar més. Això és el que hi ha escrit al seu llibre: «no ens vam estar de fer senyals, però els antics s'enganyaren.» Els seus comentaristes diuen que aquest engany es refereix a l'episodi del partiment de la lluna.⁸⁰⁶ Ja sabeu com va això: si es tractés d'autèntics miracles, per què no en deixaren

⁸⁰⁴ Bodleian 151, contra la resta de manuscrits, suprimeix «també creuen que els cristians s'equivoquen,» canviant tot el sentit del paràgraf i afirmant que els musulmans creuen en la divinitat de Jesús. Es tracta, sens dubte, d'un error de copista.

⁸⁰⁵ Tots els manuscrits i versions anomenen el poble קדיש, almenys si fem cas al testimoni de Murciano (p. 75). Això no obstant, en la traducció conservem el nom original alcorànic, tot admetent la possibilitat que el copista o copistes haguin confós les lletres *dàlet* i *reix*.

⁸⁰⁶ El partiment de la lluna o انشقاق القمر és un dels miracles de Mahoma d'acord amb la tradició musulmana. La història, però, no es troba en l'Alcorà. El passatge Q.54,1-3 només anomena el partiment de la lluna en dues parts i esmenta que certa gent ho va veure però no cregué que fos res més que màgia. L'Alcorà els acusa de mentiders i proclama la seva condemna. Les tradicions alcoràniques més antigues omplen el buit del text explicant la història d'aquella gent de Quraix (Bukhari 5,28:208-211; Bukhari

constància ni instituïren una festa del dia que es partí la lluna, igual que nosaltres celebrem la partició del Mar Roig?

[§65] עוד יש להם ראיה אחרת באמתת שליחותו, והוא מהעניינים הנכללים בספר ההוא, שהם עניינים כוללים כל שלמות, אם באמונת האל ומציאותו ואחדותו, אם בהנהגת ההמון בפעולות החשובות, אם בגלוי עניינים זרים בהצלחה האחרונה והצער האחרון, אשר כל-זה למעלה ממחקר אינושי. וכל זה הוא בטל, אם באמונות - אם בא עליהם מופת שכלי, כבר קדמתהו התורה, והטוב בדבריו - משם למדוהו. וכבר קדמוהו חכמי האומות, כי כבר היו החכמות שלמות ביון בזמנו. ואם לא בא עליהם מופת - אין בהם ראיה שלא יהיו המצאה ממנו. ואם במעשיות - כבר קדמוהו נימוסים ודתות ממנהגי המדינות. ועוד נודע מה שיש מהדופי באותם מעשים. ואם בגמול ועונש, והם דברים לא יעמוד בהם מופת שכלי, עדיין לא נתאמת מה שהניח שתאמת שליחותו בשבילם. ואנחנו אומרים שאין הענין כמו שהניח, ומי יכריחנו להאמין זה.

[§65] Els musulmans presenten una altra prova de la veracitat del seu enviat: proclamant que els assumptes inclosos en les seves escriptures representen el més alt grau de perfecció, tant si es tracta de les seves declaracions sobre l'existència i unitat de Déu, com del lideratge de les masses en moments d'importància, com de misteris relatius al destí últim i el final dels temps.⁸⁰⁷ Tots aquests temes estan per sobre de qualsevol recerca humana i tots són fàcilment refutables. Si parlem de les seves creences, suposant que en tinguin proves intel·lectuals, la Torà ja les va anticipar. Allò que les seves paraules tenen de bo, de la Torà ho han après i ja ho havien formulat els savis d'altres pobles, perquè en temps de Mahoma ja hi havia un alt grau de perfecció en la saviesa. I,

4,56:830-832; Tafsir al-Mizan 54,1-2). Altres comentaristes com Anas bin Malik declaren que el miracle fou efectuat davant els pagans de la Meca. Font: Denis Gril «Miracles» en *Encyclopedia of the Qur'an*. Leiden 2007. La citació que en fa Duran no és literal.

⁸⁰⁷ En aquest punt els manuscrits difereixen substancialment en preposicions i adverbis, de manera que el passatge és obscur. La nostra traducció ha tingut en compte les lectures més plausibles, tot sacrificant part de la literalitat.

suposant que no en tinguin proves intel·lectuals, no posseeixen cap idea que sigui original del seu profeta. Si es tracta de les seves pràctiques, ja se'ls varen anticipar les creences i costums d'altres països. A més, ja explicarem més endavant què tenen de dolent aquestes pràctiques. Pel que respecta a [proves relacionades amb] retribució i càstig, són assumptes que l'intel·lecte humà no pot provar. Creiem que les coses no són com les ensenyà Mahoma i, per tant, ningú ens pot forçar a creure en ell.

[§66] ראייה אחרת (באמונת) [באמתת] שליחותו, והוא שהספר בעצמו הוא מופת על עצמו, כי הוא דברי אלהים, לפי שאין אדם יכול לחבר כמוהו ולא בפרשה אחת מפרשיותיו. ובזה הם מרבים דברים, כי (הקדיש) [הקדרים] בעלי הלשון היו תמהים מאותו סדור, וכן כתוב בספר ההוא: לו יקובצו האדם והשר להביא דוגמת זה הקראן, לא יביאו כמוהו. ומאמרים אחרים דוגמת זה.

Una altra de les seves proves sobre la veracitat del seu profeta és que l'Alcorà prova per si mateix que és paraula de Déu, pel fet que cap persona pot compondre res que s'assembla a cap dels seus capítols.⁸⁰⁸ D'això en parlen molt, perquè els quedarites⁸⁰⁹ entesos en la seva llengua reflexionen sobre la forma del llibre. Així, està escrit en l'Alcorà: «fins i tot si els humans i els dimonis s'ajuntessin per a escriure un llibre similar a l'Alcorà, no podrien fer-lo.»⁸¹⁰ Hi ha molts altres exemples d'això.

וכבר השיב תשובה נצחת הכוזרי ואמר: מי שרוצים להיישירו בדבר האלהים ולברר אצלו כי האלהים מדבר עם בשר ודם, והוא מרחיק את זה, צריך לברר אצלו דברים ידועים שאין מדחה להם, ולואי שיאמין עם זה כי הבורא דיבר עם אדם. ואם הספר ההוא הוא מופת אל הישמעאלים לפי שהוא

⁸⁰⁸ Q.2,23.

⁸⁰⁹ És a dir, els àrabs, descendents de Quedar. Optem pel text del Bodleian 151 que diu קדרים en lloc de l'estranya forma קדיש de la resta de manuscrits i edicions.

⁸¹⁰ Q.17,88.

לשונם, אין מכיר אותו מופתו לועז, וכשיקראוהו לפניו אינו מבדיל בינו ובין זולתו מן הלשון הערבי. עד כאן דברי הכוזרי. וצדק בהם. וגם הספר סותר כל-זה ואת עצמו, שכתוב בו שהוא שליח אל הלבן ואל השחור ואל העבד ובן חורין, וגם כתוב שם: לא שלחתי שליח אלא בלשון עמו, כדי שיבאר להם. והרי כי לשון הספר לא יבינהו כי אם הערבי לא העברי והלועז. וגם בספר כתוב, כי לא ידע פירושו אלא האל והנשקעים בחכמה. אי"כ לא בא שליח אלא אליהם.

El Kuzarí ja va donar una resposta definitiva, dient: «si algú vol trobar el camí recte en les coses divines i convèncer-se que Déu parla amb éssers de carn i os, i al mateix temps ho troba poc probable, cal que se'n convenci per mitjà de fets ben coneguts, particularment fets que el facin tenir fe que el Creador ha parlat a l'home. Malgrat que el teu llibre pot ser miraculós per als àrabs pel fet d'estar en el seu idioma, un no-àrab no percebrà la seva natura miraculosa i, si algú li'l llegeix, no li semblarà gens diferent d'altres llibres escrits en àrab.»⁸¹¹ Aquestes són les paraules del Kuzarí, i tenia tota la raó. El propi Alcorà es refuta a si mateix perquè hi ha escrit que Mahoma fou enviat a blancs i negres, a esclaus i a homes lliures, però també hi trobem que diu: «no he enviat un profeta que no parlés en la llengua del seu poble, a fi que el missatge fos clar per a ells.»⁸¹² Heus ací que l'idioma en què és escrit el llibre només és entenedor per als àrabs, no per als parlants d'hebreu i d'altres idiomes. També diu l'Alcorà que només Déu i les persones que es consagren a la saviesa entenen el significat del llibre.⁸¹³ Per tant, aquest profeta els va ser enviat només a ells.

ולפי מה שנתברר ממה שחקרתי בספריהם, זה המופת שהוא להם ראיה שהוא ספר אלהי לפי זרות חבורו, הוא סבת הפסד אמונתם, כי נלאו להבין עניינו. ולפי שהשרש להם באותו ספר, שהמפרש אותו

⁸¹¹ HALEVI, *Kuzari* 1,6.

⁸¹² Q.14,4; 12,2; 13,37; 16,103; 20,113.

⁸¹³ Q.3,7.

בזולת כוונת-מניחו הוא כופר, כמ"ש ן' סינא בשם ן' עבס, וחכמיהם שפירשו בכוונות מתחלפות, על כרחך כל-אחד מהמפרשים מחזיק זולתו בכופר אם פירשו בזולת פירושו. ועם זה, השופט ן' רשר, זקנו של החכם ן' רשר המפרש דברי ארסטו שהיה אחרון חכמי דתם מהפלוסוף, כשראה בלבול הגדול שנפל בין ראשוניהם, וכי האחרון מהם אומר כי מה שקדמו הוא כופר, על כן אמר עם הספר, כי מניח הנימוס על זה אמר מאמר, זה לשונו: תתפרד אומתו על ע"ב כתות, כלם באש חוץ מאחד. וגם זה ן' רשד אומרים חכמיהם היום כי גם הוא כפר בדעותיו.

D'acord amb el resultat de la meua recerca sobre les seves escriptures, resta clar que l'argument que la prova de la divina inspiració de l'Alcorà resideix en l'estranyesa del propi text és una afirmació nociva per a la seva pròpia religió, perquè mostra que es donen per vençuts a l'hora d'entendre'l. La idea central respecte al llibre és que qualsevol que l'interpreti sense tenir en compte la intenció del seu autor és un heretge, com digué Ibn Sina en nom d'Ibn Abbas.⁸¹⁴ Com que els savis interpretaren el text amb intencions diverses, per definició qualsevol que comentés el text era considerat un heretge per algú altre, per poc que aquella interpretació divergís de la seva. Per tant, Ibn Rushd el Jutge, avi del savi Ibn Rushd, que explicà l'obra d'Aristòtil i que fou el darrer dels seus grans teòlegs de *falsafa*,⁸¹⁵ en veure la gran confusió que prevalia entre els savis antics, i que els savis més nous tenien tots els precedents per heretges, declararà, respecte a l'Alcorà, que el fundador d'aquesta religió havia dit literalment: «el meu poble se separarà en setanta-dues parts i totes seran cremades pel foc excepte una.» Del propi Ibn Rushd, diuen els savis d'avui que, en la seva opinió, era un heretge.

⁸¹⁴ Abd Allah ibn Abbas (m. 687), company del profeta i pare de l'exegesi alcorànica. SINGH, *Encyclopaedia of the Holy Qur'an*, vol. 1, p.1.

⁸¹⁵ La filosofia islàmica distingeix entre *falsafa*, pensament analític, i *hikma*, filosofia mística. Ibn Rushd era particularment oposat al misticisme i creia que tot podia ser entès per mitjà del procés racional i el pensament organitzat. Vegeu LEAMAN, *Islamic Philosophy*, p.164

וּכְתַב זֶה י' רֶשֶׁד, כִּי רֵאשׁוֹן מִי שֶׁבִלְבַל סֵפֶרִם בְּפִירוּשָׁם הִיטָה כֵּת אַחַת שְׁמָה אֶלְכוּרָא"ג. אַח"כּ בָּאָה כֵּת אַחֶרֶת שְׁמָה אֶל (מַעֲתִילִיָּה) [מַעֲתִזִילִיָּה]. אַח"כּ בָּאָה כֵּת (אֶלְשַׁעֲרִיָּה) [אֶשְׁעֲרִיָּה]. אַח"כּ בָּאָה כֵּת אֶלְצוּפִיָּה. אַח"כּ בָּא אַבּוּחַמַד אֶלְגּוּזָאֲלִי שֶׁבִיָּאֵר הַחֲכָמָה כּוֹלָה לַהֲמוֹן וּפִירְשָׁה, כֹּאֲשֶׁר הִבִּיֵּאָה אֵלָיו סִבְרָתוֹ וְהִבְנִתּוֹ, וְזֶה בִּסְפָרוֹ שֶׁקְרָאוּ הַכוֹנוֹת. וְחָשַׁב שֶׁהוּא חִיבֵר סֵפֶר לַתְּשׁוּבָה עֲלֵיהֶם. אַח"כּ הֵנִיחַ סֵפֶרוֹ הַיְדוּעַ בִּ"הַפְּלַת הַפְּלוֹסוֹפִים" וְטָעַן עֲלֵיהֶם לַהֲטָעוֹתָם בְּשִׂאלוֹת ג' מִצַּד קְרִיעַתָם הַהֲסַכְמָה, וְכֵדָה גַּם שִׂאלוֹת וְהִבִּיא טַעְנוֹת מְסוּפְקוֹת וְדַמְיוֹנוֹת נְבוֹכוֹת אֲשֶׁר הִטְעוּ רַבִּים מֵהָאֲנָשִׁים וְהַתּוֹרָה.

Aquest Ibn Rushd va escriure que els primers a embullar l'Alcorà i la seva interpretació foren una secta anomenats *Al-Kharikh*.⁸¹⁶ Després vingué una altra secta anomenada *Al-Mu`tazila*,⁸¹⁷ seguida d'una altra anomenada *Ash`ariyya*.⁸¹⁸ Després vingueren els sufis i, posteriorment Abu Hamad Al-Ghazali,⁸¹⁹ que explicà tota aquesta saviesa a les masses i la interpretà d'acord a la seva opinió i el seu enteniment. Això ho va fer en un llibre anomenat *Intencions dels filòsofs*,⁸²⁰ obra composta per a replicar els arguments de les sectes esmentades. Posteriorment, Al-Ghazali escrigué la seva coneguda obra

⁸¹⁶ Els Kharijites o Seccionistes són producte d'un dels primers problemes polítics seriosos en el món islàmic, quan part de l'exèrcit d'Ali, gendre del profeta, es rebel·là contra la seva caiguda causada per les intrigues de Muawiyah. Els Kharijites són extremistes i qüestionen la base i abast de l'autoritat civil. Un califa que cometi un pecat greu, polític o no, deixa de ser musulmà i pot ser depositat o assassinat per infidel. Aquesta escola de pensament iguala la fe amb la conformitat a la llei religiosa. FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, pp. 39-43

⁸¹⁷ La Mu`tazila fou una de les dues escoles més influents del *kalam*, fundada per Wasil ibn `Ata'. Feien un gran èmfasi en el poder i autonomia de la raó per a guiar la interpretació de la revelació i la determinació de la responsabilitat. Un dels seus teòlegs més prestigiosos s'atreu a fer una paròdia de l'Alcorà i critica Mahoma. GROFF, *Islamic Philosophy*, p. 152.

⁸¹⁸ Escola filosòfica fundada per Abu al-Hasan al-Ashari, originalment teòleg de la mu`tazila. Després d'una sèrie de visions, al-Ashri rebutjà el paper preponderant de la raó i esdevingué més tradicionalista, tot i que representa un camí mitjà entre el racionalisme de la mu`tazila i el tradicionalisme sunnita de Ibn Hannbal. GROFF, *Islamic Philosophy*, pp. 16-17

⁸¹⁹ Abu Hamad Al-Ghazali, sufi, va ser un dels primers filòsofs en reconciliar les creències islàmiques i la filosofia neoplatònica. Al Ghazali és conegut per la seva sincera pietat i clar intel·lecte. Atacà la filosofia peripatètica d'Ibn Sina. Es diu que Al-Ghazali és l'autor clau en el procés d'incorporació de la lògica filosòfica a la teologia islàmica, el vertader fundador del *kalam*. NASSEEM. *Muslim Philosophy: Science and Mysticism*, pp.136-139.

⁸²⁰ En àrab, *Maqasid al-Falasifa*. Segons Fakhry, els atacs d'Al-Ghazali contra els neoplatonistes, particularment contra Al-Farabi i Ibn Sina, mostren la seva profunda reacció contra el racionalisme en general i contra la filosofia grega en particular. FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, p. 248.

Incoherència dels filòsofs,⁸²¹ en la qual proclama haver confós els filòsofs en tres qüestions, a més de trencar el seu acord. També inventà altres qüestions i oferí prou arguments i analogies i paradoxes que han esgarriat molta gent i molt ensenyament.

אח"כ אמר בספרו הידוע "בהשתדלות אלקראן" שישר קיומו בספר "ההפלות", הם מאמרים נצוחיים, ושהאמת אמנם קיימו בשנחשוב בו על בלתי אנשיו. אח"כ בא בספרו הידוע בספקות העניינים, וזכר בו מדרגות היודעים ואחר שהשאר מהם להם מסך אם לא האמינו שהאל יתברך בלתי מניע השמים הראשון והוא אשר סודר ממנו זה המניע, וזה ביאור ממצות אמונת בסבת החכמים בידיעת האלהיות. והוא כבר אמר בזולת זה המקום, שידיעותם האלהיות אמורות בחלוקם הענין בשאר ידיעותיהם. ואולם, בספרו אשר קראו "המדקדק מהטעות", צדד בו על החכמים ורמז אל שהידיעה אמנם מגיע בדמיון והמחשבה, ושזאת המדרגה מסוג מדרגות הנביאים בידיעה, וכן גילה זה בעינו בספר אשר קראו "תכלית ההצלחה", ושבו האנשים בסבת זה הטעות והבלבול ב' כתות: כת הגיע לגנות החכמים, וכת הגיעה לביאור התורה והשתדלות נטייתה לחכמה. וזה כולו שגגה, אבל ראוי שיורו התורה על נגלה שבה ולא יגלה להמון הקבוץ בינה ובין החכמה. עכ"ל. והאריך בזה, כי זה הוא הזיק בתורה ובחכמה. וזה אשר פעלו זה האיש - ר"ל אבוהמד - הוא כמזיק אל התורה והחכמה.

Al-Ghazali escrigué, en el seu llibre sobre els esforços [interpretatius] de l'Alcorà,⁸²² quelcom que confirma la seva posició exposada a les *Intencions*: les declaracions [de l'Alcorà] són polèmiques, i realment reforcen allò que pensaven del text [certs filòsofs]

⁸²¹ N'existeix una edició bilingüe àrab-anglès: GAZZALI, ABU HAMID. *The incoherence of the philosophers: a parallel English-Arabic text: Tahafut al-falasiya*. London 1997. Respecte a la declaració de Duran que aquest llibre fa esgarriar gent que segueix la Torà, probablement es basa en Maimònides, que explica les diferències entre les sectes esmentades abans. Vegeu MAIMÒNIDES, *Moreh ha-nebukhim*, 2005, vol. 2, p. 389-409 (corresponent a la part 1, cap. 71). Vegeu també MAIMÒNIDES, *Guia de perplejos*, p. 190-197. No està clar si Duran fa servir la paraula «Torà» per a designar l'ensenyament de l'Alcorà, com sembla ser el cas a § 78 quan parla d'*Alquímia de la Felicitat*.

⁸²² El sentit d'aquesta frase és confús. Probablement, el títol al·ludit es refereix a *Nazarat fi-al-Qur'an*. L'obra ha estat traduïda a l'anglès: GHAZALI, MUHAMMAD. *A thematic commentary on the Quran*. Herndon 2000. Cal esmentar que aquest és l'únic punt on Duran esmenta l'Alcorà pel seu nom, אלקראן.

respecte a la seva manca d'humanitat. Al seu llibre *Ninxol de llum*⁸²³ exposa els diversos graus del coneixement [diví] i diu que la resta de persones tenen un vel [davant els ulls], si no creuen que Déu és el Primer, sense causa, i que ell és qui posà ordre en la causa primera. Això és explicat a partir dels manaments veritables i en les discussions dels savis respecte al coneixement diví. Al-Ghazali ja havia explicat [en altres indrets] que el coneixement diví s'expressava en la diferència entre aquest coneixement i la resta de coneixements.⁸²⁴ A més, en el seu llibre anomenat *Corrector dels errors*,⁸²⁵ Al-Ghazali fa costat als savis i al·ludeix al fet que el coneixement certament pot entrar per la imaginació i pel pensament. Aquest és un dels dos graus de coneixement que s'observen en els profetes. En el seu llibre *Alquímia de la felicitat*, l'autor revela que respecte a aquest tema tan poc clar la gent s'ha separat en dues faccions: un grup arriba al punt de desautoritzar els savis; l'altre grup aconsegueix explicar la religió i intenta assolir la saviesa.⁸²⁶ [Per a Al-Ghazali] tot això és erroni, perquè cal que [els savis] expliquin la religió d'una manera clara. No poden pretendre ensenyar a les masses les diferències entre enteniment i saviesa. Aquest filòsof va parlar àmpliament del tema, tot atacant la seva religió i la saviesa. L'obra d'aquest Abu Hamad [es considerada] com una injúria a la seva religió i a la saviesa.

⁸²³ N'existeix una edició bilingüe àrab-anglès: Gazzali, Abu Hamid. *The niche of lights: a parallel English-Arabic text: Miskat al-anwar*. David Buchman, trad., Provo, UT 1998.

⁸²⁴ Les variants entre els manuscrits i l'obscuritat del text fan aquest fragment molt insegur. Tot basant-se en les lectures del manuscrit Bodleian, MURCIANO (p. 78-78a) interpreta el passatge així: «The rest (of men) have a veil, if they do not believe that God reaches the first heaven. God is the one who orders and the one who prevents. His intention is to cause the sages to know God. He has already said in another place that their knowledge of God is revealed differently in many disciplines of life.». El nostre text hebreu i la seva traducció estan basats en l'edició prínceps i la versió de Ha-Ktav (DURAN p. 231). Respecte al tema del coneixement de Déu i la causa primera, vegeu FAKHRY, *History of Islamic Philosophy*, pp. 277-280.

⁸²⁵ Més aviat hauria de dir «Rescatador dels errors.» Es tracta d' *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, obra autobiogràfica de Ghazali.

⁸²⁶ AL-GHAZZALI, *Alchemy of Happiness*, pp. 36ss. Aquí traduïm תורה com a «la (seva) religió,» i.e. l'islam, a fi d'evitar confusions amb la Torà jueva.

§ 66-67 L'OBSCURITAT DEL TEXT ALCORÀNIC CREA PROBLEMES ALS SAVIS MUSULMANS, QUE ESTAN EXTREMAMENT DIVIDITS RESPECTE A LA SEVA INTERPRETACIÓ. LES DIVERSES SECTES FILOSÒFIQUES. ARGUMENTS D'AL-GHAZALI I RÈPLICA D'IBN RUSHD.

[§67] עוד כתב ן' רשד על אבוֹחמד בספר ״הפלת ההפלה״ ז״ל: וזה האיש כפר לפלוסופיה בשלש שאלות: הא' ביעודיה, הב' באמרם שהוא לא ידע החלקים, הג' בקדמות העולם. גם אמר עליו, וז״ל: כי בספר ״הפלת הפלוסופים״ אמר כי לא דיבר אחד מהישמעאלים ביעוד הרוחני, ואמר בזולתו שהצופי״א ידברו בו. ולפי זה, הנה לא יהיה על כפירת מי שידבר ביעוד הרוחני ולא דיבר במוחש הסכמת, והעביר זה המאמר ביעוד הרוחני. וכבר חזר ג״כ בזולת זה הספר בכפירה בהסכמת, וזה כלו כמו שתראה ערבוב. ואיו ספק כי זה האיש - ר״ל אבוֹחמד - שגה על התורה כמו ששגה על החכמה. עכ״ל ן' רשד בספר הנזכר.

[§67] En el llibre *Incoherència de la incoherència*, Ibn Rushd diu que Abu Hamad [Al-Ghazali], ataca els filòsofs respecte a tres qüestions. La primera és la missió d'aquests filòsofs. La segona és la declaració dels filòsofs que Al-Ghazali no comprèn les categories. La tercera fa referència a l'eternitat del món.⁸²⁷ Ibn Rushd ataca allò que diu Al-Ghazali a *Incoherència dels filòsofs* —que cap autor musulmà no havia parlat mai de la missió espiritual— tot recordant que els sufís sí que en parlaren. D'acord amb això, no hi hauria ningú que negués el concepte de missió espiritual. Com que no va rebre aprovació quan parlava de la missió espiritual de manera abstracta, simplement evità parlar-ne més. Més tard va canviar d'opinió respecte a la seva oposició a l'acord majoritari. Com veieu, tot això resulta molt confús. No hi ha dubte que Abu Hamad s'equivocava tant en el seu ensenyament com en la seva lògica.

⁸²⁷ IBN RUSHD, *Tahafut al-tahafut*, vol. 1, pp. 1-58, 362-363.

[§68] עוד כתב עליו: וכבר בלבב זה האיש החכמה בלבול גדול, והוציא החכמה משרשיה ודרכה. וסבת אלו הבלבולים היא ההמשך אחרי מאמרי הספר, ולפי שראה עלי ן' אבוטאליב בלבול זה הספר אמר: ספרו לאנשים מה שיבינו, התרצו שיכזב האל ושלוחו. עכ"ל. גם כל חכמיהם החזיקו את אבו נצר אל פראבי ון' סינא, כופרים, מפני שפירשו ספרם בפירושים רחוקים להסכים עם הפלוסופיא בג' שאלות: בקדמות הענין, ובידיעת האל חלקים, ובנעימות העולם האחרון. ויש בלבול גדול ביניהם בהבנת הספר כי לפי מקומות ממנו יראה שהטוב הוא שיתבודד האדם לבדו ולא שיתחבר עם בני האדם, ולפי מקומות נראה שיותר טוב ההתחברות מההפרד. ולזה קצתם תופסים דרך זו וקצתם תופסים דרך זו, כמו שספר ן' סינא בספר "סיכון יקצאו" במשל שנשא אסאל וסלאמן. ויש כת אחת מפרשת אותו כולו נסתר, חוץ מנגלהו, קרויח אלנגיט"ץ, הזכירה הרמב"ם ז"ל בפרק פ"ב מח"ב מהמורה, כלומר אנשי הנסתר. והמעתיק העתיק 'אנשי התוך' ואינו יפה.

[§68] Ibn Rush també digué que Al-Ghazili havia portat una gran confusió i havia aconseguit que la saviesa sortís de les seves arrels i del seu camí. La raó d'aquesta confusió es deu al fet que seguia els ensenyaments de l'Alcorà. En veure Alí ben Abu Taleb⁸²⁸ que l'Alcorà era molt confús, va dir: «digueu a la gent coses que puguin entendre; admeteu que Déu ha falsificat el seu profeta.» Aquestes són les seves paraules. Tots els seus savis consideren que Abu Nasr Al-Farabi i Ibn Sina són heretges,⁸²⁹ perquè interpretaren l'Alcorà al·legòricament a fi d'harmonitzar-lo amb la filosofia en tres assumptes principals: en l'eternitat del món, en el coneixement de Déu i les seves categories, i en la fruïció del més enllà. Entre els musulmans hi ha una gran confusió a l'hora d'entendre l'Alcorà, perquè segons certs passatges allò ideal és que l'home s'aïlli i

⁸²⁸ Gendre de Mahoma.

⁸²⁹ Abu Nasr Al-Farabi (872-951) és un neoplatònic precursor d'Ibn Sina.

no es barregi amb l'altra gent, mentre que altres passatges diuen que és millor viure en comunitat i no separar-se'n. Per això, uns agafen un camí i altres l'altre, com conta Ibn Sina a *Hayy ibn Yaqdhan*,⁸³⁰ en la paràbola sobre Assal i Salaman. Hi ha una altra secta que interpreta l'Alcorà de manera completament al·legòrica, exceptuant les coses més explícites. S'anomenen *Al-Batan*, ja esmentats per Maimònides com a «gent del sentit ocult» en la *Guia de Perplexos*, capítol 22 de la segona part, tot i que [Ibn Tibon] ho va traduir erròniament com a «gent del sentit intern»,⁸³¹ que no sona bé.

ואחר שזה הוא כן, איך יהיו אלה הדברים המביאים בלבול באמונה עניינים אלהיים. על כן, המופת היותר גדול לסתור דעתם הוא בלבול אמונתם מפני ההמשך לפירושי הספר, ני אין מדרך העניינים האלהיים להביא האדם בלבול ולאבדון. ונבר הצילנו האל יתברך מכל זה כשמסר לנו דרך קבלה - דרכים לפרש התורה, ונמסרו איש מפי איש מפי נביא נאמן, והכופר בקבלה אינו נופר במי שנמסרה לו מבעלי הקבלה אלא בראשון, כמי שכופר בתורה. ואין אלו אצלינו טובים אלא גוים גמורים, וספרם לא נמסרה להם קבלה בפירוש עמקו, והביאם לאבדון אף לדברי עצמם, עם היותם מאמינים בו.

Atès que les coses són així, com poden ser d'origen diví aquestes paraules que porten tanta confusió a la seva fe? Per això, l'evidència més gran contra la seva religió és la confusió de la seva fe quan segueixen les interpretacions de l'Alcorà, perquè la naturalesa dels assumptes divins mai no porta l'home a la confusió i la destrucció. De tot això ja ens

⁸³⁰ Obra al·legòrica que descriu un mite persa. Basant-se en aquest conte, Ibn Tufail va escriure la primera novel·la àrab, que porta el mateix nom. La intenció del conte, segons Mohamed Taher és presentar la filosofia il·luminativa (TAHER, *Encyclopaedic survey of Islamic culture*, vol. 10, pp. 31-33). Amb el caveat de la inseguretat dels barbarismes en l'edició crítica, cal esmentar que Duran anomena l'obra סיבן יקצאן o סיבן יקצאן.

⁸³¹ Variacions als manuscrits: אהל אלבטאן, אל-באטן, אלנגיטאן, אלנגיט"ץ. Es tracta dels seguidors de l'anomenada *batiniyya*, un terme pejoratiu que designa tota una sèrie de grups que distingeixen entre el *zahiri*, o sentit exotèric i explícit de l'Alcorà, i el *batini*, el seu sentit místic i esotèric. Entre aquests grups trobem els Alevistes, Ismaelistes i sovint els Sufistes. L'oposició és molt similar a l'existent entre cabalistes i racionalistes jueus. El fragment al·ludit es troba en MAIMÒNIDES, *Moreh ha-nebukhim*, 2005, vol. 4, p. 3 (corresponent a la part II, cap. 25). Vegeu també MAIMÒNIDES, *Guia de perplejos*, p. 303.

en va lliurar l'Etern –beneït sigui– mitjançant la transmissió de la tradició interpretativa de la Torà, passada de boca en boca des del profeta fidel⁸³² [fins a nosaltres]. La persona que nega la tradició, no està negant només l'autoritat de la persona que la hi transmeté, sinó de l'originador de la tradició, i és com si negués la pròpia Torà. Per a nosaltres, aquesta gent no són més que totalment pagans. Les seves escriptures no tenen una tradició per a interpretar el seu sentit profund i, si hi creuen, això els portarà a la destrucció, fins i tot d'acord amb les seves pròpies paraules.

§ 69 **IBN RUSHD DIU QUE L'ALCORÀ ÉS MÉS PERFECTE QUE ALTRES LLIBRES SAGRATS. ELS SEUS ARGUMENTS.**

[§69] וכאשר ראה השופט ׳י רשד הראשון, בספרו שחיבר מדרכי הראיות באמונות, חולשת אלו הראיות על שהספר הוא אלהי, לקח לו דרך אחרת ואמר, וזה לשונו: וכבר יועמד על זה הענין מדרך אחרת, והוא הקשת זאת התורה בשאר התורות. וזה, שאם היה פועל הנביאים אשר הם בו נביאים - הוא הנחת התורה במחזה האל יתברך, כאשר התישב הענין הזה מהכל וצון האומרים בתורות במציאות הנביאים - הנה כאשר יכללהו הספר ההוא מהתורות המקנות לחכמה והמעשה, והמקנות בהצלחה, עם מה שיכללוהו שאר הספרים. והתורה, נמצא, תותיר בזה הענין שאר התורות בלתי בעל תכלית. ובכלל, אם יהיו הַנָּה ספרים באים בתורת שקר, שאינם דברי אלהים חיים, לזכותם וצאתם מסוג דברי האדם, והפרדם ממנו במה שיכלול מהידיעה והמעשה, הנה נראה שהספר אשר הוא ״אלקראן״ יותר ראוי בזה בכללים. ואתה יתבאר לך זה מאד, אם עמדת על הספרים רצון ״התורה״ וה״אנגיל״.

Quan el jutge Ibn Rushd, en un llibre que escrigué sobre proves de l'autenticitat de les religions, només trobà proves febles que l'Alcorà fos d'origen diví, agafà una altra opció

⁸³² Es refereix a Moisès.

i digué, textualment: «hi ha encara una altra manera d'assolir aquest objectiu: comparar aquestes escriptures amb la resta d'escriptures [d'altres religions].» Per a jutjar l'acció dels profetes amb la finalitat de determinar si realment són profetes, la premissa legal és que revelin coses de l'Etern –beneït sigui– i això s'aplica a qualsevol cas en què algú proclami que [un llibre determinat és sagrat] basant-se en l'existència dels seus profetes. Fins i tot suposant que hom inclogués l'esmentada escriptura entre els llibres sagrats que condueixen a l'adquisició de saviesa i de bones accions, i suposant que aquesta inclusió fos útil, —al menys pel que respecta a aspectes que han motivat la inclusió d'altres llibres i escriptures—, ens adonaríem que certament aquests ensenyaments [de l'Alcorà] són millors que la resta d'ensenyaments, que no tenen cap propòsit. I si en tenen, tanmateix provenen d'escriptures falses. Això revela que aquests altres llibres no són paraula de Déu. Són estranys i contenen frases que s'escapen del terreny de la lògica humana, tant si ens referim a la seva perfecció pràctica com al grau de perfecció en el coneixement de Déu, tot separant-lo del seu contingut pràctic i de saviesa.⁸³³ És evident que aquest llibre, l'Alcorà, val més la pena que certes altres escriptures. Això us semblarà encara més clar si el compareu tant amb la Torà com amb l'evangeli.⁸³⁴

ולא נטינו לבאר תורה מהתורות המחוקות לעדת ישמעאלים על שאר תורות היהודים והנוצרים, ויתרון הלימוד המונח לישמעאלים בידיעת האל יתברך וידיעת היעדים וידיעת מה שביניהם, הצטרך זה לעזרת רבים, עם הוראתינו הכוונה להשלים זה. ולזה נאמר בזאת התורה שהיא חותמת התורות,

⁸³³ El sentit d'aquests paràgrafs és ambigu, degut per causa de l'extremada longitud de les frases i a certa fluctuació de conjuncions i relatius entre els diversos manuscrits. N'oferim la interpretació que ens sembla més plausible. Cal tenir en compte que tot aquest paràgraf representa el raonament d'Ibn Rushd, no el de Duran. Com ha fet en altres ocasions, més tard Duran marcarà el final de l'argument amb la frase «fins aquí els arguments d'Ibn Rushd.» Suposem que certs copistes no varen entendre aquests límits i intentaren «corregir» les frases d'Ibn Rushd pensant que era Duran qui proclamava, entre altres coses, la superioritat de l'Alcorà sobre la Torà.

⁸³⁴ També aquesta vegada, Duran esmenta «aquest llibre» pel seu nom, אלקראן. Sorpren que anomeni l'evangeli pel seu nom àrab, אנגיל, i no com ha fet fins a aquest punt, און גליון.

ואמר המניח הנימוס: 'לכן השיגני משה, לא הרחיב בו אלא נמשך אלי.' וזאת התורה כוללת כל האנשים, ולזה אמר: 'אתם בני אדם, אני שליח האל לכלכם.' ואמר: 'שולחתי אל האדום ואל השחור.' עכ"ל והאריך ליפות דבריו אלו.

«No ens sentim inclinats —[continua dient Ibn Rushd]—a explicar els avantatges de les lleis que regeixen la comunitat musulmana per sobre de la resta d'ensenyaments jueus i cristians, ni a aclarir la superioritat de l'ensenyament musulmà sobre Déu, sobre el sentit de missió i tot el que hi ha entre ells. Tal cosa requeriria l'ajuda de moltes persones, si és que tinguéssim intenció d'acabar aquesta exposició. L'Alcorà mateix diu ser el segell de totes les altres escriptures.⁸³⁵ El fundador de la nostra religió digué: "si Moisès es comparés amb mi, no s'allunyaria, sinó que em seguiria."⁸³⁶ Aquest ensenyament inclou tota la gent, i per això diu: "homes tots! jo sóc l'enviat de Déu a tots vosaltres."⁸³⁷ També diu: "he estat enviat al vermell i al negre."⁸³⁸ Fins aquí els arguments d'Ibn Rushd, que intenta embellir aquestes paraules abundantment.

§ 70-72 REFUTACIÓ DELS ARGUMENTS D'IBN RUSHD. L'ISLAM, SIMPLE IMITACIÓ DEL JUDAISME. AQUESTA IMITACIÓ ÉS IGUALMENT IMPERFECTA. BAIXESA MORAL DE L'ISLAM.

⁸³⁵ Q.33,40. Més que considerar l'Alcorà com a segell de les escriptures dels altres pobles, el verset declara que Mahoma és el segell definitiu de tots els profetes precedents.

⁸³⁶ La citació no és literal de l'Alcorà, sinó del *hadith* basat en Q.2,136. Aquest *hadith* diu que Umar estava llegint la Torà davant de Mahoma. Aquest s'enutjà i li digué: «si Moisès fos viu avui dia i escoltés el meu ministeri profètic, segur que m'hauria seguit.» La història és narrada, entre altres, per Al-Bazzaar sobre l'autoritat de Jaabir. Vegeu *Tirmidhi Hadith*, no. 69, ALIM CDROM. Altres fonts: *Mishkat ul-Masabih*, llibre VIII, cap. I, p. 454; llibre I, cap. VI, p. 49; llibre XX, cap. I, p. 892. Citades a «Does Hadith endorse the Bible?» *Understanding Islam*. Al-Mawrid Insitute of Islamic Sciences, [<http://www.understanding-islam.com/ro/or-024b.htm>] consulta: 29/12/10.

⁸³⁷ Q.7,158.

⁸³⁸ Això es troba a un *tafsir* d'Ibn Kathir comentant Q.7,158, segons SAMI ZAATARI a «Was the prophet Muhammad send fort he pagan Arabs only?», *Answering Christianity*. http://www.answering-christianity.com/sami_zaatari/prophet_muhammad_sent_to_mankind.htm, consulta: 29/12/10.

[§70] ואחר שהמופת אליהם על תורתם זאת שהיא אלהית הוא מפני ההקש לתורת משה השלמה, וכי יש לה יתרון עליה בכל מה שזכר - כשיתבאר שזה הענין הוא שקר, א"כ אין להם ראיה על תורתם שהיא אלהית. ויתבאר זה משני פנים שזכר מפני זכותם וצאתם מסוג דברי האדם, אם מפני שלמות המעשה אם מפני שלמות הידיעה באל.

[§70] La seva prova que l'Alcorà és d'origen diví es basa en la comparació del seu text amb el perfecte ensenyament de Moisès, tot argumentant que el primer és superior al segon en tots els aspectes, com declara Ibn Rushd. I com que és clar que això és mentida, per tant els musulmans no tenen cap prova que les seves escriptures vinguin de Déu. Ho provarem tot basant-nos en els dos arguments que ell esmenta: la particularitat i excentricitat [del text alcorànic] –que cau fora de la lògica de la parla humana–, la seva suposada perfecció pràctica i la seva pretesa perfecció en el coneixement de Déu.

[§71] אמנם, מפני שלמות המעשה - תורת משה היא שלמה, וזאת היא חסרה בתכלית החסרון, ומה שיש בה שנראה שהוא שלמות, הוא חקוי לתורת משה. תחלה, במה שהם מתפארים מענין התפלות. כי כתוב בספרם כי התפלות ענינם צריך שיזהירו על הזימה ועל הכפירה באל יתברך. וכתב ׳י רשד בספר ״הפלת ההפלה,״ שהתפלות המונחות בתורתם ימצא בה זה פועל יותר שלם משאר התפלות המונחות בשאר התורות. וזה במה שהותנה במספריה ועותתיה והזכרותיה, ושאר מה שנתנה בה מהטהרה ומהעזיבה, ר"ל הפעולות והמאמרים המפסידים. עכ"ל שם.

[§71] Certament, pel que fa a la perfecció pràctica, la Torà de Moisès és perfecta, mentre que l'Alcorà està mancat de tota perfecció; i aquelles parts de l'Alcorà que semblen perfectes, són una imitació de la Torà de Moisès. Per començar, es vanten d'allò que diu l'Alcorà sobre la pregària, que la seva essència consisteix a advertir-nos contra els vicis i

l'heretgia.⁸³⁹ Ibn Rushd va escriure, al llibre *Incoherència de la incoherència*, que les pregàries prescrites a l'Alcorà causen aquest efecte, d'una manera més perfecta que la resta de pregàries prescrites en escriptures d'altres [religions]. Això es deu al nombre de vegades i a l'hora [que preguen], el nombre d'al·lusions [al nom de Déu en les pregàries], i a altres consideracions respecte a la purificació i l'abstenció d'accions i paraules perjudicials [per a l'efectivitat de la pregària].⁸⁴⁰ Fins aquí les paraules d'Ibn Rushd.

וזה המניח ראה תורת משה שלמה, וחשב וחקק לחקות אותה ביותר שלם שבפנים. ולפי שידע שהיותר נכבד שבימי ישראל לתפלה ולתשובה הוא יום הכפורים, ויש בו חמש תפלות, תקן להם חמש תפלות בכל יום. ולפי שהוא יום צום ותשובה, תקן להם ל' צומות. ולפי ששתוי אסור להתפלל, אסר להם היין לעולם. והעתיק יום השבת המיוחד לתפלה יתירה, לערב שבת בחצי היום, לפי שיש מקצה המזרח לארץ ישראל חצי הישוב, ובחצי היום הוא נכנס השבת בקצה המזרח. וכל זה חקוי לתורה עם שנוי מועט.

El fundador d'aquesta religió reconeixia que la Torà de Moisès era perfecta, i pensava que calia legislar tot imitant allò que fos el més perfecte possible. Atès que Mahoma sabia que la festa jueva més honorada pel que fa a la pregària i el penediment era Yom Kippur, que té cinc serveis de pregària,⁸⁴¹ prescrigué als seus seguidors cinc pregàries al dia. I com que Kippur és un dia de dejuni i penediment, va instituir un dejuni [anual] de trenta dies. Atès que està prohibit que un embriac pregui,⁸⁴² els va prohibir que mai beguessin vi. Igualment, canvia el *xabbat* –dia especialment consagrat a la pregària– pel

⁸³⁹ Q.29,45.

⁸⁴⁰ IBN RUSHD, *Tahafut*, p. 361.

⁸⁴¹ Yom Kippur és l'única festa jueva que té cinc serveis de pregària: els quatre que hi ha a totes les festes (vespres, servei del matí, servei addicional i servei de la tarda), més un cinquè (servei de tancament o נעילה).

⁸⁴² Berakhot 31b; Eruvín 64a. És interessant que en Q.16,67-69 Mahoma canti les excel·lències del vi, mentre que en Q.5,90-91 l'anomeni una abominació.

divendres al migdia, perquè la meitat del territori on l'islam està assentat es troba a l'oest d'Israel, i divendres al migdia comença el *xabbat* a l'extrem oriental. Tot això són imitacions de la Torà amb petits canvis.

ולפי שהחזיר והדם הם מתועבים לישראל הרבה, אסר אותם להם. על כן נתן להם השחיטה, ואמר להם: מה שהותר לבני ישראל הותר לכם. ולפי שראה שעשירי בני ישראל היו מתקרבים לאל בתת ממונם תרומה ומעשרות לעובדי האל, תיקן להם שיתנו אחד מארבעים מממונם בעין יפה לישראל בתרומה. ולפי שראה שישראל היו רוחצין בעלי קריין בטי' קבין לתפלה, כדי שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם, להרחיק הזימה ואף ההיתר אלא לצורך, נתן להם רחיצה לבעלי קריין, ואף רחיצת ידים ורגלים לתפלה כמנהגן. כל אלו חקויים עם תוספת להבדיל בין תורתנו ותורותיו ופעולותיו. והשאיר מהמועדות גם הפסח, ואמר שהוא זכר לעקידה, וערבב הדברים עם יום הזכרון שהוא זכר לעקידה. נצוה אותם להנקם מאויביהם, כדי שיתחזקו להעמיד הנמוס, דוגמת "לא תחייה כל נשמה," "פן יחטיאו אותך לי." והשאיר המילה להם כאשר החזיקו בה מימות אברהם אבינו, כמו שמצינו בתלמוד, ערבי מהול. והשאירה בלא פריעה אלא לזרעו של אברהם, כאמרם ז"ל.

Atès que el porc i la sang són abominables per als jueus, Mahoma els va prohibir als musulmans. Per això, els instituí la matança ritual i els va dir: «tot allò que és permès als jueus, us és permès de menjar-ne.»⁸⁴³ Quan veié que els jueus més rics s'acostaven a l'Etern tot donant ofrenes i delmes als servidors de Déu, instituí que els musulmans donessin una quarantena part de la seva fortuna, com les ofrenes dels jueus generosos.⁸⁴⁴ Va veure que els jueus es purificaven d'una emissió seminal amb nou *qabín* d'aigua abans de la pregària, «a fi de no actuar amb les seves dones com a galls» i per a allunyar-

⁸⁴³ Q.5,5.

⁸⁴⁴ Q.9,103.

se dels vicis.⁸⁴⁵ Actuant de manera més condescendent, Mahoma va ordenar que els seus seguidors es netegessin després d'una emissió seminal, i instituí també la neteja de mans i peus abans de pregar d'acord amb el seu costum.⁸⁴⁶ Totes aquestes imitacions de la Torà, amb algunes addicions, [foren creades] per a diferenciar entre la nostra Torà i les lleis i manaments dels musulmans. Respecte a les festes, el profeta va conservar la Pasqua i va dir que era un memorial de l'*aqedà*, de manera que va barrejar Péssah amb el nostre Dia del Record, que commemora l'*aqedà*.⁸⁴⁷ Igualment els manà que es vengessin dels seus enemics, a fi de fer-se forts i mantenir la religió, a imatge del text bíblic que diu «no permetràs que romanguí ningú viu», «a fi que no et facin pecar contra mi.»⁸⁴⁸ Mahoma també conservà la circumcisió perquè els àrabs ja la practicaven des de l'època del nostre pare Abraham, com trobem en el Tamud: «un àrab circumcís.»⁸⁴⁹ Tot i així conservà la circumcisió sense descobrir la corona del penis, com feien els descendents d'Abraham i com digueren els nostres savis, de beneïda memòria.⁸⁵⁰

⁸⁴⁵ De fet, la persona que ha sofert l'emissió seminal hauria d'anar al *micvé*. Això no obstant, si no pot, l'halacà li permet tirar-se per sobre nou *kabin* d'aigua (devers 12.5 litres) i quedar purificat. La font d'aquesta regla és Berakhot 21a, on R. Akiba i R. Ben Azai esmenten aquesta regla només en veu baixa, murmurant. El Talmud tracta d'explicar-ne el perquè, i arriba a la conclusió que els rabins no volien que els seus estudiants actuessin «amb les seves dones com a galls». Ho murmuraven perquè, si els estudiants arribaven a conèixer aquesta excepció a la regla, tindrien encara més relacions amb les seves dones amb la seva dona, atès que deixava d'haver-hi tantes restriccions rituals per a mantenir relacions sexuals. D'aquí l'estranya expressió de Duran.

⁸⁴⁶ Q.5,6.

⁸⁴⁷ L'*aqedà* o «lligament (a l'altar sacrificial)» designa el sacrifici d'Isaac (Gn 22,1-24), que a l'Islam és transformat en el sacrifici d'Ismael (Q.22). Duran comenta que el calendari litúrgic jueu commemora L'*aqedà* el segon dia de Roix ha-Xanà, festa que també rep el nom de Dia del Record. Per tant, Mahoma estaria «barrejant» dues festes jueves, Péssah i Roix ha-Xanà.

⁸⁴⁸ Dt 20,16; Ex 23,33; Q.2,190-194.

⁸⁴⁹ Abodà Zarà 27a; Yebamot 71a. La circumcisió, anomenada *Khitān* (ختان) o *Khatna* (ختنة) no s'esmenta en l'Alcorà, però el costum ja era prevalent en l'època de Mahoma, i era considerat un acte d'inclusió en la comunitat de fe, a més d'una mesura higiènica i refinada.

⁸⁵⁰ Yebamot 71b explica que la circumcisió instituïda a l'època d'Abraham no requeria el descobriment de la corona del penis. Els rabins addueixen una prova textual basada en Js 5,2. Aquesta aparent segona circumcisió, argumenten, només s'explica si la primera (el ritual Abrahàmic) no era total i no descobria la corona.

[§72] אמנם, אמת הוא כי התפלות הם מזהירים מהזימה והכפירה. ונשארו בכל זאת אליהם, כי חגיגה שהם עושים במכה - דוגמת עליית הרגל - היא להחזיק באמונת מרקוליס שהיתה גם ברגימת אבנים, ובאמונת פֵעוֹר שהם כורעים ראשם בארץ ומבגיהם האחוריים, וגם באמונת כמוש שהיתה עבודתו לעמוד עליו בבגד בלתי תפור גלוי הראש. ומענין הזמות היא מותרת להם בפרהסיא, בענין שירחיקהו השכל ויתעבהו הדמיון: [יגרש אדם ותנשא לאחר ותשוב אליו], יגרש אדם אשתו וישאנה אחיו בחייו, בבנים ובלא בנים. היש זימה גדולה מזו וטומאה? עוד כתוב בספר: בעלו אשר ייטב לכם, שנים ושלוש וארבע. הנה התיר הזנות. ומי שהלך למדינת הים ועמד שם שבע שנים ומצא אשתו מעוברת, נאמנת לומר כי לא נבעלה. היש זמה ועון פלילי כזה? הנה התבאר חסרון תורתם ושלמות תורתנו במעשה, מלבד החסרון שיש בנוסח התפלה וההבדל הגדול בין תפלתנו לתפלתם. ואין להאריך בזה.

[§72] És veritat que les pregàries ens amonesten contra els vicis i l'heretgia. Amb tot, l'únic que ells n'han conservat ha estat una festa que celebren a la Meca, a exemple de les nostres festes de pelegrinatge,⁸⁵¹ només que aquesta festa reviu la fe en Mercuri, manifestada en el llançament de pedres, i la fe en Peor, perquè inclinen el cap fins a terra i alcen el seu darrerre, així com la fe en Qumoix, el culte del qual implicava estar dret amb una túnica sense cosir i el cap descobert.⁸⁵² Pel que fa als vicis sexuals, estan públicament permesos per als musulmans, d'una manera que s'allunya de tota raó i abomina la imaginació. Un home pot repudiar la seva dona i, si un altre s'hi casa, ella

⁸⁵¹ Q.2,196-197.

⁸⁵² Tot citant Von Grunebaum i Houtsma, Hawting suggereix que la processó abans de l'alba, anomenada *ifada*, indica un intent de Mahoma de trencar el lligam entre el ritual del *haji* i el culte solar. També opina que la lapidació que commemora la temptació del diable a Abraham és una islamització de lapidació simbòlica del sol a fi de demanar el començament de les pluges de tardor. Opinions citades per HAWTING, "Introduction," *The development of Islamic Ritual*, p. XXIV. No és clar, emperò, en quins textos s'ha basat Duran. El Talmud esmenta certs rituals similars, parlant del culte de Baal-Peor (Sanhedrín 64a). John Victor Tolan analitza els arguments de Petrus Alfonsi en el seu diàleg cinquè contra el judaisme, que esmenta detalls molt similars als de Duran, incloent el culte de Mercuri i de Baal-Peor. Alfonsi era un escriptor andalusí jueu convertit al cristianisme, autor d'uns diàlegs contra els jueus que assoliren força popularitat. En el mateix diàleg, Petrus Alfonsi ataca la poligàmia en termes similars a com ho farà Duran a continuació. No és descartable que Duran conegués aquesta literatura. Vegeu TOLAN, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, pp. 30-35, 219 (notes 60-63).

encara pot tornar al primer marit.⁸⁵³ Un home pot repudiar la dona, i pot casar-se amb una germana d'ella, mentre la primera dona encara és viva. Un home pot repudiar la seva dona i el germà d'ell pot prendre-la, tingui fills o no.⁸⁵⁴ Hi ha vicis i impuresa més grans que aquestes? Igualment, està escrit en l'Alcorà: «caseu-vos amb qui vulgueu, dues, tres o quatre dones.» Per tant, Mahoma permeté les relacions il·lícites.⁸⁵⁵ Si algú se'n va a ultramar i hi roman set anys, i troba que la seva dona està embarassada, ha de creure-la si ella diu que no ha comès adulteri.⁸⁵⁶ S'ha vist mai tanta indecència i cap pecat més greu que aquests? Així, queda clara la imperfecció de la seva llei i la perfecció de la nostra Torà en el sentit pràctic, per no parlar de la imperfecció del seu ordre de pregàries i la gran diferència entre les nostres pregàries i les seves, cosa sobre la qual no cal que m'estengui.

§ 73 AL CONTRARI QUE ELS CRISTIANS, MAHOMA ADOPTÀ EL MONOTEISME JUEU.

[§73] אמנם, מפני שלמות האמונה באל יתברך - מפני שראה שיסוד תורתנו הוא להאמין במציאות האל ושהוא ראשון, קיבל זה ממנו. ואע"פ שהנוצרים חולקים עלינו באחדות והאמינו השלוש, והוא ג"כ האמין שיש"ו הנוצרי הניח תורת אלהית - סמך עלינו בזה ולא עליהם, מפני שראה שהמופת השכלי קיים אמונתנו, כי כבר נתפשטה בזמנו חכמת ארסטו, והוא בחכמתו קיים האחדות אחר קיימו המציאות. ולפי זה יסד להם שיאמרו: 'אין אלוה אלא האל'.

⁸⁵³ Aquesta frase figura en el Bodleian 151, però no a l'edició prínceps ni, per extensió, a la de ha-Ktav (DURAN, *Maguén avot*, p. 234). Sorpren que aquesta i altres variacions no es trobin en l'edició crítica de MURCIANO (p. 83 del text hebreu).

⁸⁵⁴ Q.2,229-230.

⁸⁵⁵ Q.4,3.

⁸⁵⁶ Aquesta regla ja està explicada en el § 60. Vegeu-ne les notes.

[§73] Pel que fa a la perfecció en la fe en Déu –beneït sigui–⁸⁵⁷ certament, quan Mahoma veié que el fonament de la nostra Torà resideix en la creença que Déu existeix i que és el primer de tot, també ho va adoptar. Els cristians es diferencien de nosaltres respecte a la unitat de Déu i creuen en la trinitat. Mahoma també creia que Jesús de Nazaret havia dut una llei divina, però es va posar del nostre costat i no del dels cristians perquè s'adonà que l'evidència racional recolzava la nostra religió, atès que en la seva època ja s'havia divulgat la saviesa aristotèlica; i Aristòtil, en la seva saviesa, afirmà la unitat de Déu després d'afirmar-ne l'existència. Per això va establir que els musulmans preguessin: «no hi ha més Déu que Al·là.»⁸⁵⁸

וזאת היא האמונה שלהם, ועל זאת האמונה נקרא הישמעאלי "ישמעאלי", עם תוספת אמונתו בשליחות זה השליח, וכמו שאמונתנו היא לומר: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד." ותחלת הדברות: "אנכי ה' אלהיך" וכו', המורה על המציאות והאחדות, כמו שפירשתי בח"א. כן ייסד להם אותו מאמר, תמורת קריאת שמע. ובאמונה זו אין בינינו ובינם שום הבדל, ולא בינינו ובין הפלוסופים. ואעפ"י שלא העמיקו בסודות המרכבה כנביאי בני ישראל, ובסודות השמות כחכמי הקבלה, אינו מזיק בזה באמונה. וגם אנחנו לא נחשוב כופר מי לא נכנס לפרדס, אבל נאמר שהוא חסר הידיעה. ואם לא היה להם מום אחר אלא חסרון הידיעה - היו נסבלים בעינינו, אחר האמינם שרשי האמונה.

Aquest és el seu credo, que defineix que un musulmà sigui considerat musulmà, juntament amb la creença que Mahoma és el seu profeta. És igual que la nostra [declaració de] fe, que diu: «escolta Israel: l'Etern és el nostre Déu, l'Etern és únic.»⁸⁵⁹ El principi del decàleg diu: «jo sóc l'Etern el teu Déu,»⁸⁶⁰ frase que ens mostra l'existència

⁸⁵⁷ Continua la revocació dels arguments d'Ibn Rushd exposats en el § 69.

⁸⁵⁸ Q.2,225.

⁸⁵⁹ Dt 6,4.

⁸⁶⁰ Ex 20,2; Dt 5,6.

de Déu i la seva unitat, com ja he explicat en la primera part.⁸⁶¹ Mahoma els va dictaminar aquest altre credo en substitució de la lectura de la *Xemà*. Respecte a aquesta creença, no hi ha cap diferència entre ells i nosaltres, ni entre nosaltres i els filòsofs. Malgrat que els musulmans no han aprofundit en els secrets de la *merkavà* com els profetes jueus⁸⁶² ni en els secrets dels noms de Déu com ho fan els savis cabalistes, això no va en detriment de la seva fe. Semblantment, nosaltres no considerem heretge la persona que no ha «entrat al jardí»⁸⁶³ sinó que diem que està mancada de coneixement. Si els musulmans no tinguessin cap altra falta més que la manca de coneixement [místic], no haurien perdut el nostre respecte, ja que acceptarien els fonaments de la fe.

§ 74-76 CORPORALITAT DE DÉU: DESACORD ENTRE L'ALCORÀ I
ELS FILÒSOFES MUSULMANS. LA SOLUCIÓ D'IBN RUSHD:
DÉU ÉS PERCEPTIBLE PERÒ NO CORPORI.

[§74] ובענין הרחקת הגשמות, שהוא שרש אמונתנו, ג"כ ראיתי היום המוני חכמי דתם אמונתם בזה אמונה שלמה. ואומרים מה שאנחנו אומרים: כי מחיוב אמונת האחדות הוא הרחקת הגשמות, כי כל גשם הוא מתחלק וכל מתחלק יש בו רבוי, והאל יתברך אין בו רבוי. וא"כ אינו בעל גשם. וכן אין לו מקום, כי כל מתקומם הוא מוקף והמקום מקיף אותו, וכל מוקף הוא בעל גשם, והאל אינו בעל גשם, א"כ אין לו מקום. וזאת היא אמונתם בזה היום. אבל לא נפלו באמונה זו מפני הכרעת פסוקי הספר הנמסר להם, אלא מפני שראו מופתי החכמה בזה קבלוהו ממנו ומהפילוסופים. אבל הספר הוא חייב הגשמות והמקום לאל יתברך מכל זה. ואעפ"י שתורתנו הקדושה והשלמה, דרך העברה והשאלה היא מדברת באל יתברך בעניינים גשמיים, וזה הוא מפני הכרח הדבור, שאין בעל גשם משיג אלא דברים

⁸⁶¹ Duran 2009, pp. 25-38.

⁸⁶² Elucubració mística cabalística basada principalment en el primer capítol d'Ezequiel.

⁸⁶³ És a dir, que no ha entrat en l'estudi del sentit místic secret de la Torà. Els rabins entenen la paraula «jardí» (פרדס) com a acròstic de «sentit planer, sentit al·lusiú, sentit interpretatiu i sentit secret de la Torà» (פשט, רמז, דרש וסוד).

גופניים, נתנה לנו התורה השלמה השורש האמיתי בזה, כי אינה מדברת על זה אלא על דרך ההבנה
לאשר לא העמיקו בחכמה. וזה השורש אִמְתָּה אותו התורה באומרה: "כי לא יראני האדם וחי."

Pel que fa a la negació que Déu sigui corpori, que és una de les bases de la nostra fe, també he vist que la majoria dels savis de la seva religió hi creuen fidelment, i diuen el mateix que nosaltres: que la creença en la unitat comporta la incorporalitat perquè qualsevol cos material és divisible, i qualsevol cosa divisible pot esdevenir múltiple. Déu –beneït sigui– no és múltiple, i per tant no és corpori. Igualment, no té ubicació, perquè qualsevol cosa que posseeixi l'atribut d'estar en un lloc està limitat per l'espai. Tot allò que està limitat és corpori i, com que Déu no és corpori, per tant tampoc no té lloc. Aquesta és la creença dels musulmans avui en dia; però no han assolit aquesta creença gràcies a les escriptures que els varen transmetre, sinó perquè n'han vist proves evidents en les tradicions que han rebut de nosaltres i dels filòsofs. En canvi, el seu llibre sagrat dota Déu de corporalitat i de lloc. Malgrat que la nostra santa i perfecta Torà, de manera al·legòrica i metafòrica, parli de Déu amb imatges corpòries, això es deu a la limitació del llenguatge, perquè els éssers corporis com nosaltres no entenen més que imatges corpòries. La pròpia Torà ens ha donat la vertadera arrel d'això: que només parla en aquests termes a fi que l'entenguem, adreçant-se a aquells qui no han assolit el coneixement. Aquest és el principi que ensenya la Torà quan diu: «perquè no em veurà l'ésser humà i viurà.»⁸⁶⁴

ונאמר במעמד הר סיני: "כי לא ראיתם כל תמונה", אחר שנאמר על אותו מאמר עצמו: "ויראו את אלהי ישראל... ויחזו את האלהים." ונאמר עוד על אותו מאמר: "פנים בפנים דבר ה' " וכו'. הנה

⁸⁶⁴ Ex 33,20.

גלתה באמרה "כי לא ראיתם כל תמונה" שאותה ראייה שראו את אלהי ישראל ואותם הפנים שדבר עמהם, אינם דברים גשמיים, וחס ושלום. אבל ספרם לא הניח דברים גשמיים לאל והיותו במקום על-זה האופן, אבל חיוב עצמי הוא מחייב לאל הגשמות והמקום, ושהוא נראה להם ראייה מוחשת, ונעלה האל יתברך ממחשבת הסכלים.

En l'episodi de la muntanya de Siná diu: «perquè no vàreu veure cap figura,» just després d'haver dit en aquell mateix passatge: «i varen veure el Déu d'Israel [...] i varen contemplar Déu.»⁸⁶⁵ Respecte al mateix episodi, està escrit: «cara a cara parlà Déu a tota la vostra congregació.»⁸⁶⁶ Quan la Torà diu «perquè no vàreu veure cap figura», ens revela que allò que veieren en contemplar el Déu d'Israel i aquella «cara» que parlava amb ells no eren corporis. Déu ens en guard! L'Alcorà, en canvi, no atribueix a Déu qualitats corpòries ni el situa en un lloc d'aquesta manera, però sí que li atribueix ubicació i corporalitat perquè s'apareix a ells d'una manera sensorial. Déu, lloat sigui, està per sobre del pensament dels bojós.

[§75] אמנם, בענין הגשמות - הנה השופט ין רשד הראשון ביאר כי הספר הוא מחייב אותו יותר מביטולו. וזה לשונו : מהמבואר מהתורה, שהוא מהתארים אשר שתקה מהם, והוא אל הביאור בקיומו יותר קרוב מהסלוק, ומה שהתורה כבר ביארה להפנים והידיים בפסוקים מספרם. ואלה הפסוקים כבר הביאו לחשוב שהגשמות לו מהתוארים שהם נכבדים יותר בבורא מהנברא, כאשר הוא בתואר היכולת והרצון, וזולת זה מהתוארים שחם משותפים מהבורא והנברא אלא שחם בבורא יותר שלמים במציאות. ולזה שבו רבים מהישמעאלים להאמין בבורא שהוא גשם, לא ידמה לשאר הגשמים. ועל זה הם (אל-שאנבלה) [אל-הנאבלה] ורבים נמשכו אחריהם. עכ"ל.

⁸⁶⁵ Ex 24,10-11.

⁸⁶⁶ Dt 5,4.

[§75] És cert que, pel que fa a la corporalitat, el jutge Ibn Rushd el Vell va explicar que l'Alcorà l'afirma més que no pas la nega. Aquestes són les seves paraules: «és evident que, en l'Alcorà, la incorporalitat pertany als atributs [divins]. No obstant això, les escriptures no són explícites i, per tant, s'acosten més a acceptar la corporalitat que a rebatre-la. Referències a la cara o les mans [de Déu] apareixen en l'Alcorà. Aquests passatges ens portarien a pensar que la corporalitat és un dels atributs que són més manifestos en Déu que en els éssers creats, igual que ocorre amb la possibilitat i la voluntat, que són atributs compartits pel Creador i la creació, però que és en el Creador on es manifesten més plenament. Això ha portat molts musulmans a creure que el Creador és corpori, tot i que el seu cos és diferent del de la resta. Aquest és el cas dels Hannbalites⁸⁶⁷ i molts altres que els segueixen.» Fins aquí les paraules d'Ibn Rushd.⁸⁶⁸

והמדברים הרחיקו הגשמים מהאל יתברך, והוא הרחיק זה וגינה אותם, ואמר כי הם יצאו מדרכי התורה, כי המסלק הגשמות מהאל יתברך יקרה לו בתורתם ספקות, מאשר הניחה ביעדים ובחלומות. וסלוק הצד אשר הוא אינו גשם ותשובת התורה מדומה, וזה ששליחות הנביאים הוא נבנה בתורתם על שהמחזה הוא יורד להם מן השמים, ועל-זה בנויה תורתם, שהספר הרמוז ירד מן השמים, כמ"ש: 'אנחנו הורדנוהו בלילה ברוכה'. ונבנה ירידת המחזה מן השמים על שהאל יושב בשמים, וכך היות המלאכים יורדים מן השמים ועונים אליהם, כמו שאמר: 'אליו יעלה הדבור הטוב והמעשה הנכון'.

⁸⁶⁷ Es refereix als seguidors d'Ahmad Ibn Hannbal (780-855), fundador de l'escola legal Hannbalita o *madhlab*, de caire ortodox i tradicionalista. Ibn Hannbal pensava que el *kalam* (teologia) estava immers en excessiva especulació. Calia acceptar l'Alcorà i el *hadith* d'una manera literal, sense més interpretació. Per tant, quan l'Alcorà parlava de les mans d'Al·là, no eren mans metafòriques sinó físiques. Tot i així, Ibn Hannbal creia que Déu no tenia forma humana i, si tenia mans, no podien ser com les humanes sinó de una matèria divina especial. JACKSON, *Fifty key figures in Islam*, pp. 44-46. Pel que fa a la forma inclosa en el nostre text, אל-הנבאלה, és una correcció nostra basada en el Bodleian 151, que llegeix אל-סנאבלה. MURCIANO (p. 86 del text hebreu) recull aquesta darrera forma, però ni tan sols esmenta variacions d'altres manuscrits i versions, com el אל-שאנבלה de l'edició prínceps.

⁸⁶⁸ Segons Fakhry, aquest raonament es troba a IBN RUSHD, *Falsafat Ibn Rush*, Beirut 1982, pp. 60ss, però no hem pogut localitzar aquest llibre. Vegeu FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, p. 314, nota 67. Malgrat que ho hem posat entre cometes, quan Duran diu que aquestes són les paraules del filòsof no hem d'entendre necessàriament que l'estigui citant de manera literal. En aquests casos, afegim les cometes per a deixar clar on acaben els arguments d'altres autors i on comença la crítica que en fa Duran.

ואמר: 'יעלו מלאכים והרוח אליו'. וכאשר תסתלק הגשמות תסתלק התנועה, וכאשר יסתלק התנועה יסתלק ציור מה שבא בתורת אל-חשאר, הוא תחיית המתים, משם בורא יעלה אל בעלי לחשאר. וכן יקשה ביאור סיפור הירידה המפורסמת, אם היתה הירידה קריבה אליו מענין אל-חשאר, עם מה שבא בו נמשך בתורה.

Els teòlegs eliminen la corporalitat de Déu.⁸⁶⁹ Ibn Rushd ho rebutja i els critica dient que s'han apartat dels camins de l'Alcorà, perquè la persona que elimina la corporalitat divina, acaba trobant dubtes en les escriptures quan es refereixen a promeses i somnis i que impliquen la localitat de Déu. Si neguem que Al·là sigui corpori, l'ensenyament alcorànic esdevé fictici. En l'Alcorà, la missió dels profetes és construïda sobre la idea que la profecia ha baixat del cel. Les seves escriptures es basen en el fet que l'esmentat llibre ha baixat del cel, com està escrit: «Nós la vàrem fer baixar del cel en una nit molt beneïda.»⁸⁷⁰ El fet que la profecia baixés del cel es fonamenta en el fet que Al·là estigui físicament en el cel. El mateix ocorre respecte als àngels que baixen del cel i els responen, com està escrit: «cap a ell pujaran les bones paraules i les virtuoses accions.»⁸⁷¹ També diu: «cap a ell puguen els àngels i l'esperit.»⁸⁷² Si hom elimina la corporalitat, s'elimina la possibilitat de moviment [espacial]. Si eliminem el moviment, s'elimina la imatge connectada amb l'ensenyament d'*Al-Hashr*, que inclou la resurrecció dels morts, quan el Creador aixecarà la gent d'*Al-Hashr*.⁸⁷³ També es dificulta la comprensió de la

⁸⁶⁹ Ibn Rushd pensa que els *mutàkalimun* (teòlegs) es desqualifiquen pel fet d'haver divulgat els secrets de la interpretació alcorànica a la gent simple, tot fomentant l'heretgia. Vegeu MAIMÓNIDES, *Moreh ha-nebukhim*, vol 2, pp. 410-440 [corresponent a part 1, capítol 72 de la *Guia*]. La traducció espanyola es troba en MAIMÓNIDES, *Guia de perplejos*, pp. 197-205. Tot aquest paràgraf reflecteix l'opinió d'Ibn Rushd, no la de Duran.

⁸⁷⁰ Q.44,3.

⁸⁷¹ Q.35,10.

⁸⁷² Q.70,4.

⁸⁷³ Dia en que Al·là reunirà tothom i jutjarà els idòlatres, d'acord amb Q.6,22 i Q.77,38. D'altra banda, l'autor pot estar referint-se a una imatge determinada que es troba en Q.59,21, atès que aquesta *assura*

coneguda història de la baixada [de l'Alcorà], particularment si [la profecia] havia baixat d'un lloc proper a Déu, com implica *Al-Hashr* i com entén la resta del llibre.

ויחויב שלא יבואר להמון במה שיבין אצלם לבטל, אלה הנגלים, כי פעולתם בנפשות ההמון. אמנם הוא כאשר לוקחו על נגליהם ואולם כאשר יבוארו, נמשך הענין במ אל אחד משני עניינים: אם שישולח הביאור על אלה ודומה לאלה בתורה, ותקרע התורה כולה ותבטל החכמה המכוונת ממנה. ואם שיאמר באלה כולם שהם מהדומות, וזה כולו ביטול לתורה ומהותה מהנפשות, מבלתי שישער הפועל בזה גודל פשעו בתורה. וגם מה שאתה כאשר בחנת הראיות אשר יצטרכו בה המבארים, אלה הדברים כולם תמצאם בלתי מופתיות, אבל הנגלים התוריים יותר מספיקים מהם רבות שהאמת במ יותר. עכ"ל.

Per tant, cal no explicar a les masses coses que, al seu limitat entendre, invaliden el text alcorànic, sinó explicar-los coses explícites, que siguin efectives en l'ànima de la multitud. Certament, quan els comentaristes agafen els detalls explícits i els interpreten, poden ocórrer dues coses: o bé que la interpretació donada en un context s'apliqui a altres passatges alcorànics similars, resultant-ne la trencadissa de l'escriptura sencera i la invalidació de la saviesa que conté; o bé que la gent digui que l'escriptura és poc clara, tot causant la invalidació de l'ensenyament i la destrucció de l'ànima, sense que la persona que ha comès aquesta acció se n'adoni del seu gran pecat contra l'Alcorà. Si examines l'evidència que els comentaristes han de menester per [aclarir un passatge determinat], trobaràs que es tracta de raonaments no precisament ideals. L'ensenyament

(ensenyament) s'anomena també Al-Shahr o «reunió» (سورة الحشر). Es tracta d'una *assura* contra els jueus, que predi la seva condemna final. En l'esmentada imatge, Al·là diu que si hagués fet baixar l'Alcorà damunt una muntanya (i aquí pensem en el Sinai), aquesta s'hauria trencat en dos per humilitat. Certament, si eliminem l'atribut diví de localitat, la imatge no té sentit. Tampoc no tindria sentit la imatge de ressuscitar els morts i fer-los pujar al cel cap a la presència divina.

alcorànic explícit és molt més satisfactori que aquest [tipus d'interpretacions], perquè conté molta més veritat. Fins aquí el raonament [d'Ibn Rushd].

[§76] עוד אמנם שאם היה סלוק זה התואר מאשר יעמוד עליו המופת, כשטעו הכופר נמרוד לאברהם אבינו ע"ה, כאשר נאמר לו: אדון אשר יחיה וימית, ונאמר: אני אמית ואחיה, היה מספיק בשיאמר לו: אתה גשם והאל אינו גשם. וכן היה מספיק בזה משה רבנו ע"ה, כאשר טעו פרעה בכפירתו האלהות. וכן היה מספיק מניח הנימוס בענין אל-דגאל בהישרת המאמינים שיטעוהו משהוא גשם והאל אינו נשם. עכ"ד.

[§76] A més, Ibn Rushd diu que [n'hi hauria hagut prou] si aquest atribut fos eliminat en base al fet que s'oposa a la racionalitat, com en el cas de l'heretge Nimrod, que es va oposar a nostre pare Abraham —la pau sigui amb ell— quan aquest digué: «el Senyor dóna vida i la treu», a la qual cosa Nimrod replicà: «jo també trec la vida i la dono.» N'hi hauria hagut prou que Abraham li hagués contestat: «tu ets corpori, i Déu no ho és!»⁸⁷⁴ [La mateixa resposta] hauria estat suficient per al nostre mestre Moisès —la pau sigui amb ell— quan va fer front a l'heretgia del faraó, que [proclamava] la seva pròpia divinitat. Hauria estat suficient per al fundador de la religió [Mahoma], en relació amb Dajjal,⁸⁷⁵ que hagués corregit els creients que se li oposaven, dient-los que Dajjal era corpori, però Al·là no ho era. Fins aquí les paraules [d'Ibn Rushd].⁸⁷⁶

⁸⁷⁴ Q.2,258-260. La Bíblia no dóna molts detalls sobre la identitat i la vida de Nimrod, tret que fou un gran caçador i governant, i que fundà o governà un cert nombre de ciutats (Gn 10,8-12; 1Cr 1,10; Mi 5,6). Això no obstant, la tradició rabínica inclou multitud de llegendes sobre Nimrod, la seva participació en la construcció de la torre de Babel i el seu enfrontament amb Abraham (Hul·lín 89a, Pessahim 94b, Abodà Zarà 53b i particularment GnR 38,13). Nimrod no és esmentat explícitament en el passatge alcorànic en qüestió, però els comentaristes islàmics, seguint tradicions jueves, l'identifiquen en la figura d'aquest rei antagonista d'Ibrahim (Abraham). K. VAN DER TOORN i P.W. VAN DER HORST, «Nimrod before and after the Bible», *Harvard Theological Review*, vol. 83, no. 1 (gener 1990), pp. 1-29. Cal esmentar, a més, que Nimrod es presenta com a déu, perquè s'està apropiant una frase divina que trobem en Dt 32,39.

⁸⁷⁵ L'anticrist o *Dajjal* és una figura basada principalment en el *hadith*. En particular, en el *hadith* Bukhari 9,245, Abu Said conta com Mahoma va descriure aquest anticrist. Just abans del Dia del Judici, *Dajjal* farà

והנה התבאר כי הספר בכללו אינו מרחיק הגשמות מהאל אלא מחייבו. וכשהבחין זה בפסוקי תורתו שהם מחייבים הגשמות, וראה בשכלו כי הוא חסרון באל יתברך, רצה לקבץ בין שני ההפכים: בשהוא מוחש ואינו גשם. ואמר שהמחוייב בזה שיושב לשואל שישאל: האל הוא גשם או אינו גשם? בשיאמר לו: הוא אור! כי הוא התואר אשר בא בספר, באמרו: 'האלהים אור השמים והארץ'. ואשר מניח הנימוס כשנאמר לו: ראית אדוניך? ואמר: 'אור ראיתיו'. והרבה מאמרים שהאל הוא אור וסמך עליהם בנגליהם. ואמר שזה המשל הוא חזק ההתייחסות באל יתברך, כי אם יחובר שהוא מוחש - ילאה הראות מהשיגו. וכן המחשבות, עם שהוא אינו גשם. זה העלה בזה, זה האיש. והנה אתה רואה חסרון זה הספר, שהניח אמונה אשר הכחישה העיון. והמוציא נגלה זאת האמונה לפירוש יאות אל המושכל, הוא אצלם מפסיד כוונת המניח. ומה שתיקן בזה זה הסכל הוא קלקול, כי הוא הרחיק שיהיה גשם וחייב כי הוא מקרה, כי האור המוחש הוא מקרה, שהוא איכות באור השמש שהוא איכות מקרה אל השמש.

Per això, queda clar que les escriptures [dels musulmans] generalment no exclouen la corporalitat de Déu, sinó que més aviat la hi atribueixen. Quan Ibn Rushd es veié forçat a reconèixer que aquests passatges alcorànics impliquen la corporalitat de Déu, i la seva raó li mostrà que això constituïa una mancança respecte [al seu concepte de] Déu –beneït sigui– va voler reconciliar aquestes dues contradiccions: Déu seria perceptible amb els sentits, però no corpori. Així, proclamà que, quan algú demana si Déu és corpori o no, li responguessin que Déu és llum, atès que aquest és l'atribut diví que apareix en l'Alcorà,

creure a les masses que és diví, tot matant algú i ressuscitant-lo. Els comentaristes coincideixen que *Dajjal* serà jueu, i que jueus seran la majoria dels seus seguidors. Font: [anònim] «Dajjal, the antichrist: according to Qur'an and Sunnah», *Mutaqun Online*, <http://mutaqun.com/dajjal.html> [consulta: 11/01/11]. L'argument d'Ibn Rushd és paral·lel al que acaba de dir respecte a Nimrod: el fet que ambdós antagonistes semblin posseir poders divins no ens hauria d'enganyar, perquè estan mancats del principal atribut diví, la incorporalitat. El problema és que l'Alcorà no defineix aquesta incorporalitat de manera explícita! Per tant, per a evitar aquests incidents, n'hi hauria hagut prou que l'Alcorà hagués negat la corporalitat d'Al·là.

³⁷⁶ Aquests arguments d'Ibn Rushd són també analitzats per FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, p. 314.

quan diu: «Al·là és la llum del cel i de la terra.»⁸⁷⁷ Quan li demanaren al fundador de l'islam si havia vist el seu Senyor, ell respongué: «l'he vist, com a llum.»⁸⁷⁸ Ibn Rushd exposa nombroses proves textuais alcoràniques que Déu es llum, tot agafant-les en el seu sentit literal i dient que aquest exemple enfortia la concepció de Déu —beneït sigui— perquè implicava que Déu era perceptible amb els sentits, però no completament accessible per al pensament humà, perquè no és corpori. Aquesta és la conclusió a la qual arriba Ibn Rushd en aquest tema. Ja veieu quines mancances tan grans tenen aquestes escriptures seves, que estableixen creences que neguen l'intel·lecte. Quan algú interpreta el sentit literal d'aquestes creences sobre una base racional, ells consideren que està pervertint la intenció del Profeta. A més, la solució proposada per aquest neci d'Ibn Rushd queda arruïnada per fet que, en eliminar la idea que Déu sigui corpori, introdueix la idea que Déu és un accident. La llum, perceptible pels sentits, és un accident, és un atribut dels raigs solars, que són atributs, accidents del sol.

§ 77-78 LOCALITAT DE DÉU: IBN RUSHD INTENTA EXPLICAR ELS TEXTOS ALCORÀNICS QUE LA PRESSUPOSEN.

[§77] ועוד עדיין נשארה הקושיא בטענות נמרוד ופרעה ואל-דנאל: למה לא אמר: הוא אור ואתה אינך אור? סוף דבר: בחשכה יתהלכו, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם. וכל מה שהעלינו מדרגת זה האור הוא שאמרנו שהוא תואר לשכר הצדיקים לעוה"ב, כי לא מצינו דבר נכבד בעולם הזה

⁸⁷⁷ Q.24,35.

⁸⁷⁸ Aquesta pregunta i resposta es basen en el *hadith*, *Sahih Muslim*, llibre 1, no. 0341. L'Alcorà sembla implicar que Mahoma va veure Al·là (Q.53,13), però aquesta indeterminació portà els comentaristes a recolzar aquest fet amb una certa elaboració quasimidràixica, de manera que afegiren detalls antropològics a la divinitat. SHAMOUN, SAM, «Can Allah be seen, and did Muhammad see his Lord?» *Answering Islam*, http://www.answering-islam.org/Shamoun/allah_seen.htm [consulta: 11/01/11]

מהאור, שהוא עצם דבר ואינו גשם. ולזה אמר המשורר: "באורך נראה אור." אבל ליחס עצמות האל שיהיה האור ממש מושג לחושים, הוא סכלות מביא לידי כפירה. ודי בזה החסרון.

[§77] Continua existint el problema de la rèplica de Nimrod, del faraó i de Dajjal. Per què no els va dir: «Déu és llum i tu no ets llum»? La conclusió de l'assumpte és que els musulmans «caminen a les fosques»,⁸⁷⁹ «i els fills d'Israel tenien llum a les seves habitacions.»⁸⁸⁰ Allò que tenim en més alta estima respecte aquesta llum és que, com hem dit, és una imatge de la recompensa dels justos en el món futur, perquè en aquest món no hi ha res més excels que la llum, que té entitat però no té cos. Per aquesta raó el salmista va dir: «en la teva llum veurem la llum.»⁸⁸¹ Ara bé, equiparar l'essència de Déu a la de la llum que percebem amb els sentits és una niciesa que condueix a l'heretgia. Amb això n'hi ha prou per veure les mancances [de l'islam].

וכן לענין הצד, כל הספר הוא מחייב אותו. וכן היו הישמעאלים מחזיקים בזאת האמונה עד שבא כת (המעטואלה) [המעטזלה] וסלקוהו, ונמשכו [אחריהם] (אחרוני) כת (האל-שעריה) [האשעריה]. אבל נגלה הספר יחייבהו, וזה באומרו: 'הרחמן על ערבות.' ובאמרו: 'רחב כסאו השמים והארץ.' ובאמרו: 'וישא ערבות רבך עליהם ימים שמנה.' ובאמרו: 'יזכר הענין מהשמים עד הארץ אחרי עלה אליו.' ובאמרו: 'יעלו המלאכים והרוח אליו ביום הזה [שיעורו] חמשים אלף [שנה]', 'האמנתם שהשמים שיסתר בפני הארץ, וא"כ הם יתמידו. ואמר ה' רשד שיש הרבה מאמרים בזה יורו על חיוב הצד, שאם שולח הביאור עליהם שבה התורה כולה מתבארת. ואם תאמר שהם מהמדומות שבה, התורה כולה מדומה, כי תורתם היא בנויה על שהאלהים בשמים, ושמןו ירדו המלאכים במחזה האלהים הנביאים, ושמהשמים ירדו הספרים. עכ"ל.

⁸⁷⁹ SI 82,5.

⁸⁸⁰ Ex 10,23.

⁸⁸¹ SI 36,10.

El mateix podem dir respecte a la localitat [divina], afirmada arreu de l'Alcorà. Els musulmans s'aferraven a aquesta creença fins que va arribar la Mu`tazila i ho va negar. Després va venir la secta *Ash`ariyya*.⁸⁸² Això no obstant, el sentit literal de l'Alcorà confirma aquesta creença, quan diu: «el Compassiu s'instal·là sobre el seu tron.»⁸⁸³ «El seu tron té l'extensió dels cels i la terra.»⁸⁸⁴ I afegeix: «els àngels, portant sobre ells el tron del teu Senyor, vuit dies.»⁸⁸⁵ També diu: «Ell organitzarà des del cel tot el que hi a la terra, i després tot pujarà cap a ell.»⁸⁸⁶ I diu: «els àngels i l'esperit pujaran cap a Ell en un sol dia, l'equivalent de cinquanta mil anys.»⁸⁸⁷ «Potser creus que el Déu del cel t'amagarà a la terra?» i així continuen dient.⁸⁸⁸ Ibn Rushd deia que hi ha molts versets que confirmen la creença en la localitat de Déu. Si apliquem la mateixa interpretació sobre els altres passatges, cal que interpretem tota [la literalitat de] l'Alcorà. I si diem que els passatges són al·legòrics, aleshores tot l'Alcorà és fictici, perquè el llibre es basa en el fet que Déu està en el cel i des d'on és ell els àngels portaren la divina profecia als profetes, i els llibres baixaren del cel. Fins aquí les idees d'Ibn Rushd.

[§78] וכשנלחץ זה האיש במאמרו זה הספר, שהם מחייבים לאל המקום והצד, וראה שזה יחייב הגשמות, הטיל פשרה בזה - כי חיוב הצד אינו מחייב המקום. והבדיל ביניהם, כי המקום הוא אשר יקיפוהו ששה שטחים: מעלה ומטה פנים ואחור ימין ושמאל. וזה רחוק שיוחס לאל יתברך שיהיה

⁸⁸² Vegeu § 66. Pel que fa als noms propis, un cop més escollim les ortografies del Bodleian 151 per sobre de les de l'edició prínceps. MURCIANO tampoc no reflecteix aquestes divergències en l'edició crítica (p. 89 del text hebreu).

⁸⁸³ Q.25,59.

⁸⁸⁴ Q.2,225.

⁸⁸⁵ Q.69,17.

. Tant l'original com la traducció de De Epalza indiquen vuit

àngels, no vuit dies. DE EPALZA, *L'alcorà*, p. 864.

⁸⁸⁶ Q.32,5.

⁸⁸⁷ Q.70,4.

⁸⁸⁸ No hem pogut localitzar aquesta darrera font a l'Alcorà. Potser es tracta d'un *hadith*?

גשם מוקף. אבל הצד הוא ענין אחר, כי ידוע הוא שחוץ לגלגל המקיף בכל, אין שם מציאות ולא מקום. וכשיאמר הספר 'הוא בשמים', הוא מכוון צד עליוני השמים, וכשאמר שהאל באותו צד, לא חייב לו גשמות, כי אין שם מקום. וזה הסכל נתן מציאות למה שאין לו מציאות, וחייב לנמצא המציאות הגמורה מאתו יתברך, צדדי ההעדר הגמור. אבל מכל זה יתבאר חסרון הספר המניח עניינים מבולבלים סותרים המופת, שאם יפורשו בצד מסכים אל המופת תפסד צורת הספר.

[§78] Quan aquest home es veié forçat a reconèixer que aquests fragments alcorànics implicaven que Déu té localitat i espai, entengué que això implicava que també tingué corporalitat, així que cerca un punt mitjà i digué que tenir localitat no implicava estar en un espai físic. Intentà separar aquests dos conceptes, dient que l'espai està definit per sis límits: dalt, baix, davant, darrer, dreta i esquerra. És absurd atribuir a Déu —beneït sigui— una corporalitat limitada. La localitat, emperò, seria un assumpte diferent, perquè és sabut que fora de l'esfera que tot ho envolta no hi ha espai ni existència. Quan l'Alcorà diu que Déu és al cel, en realitat voldria indicar que és a la part més alta del cel. Així, quan diu que Déu es troba en aquell lloc, no li estaria atribuït corporalitat, perquè allà no hi ha espai. Aquest neci d'Ibn Rushd atorga existència a allò que no existeix i fa que Aquell, l'existència del qual és indiscutible, estigui mancat d'existència. En tot això queden clares les mancances de l'Alcorà, que conté ensenyaments embullats i contraris a la lògica i que, si l'interpretessin d'acord amb la lògica, perdria tota la seva forma original.

§ 79

PERCEPTIBILITAT DE DÉU. LA TORÀ NO IMPLICA LA LOCALITAT DE DÉU. LA POSSIBLE PERCEPTIBILITAT DE DÉU DIVIDEIX ELS FILÒSOF MUSULMANS.

[§79] ומה שבא בתורתנו השלמה בזה שהאלהים הוא בשמים, הוא להורות רוממתו על נבראיו. וכבר גלה זה שלמה באמרו: "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הזה" וכו'. ונאמר: "השמים כסאי והארץ הדום רגלי" וכו'. וכמו שאין הדום הרגלים דבר מוחש, כאשר אנחנו רואים, כן כסא השמים אינו דבר מוחש. ודברי חז"ל אומרים: הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו.

[§79] Quan la nostra perfecta Torà esmenta que Déu està en el cel, ho fa per a revelar com n'és, d'excels, respecte a les seves criatures. Ja ho va explicar Salomó quan va dir: «heus ací que els cels i els cels dels cels no et poden contenir; [com t'hauria de contenir aquesta casa que t'he construït!]⁸⁸⁹ Està escrit: «els cels són el meu tron i la terra l'escambell del meu peu; [on és la casa que em poguessis construir?]⁸⁹⁰ De la mateixa manera que l'escambell dels peus divins és quelcom inconcebible amb els sentits, com veiem, un tron al cel és igualment inconcebible per part dels sentits. Com digueren els nostres savis, de beneïda memòria: «Ell és el Lloc del món, i el món no és el seu lloc.»⁸⁹¹

ובענין התראות לאנשים ראייה מוחשת - נתבלבלו המעיינים מאנשי תורתם בלבול גדול, וזה בסבת לשונות הספר הסותרים זה את זה. ורבו המחייבים ההתראות על המסלקים אותו, כי לא נמצא מאמר מסלק אותו אלא אחד, והוא מ"ש שם: 'לא ישיגוהו העינים, והוא משיג העינים.' ולכן האמינו כת (מעטואלה) [המעטזלה] שהאל אינו נראה, אבל גנו אותם מאד על זה והחזיקום כופרים, לפי (שהסכל) [שהספר] בכללו הוא מניח כי האל יתברך מסכלותם הוא נראה ראייה מוחשת, ושמונתם היא כי המאמינים יראוהו באחרית. ואולם (המטזאלה) [המעטזלה] הביאם להאמין כי האל בלתי נראה, לפי אמונתם שאינו בעל גשם, ובהסתלק הגשמות יסלק הצד והמקום, ובהסתלק המקום יסתלק הראות. וכת אשעריה (חתרו) [חזרו] לתקן שחיוב סילוק הגשמות לא יחייב סילוק הראיה. ולפי שהדבר קשה

⁸⁸⁹ 1Re 8,27.


⁸⁹⁰ Is 66,1.

⁸⁹¹ GnR 68,9.

הצטרכו בזה לטענות הטעאות משובשות. ועל זה פלו ימיהם אחרוניים. אבל ה' רשד נחלק בכל זה, בהנחתו הראשונה, כי האל יתברך הוא אור מוחש נראה. וכבר כתבתי חסרון ואת ההנחה, עם היות שלא תיקן מאמר הספר שאמר: 'לא ישיגוהו העינים והוא ישיג העינים'. וכל זה יורה על חסרון הספר, שבה לתקן ונתן להם מכשולות אשר פלו ימיהם בהם.

Pel que fa a la percepció sensorial de Déu,⁸⁹² els mestres musulmans especulen abundantment, consternats per les expressions alcoràniques que es contradiuen una a l'altra. El nombre dels qui afirmen que Déu és sensorialment perceptible és major que el dels qui ho neguen, pel fet que només hi ha un passatge que negui aquest concepte: «els ulls no el poden percebre, però Ell percep els ulls.»⁸⁹³ Per això, la secta Mu`tazila⁸⁹⁴ creia que Déu era invisible. Ells ho trobaren molt ofensiu i els tenien per heretges, perquè en la seva follia creuen que el seu absurd llibre sencer⁸⁹⁵ ensenya que el beneït Déu és sensorialment perceptible. La seva fe proclama que els creients veuran Déu al final dels temps.⁸⁹⁶ En canvi, la Mu`tazila els portà a creure que Déu és invisible. D'acord amb les seves creences, Déu és immaterial. En excloure la corporalitat de Déu, també n'exclouen la localitat i la ubicació espacial.⁸⁹⁷ La secta Ash`ariyya⁸⁹⁸ va replicar dient que negar la corporalitat de Déu no implica negar que sigui visible i, com que l'assumpte era difícil de provar, s'espavilaren a formular embullades hipòtesis. Els savis posteriors d'aquesta escola passaren la vida sencera discutint del tema. En canvi, Ibn Rushd es decanta de tots

⁸⁹² Aquest paràgraf presenta un cert nombre de variants textuales. En tots els casos hem escollit el Bodleian 151 per sobre de l'edició prínceps.

⁸⁹³ Q.6,103.  . D'una manera més poètica, De Epalza tradueix: «a Ell no el veuen les mirades, però Ell veu tot el que és visible. Ell és amable i sap fer bé totes les coses, molt agradables!» DE EPALZA, *L'Alcorà*, p. 227.

⁸⁹⁴ Vegeu § 66.

⁸⁹⁵ L'Alcorà.

⁸⁹⁶ Q.75,23.

⁸⁹⁷ Vegeu FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, pp. 58-87.

⁸⁹⁸ Vegeu § 77.

aquests, tot establint la premissa que Déu —beneït sigui— és llum sensorialment perceptible. Ja he discutit els defectes d'aquesta afirmació, que no aclareix el passatge alcorànic que diu: «els ulls no el poden percebre, però Ell percep els ulls.»⁸⁹⁹ Tot això revela els defectes del seu llibre, que havia vingut a arreglar-ho tot però que, en canvi, els regalà inconsistències que consumeixen el seu temps.⁹⁰⁰

§ 80-81 CREACIÓ DEL MÓN: LA TORÀ I LA LòGICA AFIRMEN LA CREACIÓ DEL MÓN INEQUÍVOCAMENT, PERÒ ENTRE ELS MUSULMANS, ÉS MOTIU DE DISSENSIÓ. APROXIMACIÓ D'AL FARABI, IBN SINA, IBN SADIQ, IBN RUSHD.

[§80] ובענין חידוש העולם, שהוא יסוד תורתנו והעידו עליו הנפלאות שנעשו לנו, הניחה אותו התורה הנחה מוחלטת אין בה מְקָדָם ספק, והתחילה: "בראשית ברא אלהים". ותינוקות של בית-רבן יודעים זה, והשאירה רושם בזה במצות השבת, ובספור הנפלאות במועדות. והנה נפל ביניהם בזה מחלוקת גדולה, כי המדברים בהם האמינו אמונה שלמה באמונתנו, אלא שטרחו לאמת זה בהקדמות חסרות, אשר נותנים ספק בלב וחולשה באמונה. ועל זה הפלוסופים האמינו הקדמות אמונה שלמה כאמונת ארסטו, שהוא ראש לאמונה זו, ולא ספקו בה כלל. ואבו-נצר אל-פראבי, כשראה מאמר לפלוסוף וראה ממנו שהוא מסופק בשאלה זו, פירש ואמר כי לא נסתפק הפלוסוף בזה כלל. ובְּזֶה גאלינוס בזיון גדול, באמרו שזאת השאלה מסופקת לא נודע לה מופת. ויראה הוא, שהענין גלוי מבואר יורה עליו המופת, כי השמים קדמונים והוא נפסד. וגם הוא כתב כי הנבואה הוא לכח המדמה, והפלוסופיא היא לכח השכלי, ולא יאמין במאמר נביא אם לא ימצאהו בכח שכלו. על כן לא יאמין בחידוש, אפילו אמרו נביא, אם לא יחייבהו השכל.

[§80] Pel que fa a la creació del món,⁹⁰¹ —que és un dels fonaments de la nostra Torà i de la qual donen testimoni els miracles que hem experimentat— la pròpia Torà la va establir

⁸⁹⁹ Q.6,103.

⁹⁰⁰ El manuscrit Farissol s'acaba aquí.

⁹⁰¹ Duran fa servir l'expressió חידוש העולם i בריאת העולם, per exemple. Després de fer-ne una recerca electrònica, no trobem altres instàncies d'aquesta expressió fins a Maimònides (*Guia* 3,50) i una sola

com una assumpció inqüestionable des del començament: «en el principi, Déu va crear.»⁹⁰² Els nens de l'escola ho saben. Fins i tot ha influït en l'observança del *xabbat* i en el relat dels miracles que fem les festes.⁹⁰³ En canvi, entre els musulmans això suscita grans controvèrsies. Els savis que en parlen hi creuen amb una fe absoluta, tot i que intenten provar-la amb premisses imperfectes que omplen el cor de dubte i debiliten la fe. Els seus filòsofs, en canvi, creuen en l'eternitat del món, com Aristòtil —principal exponent d'aquesta creença— i no la posen gens en dubte. Abu Nasr Al-Farabi,⁹⁰⁴ quan va veure el raonament del filòsof i s'adonà dels dubtes que plantejava en aquest tema, en va donar l'explicació següent: el filòsof no tenia cap dubte [de l'eternitat del món] i criticà severament Galè, que argumentava que aquesta era una qüestió dubtosa i sense solució racional. Al-Farabi digué que l'assumpte era molt clar i que era òbviament lògic que el cel fos etern, de manera que Galè s'equivocava. També escrigué que la profecia pertanyia al reialme de la imaginació, mentre que la filosofia pertanyia al món de l'intel·lecte. No creia en el que digués un profeta llevat que ho pogués reconciliar amb la seva intel·ligència. Per això, no creia en la creació del món, per molt que ho digués un profeta, llevat que la seva raó li ho confirmés.

citació que en fa Nahmànides (Comentari al Gènesi 10,5). Posteriorment l'expressió esdevé més usual, encara que d'ús restringit.

⁹⁰² Gn 1,1.

⁹⁰³ El Dissabte està instituït en el Gènesi. El *sdidur* l'anomena «record de l'obra de la creació». El relat de la creació del món reapareix en la litúrgia festiva, particularment en Roix Ha-Xanà, mític aniversari de la creació. Semblantment, existeix una forta connexió entre els miracles de la sortida d'Egipte que es commemoren per Pasqua i el relat de la creació.

⁹⁰⁴ Vegeu § 67-68. Abu Nasr Al-Farabi (872-951), conegut a l'occident com Alfarabius o Avennasar, és probablement el primer filòsof sistemàtic de l'Islam, intèrpret i actualitzador d'Aristòtil. Al-Farabi creia que els profetes eren, en realitat, filòsofs, perquè són els filòsofs els qui tenen accés a la «revelació», en el sentit del coneixement de Déu. El seu concepte de Déu s'acosta a l'Intel·lecte Actiu, similar a la concepció platònica de Déu com a Forma del Bé a la qual s'accedeix mitjançant la raó. ROY JACKSON, *Fifty key figures in Islam*, pp. 66-71

[§81] ואבן סינא, אע"פ שבספר "חין יקצאן" הניח זאת השאלה בלתי מפורסמת ומוכרעת, אבל דעתו הוא כדעת הפלוסופים בקדמות העולם. וכשנשאל במה שבא בספר תורתם שהעולם נתחדש אחר שלא היה ויפסד אחר היותו, השיב וזאת תשובתו: הנה בא המופת החותך שאין בו מדחה, כי וגלגלים הם קדומים נמנע הפסדם, ומה שבא בספר כי הם מחודשים ונמצאו אחר שלא היו, רצונו לומר שאינם סבה למציאות עצמם אבל קדמה להם סבת מציאותם, והם שכליהם הנפרדים שהם קודמים אליהם קדימת זמן. ומה שכתוב בספר "קדימת זמן", הוא הערה למשכילים ולמבינים. והנה בא בספר כי כסא כבוד היה טרם הנמצאים, ורצונו לומר סבתו הגשמית ויותר נכבד מהם בזה. ומה שבא בספר מהפסד השמים וכליונם, ענין זה למי שנפקדו מהם, ממי שמת. עכ"ל.

[§81] Ibn Sina, en el seu llibre *Hayy Ibn Yaqzan*,⁹⁰⁵ presentà aquesta qüestió de manera poc eminent i sense oferir-hi una solució. La seva opinió respecte a l'eternitat del món és idèntica a la dels altres filòsofs. Quan el qüestionaren respecte a la declaració alcorànica que diu que el món fou creat després de no haver existit i desapareixerà després de la seva existència, Ibn Sina respongué així: és incontestable que les esferes són eternes i és impossible que desapareguin. Respecte a la declaració alcorànica que les esferes són creades i passaren de no existir a l'existència, el que realment vol dir és que les esferes no són la causa de la seva pròpia existència, sinó que foren precedides per la causa de la seva existència, i que el seu intel·lecte separat precedí la seva existència en el temps. El passatge alcorànic que diu que foren precedides en el temps és un comentari destinat als erudits i entesos. L'Alcorà diu que el tron de la glòria va precedir totes les coses existents, és a dir, que la seva causa material és més honorable que la d'aquestes.⁹⁰⁶ Allò

⁹⁰⁵ Vegeu § 79.

⁹⁰⁶ Les variants textuales fan aquesta frase particularment ambigua. MURCIANO (p. 92) opta per llegir כי כסא כבוד היה טרם הנבראים, ור"ל סבתו הגשמית יותר נכבד מה' בזה, tot seguint el Bodleian en contra de París, Constantinoble i Stenschneider. Hem optat per la lectura majoritària, seguida també en DURAN 2009, p.

que l'Alcorà diu sobre la damnació i destrucció del cel, en realitat es refereix a les persones que moriren però que pujaren al cel.⁹⁰⁷ Fins aquí el raonament d'Ibn Sina.

ואבוהמד אל-גזאלי הראה עצמו חסיד בספרו "ההפלה", כשסתר דעות הפלוסופים בקדמות העולם. וכן בספר "מאזני העיונים" ובספר "הכוונות". אבל הוא צרעת המינות זרחה במצחו שהאמין בקדמות העולם, כמו שנגלה דעתו בספרים אחרים. וכן רשד הבחור בפירושו לספר "שמע" כתב שהעסק בעולם אם הוא מחודש, הוא הויה ושגוען, כי אצלו הדבר פשוט כי העולם קדמון. וכן כתב בספר "הדרושים הטבעיים". ואבו געפאר ו' סאדק חיבר אגרת לקיים כי החומר הראשון הוא קדמון. וכן אבו בכר ו' אלסייג האמין הקדמות. ולפי שארסטו כתב: "מי יתן ואדע אם העולם קדמון או מחודש", זה הדבר מורה כי השאלה היא מסופקת אצלו. פירש הוא: חלילה שיהא הפילוסוף מסופק בזה, ושזה הלשון - הוא בלשון ערבי - "לית שערי" יאמר נ"כ על האימות, והוא שקר, כי לא יאמר אלא על הספק.

Abu Hamid Al-Gazzali⁹⁰⁸ va demostrar la seva pietat en el seu llibre *Incoherència*, en el qual ataca les opinions dels filòsofs respecte a l'eternitat del món. El mateix trobem en els seus llibres *Balança d'especulacions* i *Intencions dels filòsofs*.⁹⁰⁹ Això no obstant, la lepra de l'heretgia ompli el seu front⁹¹⁰ i li va fer creure en l'eternitat del món, opinió que queda clara en altres llibres seus. Ibn Rushd el Jove, en el seu comentari sobre el llibre de

238, que implica que el tron de Déu precedí tota cosa existent (הנמצאים) i la seva causa física és més elevada que la de les coses existents (מהם), i no més elevada que Déu mateix (מה).

⁹⁰⁷ Q.7,54, Q.20,5. La opinió d'Ibn Sina és que, contra el sentit literal de l'Alcorà, el cel no fou creat, no té principi, i no tindrà final.

⁹⁰⁸ Vegeu [§ 66].

⁹⁰⁹ Totes dues obres estan disponibles en diverses traduccions: GHAZZALI, *The just balance: al-qistas al-mustaquim*, Lahore 1978; GHAZZALI I VICTOR CHELHOT, *La balance juste, ou, La connaissance rationnelle chez Ghazali*, Paris 1998; GHAZZALI I MANUEL ALONSO ALONSO, *Maqasid al-falasiya, o Intenciones de los filósofos*, Barcelona 1963.

⁹¹⁰ L'expressió està manllevada de 2Cr 26,19, on Uzies comet l'heretgia d'entrar al Temple a cremar encens i és castigat amb la lepra.

metafísica,⁹¹¹ diu que ocupar-se de la qüestió de si el món és creat o no és una discussió absurda, perquè per a ell és evident que el món és etern. Així ho blasma en el seu llibre sobre els requeriments naturals.⁹¹² Abu Ja'far Ibn Sadiq⁹¹³ va compondre un tractat per a defensar la idea que la matèria primera era eterna. Abu Bakr Ibn Al-Sayigh creia en l'eternitat del món.⁹¹⁴ I com que Aristòtil va escriure: «tant de bo sabés si el món és creat o etern,» les seves paraules demostren que per a ell aquesta qüestió és dubtosa. Algú va explicar que això significava: Déu no vulgui que el filòsof tingui dubtes en aquest tema, que en les seves paraules, escrites en àrab, és *lyt s`ry*.⁹¹⁵ El mateix es diu en altres països. Aquesta interpretació és incorrecta, perquè Aristòtil només estava expressant un dubte.

וגם בספר, אע"פ שהוא מזכיר בריאת העולם בזמן, שהרי אמר 'אדוני (כי) [אדונכם] האל ברא שמים וארץ'. ומה שביניהם בששה ימים. אבל לא החליט המאמר שנברא מלא דבר, אבל יראה ממנו שהוא ענין קדום לעולם, וזה שהוא מספר מעניינו: לפני היות העולם - והיה ערשו או סוכתו, כלומר כסא הכנוד, על המים. ון' רשד הבחור בספר "הדרושים הטבעיים" הביא ראיה מזה המאמר כי העולם קדמון. ואמר עוד: 'הביט אל השמים והם עשן'. ואמר רשד השופט כי מחוייב שלא יתבאר דבר מזה להמון, ולא נכון להניחו על זולת המשל, כי מזולת זה כבר בוטלה החכמה התורית, כי אם יאמר להמון שסברת התורה בעולם שהוא מחודש ושהוא נברא מבלתי דבר ובזולת זמן, הנה זה דבר אי אפשר

⁹¹¹ Entenem que es refereix als comentaris sobre la metafísica d'Aristòtil: IBN RUSHD, Ab'ul Walid Muhammad, *Ibn Rushd's Metaphysics*, C. Genequand edit., Leiden 1984.

⁹¹² Sempre suposant que Duran creu que Ibn Rushd són dos autors (el vell o el jutge, i el jove), potser aquí s'estigui referint a les categories naturals aristotèliques, i per extensió a un dels comentaris: IBN RUSHD, Ab'ul W. M. *Averroes' middle commentary on Aristotle's categories and De Interpretatione*, C.R. Butterworth, trad., Princeton 1983.

⁹¹³ Ja'far ibn Muhammad al-Sadiq (702-765) fou un filòsof, matemàtic i fundador de l'escola Hanafi de jurisprudència islàmica. És considerat el sisè imam infal·lible del xiisme. No és clar a quin dels seus tractats es refereix Duran.

⁹¹⁴ Abu Bakr Muhammad ibn al-Sayigh, també conegut com Ibn Bajjah o pel seu nom llatinitzat Avempace fou un conegut filòsof, lògic, músic i astrònom nascut a Saragossa el 1095, que morí a Fes el 1138. Avempace creia que l'ànima humana podia arribar a la unió mística amb Déu a través d'un procés d'ascensió intel·lectual, que començava per la simple aprehensió dels objectes físics, formes i matèries, per a després passar als conceptes metafísics.

⁹¹⁵ La lectura és molt insegura, especialment considerant la poca escrupolositat de Murciano respecte als manlleus lèxics. Tot i així, creiem que Duran vol dir *layta sha'ariy*, «tant de bo jo sabés.» F. CORRIENTE, *Diccionario Árabe Español*, p. 405, 3a col.

שיצייירוהו החכמים, כל שכו ההמון. עכ"ל. והמכוון ממנו לפרש להמון, כי הרצון משהעולם הוא נברא, הוא לומר כי האל יתברך הוא סיבתו והוא משגיח עליו.

L'Alcorà esmenta la creació del món en un marc temporal, ja que diu: «El vostre Senyor, que creà els cels i la terra en sis dies.»⁹¹⁶ Ara bé, no declara que fos creat del no-res, sinó que el text mostra que això ocorregué abans de la creació del món. El text també esmenta que abans que el món existís, el seu pal·li o tenda —és a dir, el tron de la glòria— estava sobre les aigües.⁹¹⁷ Ibn Rushd el Jove, en el llibre sobre els requeriments naturals, agafa aquest text i en deriva que el món és etern. L'Alcorà també diu: «va mirar al cels i eren fum.»⁹¹⁸ Ibn Rushd el jutge va dir que calia que res d'això no fos explicat a les masses, i que no era correcte donar a aquestes expressions cap explicació que no fos metafòrica, perquè si no ho fessin així, la saviesa de les escriptures quedaria invalidada, en dir a les masses que la visió de les escriptures és que el món fou creat del no res, no creat en el temps. Això és inconcebible per als erudits, i amb molta més raó per a les masses. Fins aquí les seves paraules. La conclusió d'això és que cal explicar a les masses que la idea que el món sigui creat implica que Déu —beneït sigui— és la causa del món i aquell qui el supervisa.

§ 82-83 LLIURE ALBIR: ESTÀ CLAR EN LA TORÀ, MENTRE QUE L'ALCORÀ ÉS PREDETERMINISTA. AIXÒ NO OBSTANT, CONTÉ TEXTOS QUE EL CONTRADIUEN. ELS FILÒSOF MUSULMANS, DIVIDITS AL RESPECTE.

⁹¹⁶ Q.7,54.

⁹¹⁷ Q.11,7.

⁹¹⁸ Q.41,11.

[§82] ובענין הרשות נתונה לאדם בפעולותיו, אשר הניחה אותו התורה השלמה הנחה מוחלטת "ובחרת בחיים," זהו שרש התורה כולה בגמול ועונש. ובענין ידיעת האל יתברך, מה שיבחר האדם, בזה הניחה הדבר סתום למעמיקים בעיון. וכמעט בענין הנסיון כפשטו סלקה ממנו הידיעה, כדי שיתאמת יותר כי האדם הוא בעל בחירה, ויגמלהו כצדקו ויענישהו כדי רשעתו. וזה משלמות התורה האלהית. הנה תורתם בספר הרמוז, עשתה בחפך, כי הניחה הנחה מוחלטת כי כל פעולות האדם משוערות מהאל יתברך, גם כל ענייני העולם. וזה במקומות הרבה מהספר, מהם מ"ש: 'ולא רצינו שלא תתעה הנפש הישרונה'. ואמר: 'יתעה האל מי שירצה ויישיר מי שירצה'. ואמר: 'כל דבר ביארנוהו בשיעור'. ואמר: 'וכל דבר אצלו בשיעור'. ואמר: 'לא מצא ממוצאות בארץ ולא בנפשותיכם אם לא בספר'. והרבה מאמרים יש בספר הנמצא, כיוצא באלו, שתנועות [האדם וענייני] העולם הם משוערות מהאל.

[§82] Respecte al lliure albir donat a l'home en les seves accions, la perfecta Torà estableix aquest albir de manera absoluta: «escull la vida.»⁹¹⁹ Això és un principi bàsic de la Torà respecte a la recompensa i el càstig. La qüestió de si Déu –beneït sigui– sap d'avançada què escollirà la persona, és un assumpte reservat per als erudits que aprofundeixen en aquest tema. Almenys en cas de proves [de fe] simples, Déu s'inhibeix d'aquest coneixement a fi de provar millor que l'home és lliure d'elegir i serà compensat d'acord amb les seves bones accions i castigat d'acord amb la seva dolenteria. Això és part de la perfecció de la divina Torà. En canvi, l'ensenyament contingut en l'esmentat llibre⁹²⁰ és al contrari, perquè estableix de manera absoluta que totes les accions humanes estan predeterminades per Déu —beneït sigui— i també ho estan tots els esdeveniments del món. Trobem això en molts passatges alcorànics: «si no volguéssim que l'ànima

⁹¹⁹ Dt 30,19.

⁹²⁰ L'Alcorà.

errés, l'hauríem guiada.»⁹²¹ «Déu fa que es perdi aquell qui vol i fa anar recte aquell qui vol.»⁹²² També diu: «tot ho hem creat, en un ordre.»⁹²³ «Ell ho té tot molt controlat.»⁹²⁴ «No es troba en els confins de la terra i en les vostres ànimes si no es troba en el llibre.»⁹²⁵ L'Alcorà conté molts passatges que ensenyen que els moviments de l'home i els esdeveniments del món estan predeterminats per Déu.

גם יש סתירות בספר, כי יש מאמרים יורו כי האדם בעל בחירה ושיש לו קניו בעניינים אפשריים ואינם מחוייבים, וזה בהרבה מקומות, אומרו: 'כאשר קנו ידיהם ואשר תקנו, ולא מה שקניתי ומה שהקניתי.' ואלו המאמרים מורים שהעניינים אפשריים יקנה אותם האדם בבחירתו. ובהרבה מקומות סתירה במקום אחד מתחלתו לסופו, וזהו באמרו: 'אשר מצאתכם תלאה כבר מצאתכם כאשר אמרתם, זה מעט הוא מאכל נפשותיכם.' ובסמוך לו אמר: 'ומה שמצא אתכם יום השמירה בכוונת האל, כי כבר סתר מאמרו הראשון.' וכן אמרו: 'ומה שמצא אותך מטוב הוא מהאל, ואשר מצאך מהרע הוא מנפשך.' כי בתחילת המאמר יורה על החיוב וסופו על הבחירה. וכן יש סיפורים קשיא לזה, כאמרו: 'יולד על הבחירה כפי הבחירה, ואביו יהדהו וינצרהו.' ובאמרו: 'בראתי אלה לשד וכמעשה בעלי השד יעשו, ובראתי אלה אל האש וכמעשה בעלי האש יעשו.'

També hi ha contradiccions en el llibre, perquè hi ha texts que diuen que l'home té lliure albir i poder de decisió sobre les diverses possibilitats, i que les possibilitats no estan decidides. Això es troba a molts passatges. Hi diu: «el que les vostres mans han adquirit i adquiriran, i no el que jo he adquirit ni he fet adquirir.»⁹²⁶ Aquestes frases ensenyen que

⁹²¹ Q.32,13, encara que no és ben bé literal. Vegeu també Q.9,51 i Q.7,178.

⁹²² Q.13,27.

⁹²³ Q.54,49.

⁹²⁴ Q.13,8.

⁹²⁵ Paràfrasi de Q.6,59.

⁹²⁶ No hem estat capaços de localitzar aquest text a l'Alcorà o al *hadith*. La majoria de passatges alcorànics estan clarament a favor del determinisme, però no obstant això, cert nombre de versets i alguns fragments del *hadith* presenten el lliure albir com una prerrogativa humana, allò que ens separa dels animals. Déu ha equipat l'home amb eines per a esbrinar el bé i el mal (Q.90,8-10; Q.76,2-3). Les accions i decisions divines no són arbitràries, sinó motivades per les eleccions que la persona fa en la seva vida (Q.3,26).

la persona escull una possibilitat determinada per lliure elecció. Hi ha molts passatges en què el principi d'un vers es contradia amb el seu propi final. Diu: «quan heu patit una desgràcia, us ha ocorregut tal com havíeu dit, i la raó d'això prové de la vostra ànima.» Just després diu: «el que us va ocórrer el dia del combat, era la voluntat de Déu,» cosa que contradia la frase anterior.⁹²⁷ Igualment, l'Alcorà diu: «el bé que t'ocorre ve de Déu, i la desgràcia que trobes prové de la teva ànima.»⁹²⁸ El principi d'aquest vers ensenya la predeterminació i el final, el lliure albir. Hi ha passatges paradoxals, com el que diu: «un nen neix amb lliure albir, però els seus pares el converteixen en jueu o en cristià.»⁹²⁹ A més, també hi ha escrit: «n'he creat uns per a ser dimonis i es comporten com a dimonis. N'he creat uns altres per al foc i es comporten com a hereus del foc.»⁹³⁰

והנה חכמיהם הוקשו לזה להם אלה המאמרים, כי הם הבינו מהם כי הסיפור הראשון מורה על שבת הכפירה אמנם הוא גדול עליה וההאמנה יסבבה בריאת האדם, והשני מורה על שהכפירה והמרי הם בראו אלהים ושהעבד מוכרח אליהם, ולזה נפרדו הישמעאלים בזה הענין אל שתי כתות: כת האמינה שקנין אדם הוא סבת המרי והטוב, ושבעבור זה סובבו עליו הגמול והעונש, והם המעתאזלה. וכת האמינה סותר זה, והוא שהאדם מוכרח על פעולותיו ואנוס, והם כת אל-גבירה, כלו מאמיני ההכרח. ואחרוניהם הוקשו בזה הרבה. וזה כי אם הנחנו שהאדם ממציא פעולותיו ובוראם,

Vegeu GORJIAN, MOHAMMAD MIHDI, «Determinism and free will in the Qur'an», *Message of Thaqaalayn: A quarterly journal of Islamic studies*. Autumn 2010, vol. 11, no.3, pp. 47-62.

⁹²⁷ Les diferències entre manuscrits són molt acusades i l'estil parafràstic de les citacions de Duran no en facilita la comprensió. Els textos referits són Q.3,165 i 166, que, en la traducció de DE EPALZA (p. 135), diuen: «Com goseu dir, quan heu patit una desgràcia, i havíeu fet patir el doble, “d'on ve això?” Digues, [profeta]: “de vosaltres mateixos! [...] I la desgràcia que vau patir, el dia del combat dels dos exèrcits va ser amb permís de Déu.» La qüestió és: qui ha causat la desfeta militar, els involucrats o Déu mateix?

⁹²⁸ Q.4,79.

⁹²⁹ Aquesta citació no es troba en l'Alcorà, però s'assembla molt a un *hadith*: «Abu Huraira contava que el profeta solia dir: «tot nen neix amb *al-fitra* i després els seus pares el fan jueu, cristià o pagà, igual que un animal produeix un cadell perfecte. [...] La religió pura de la *hanifa* és [...] la natura amb què Al·là ha creat la humanitat. [...] És la religió recta, però la majoria de gent no ho reconeix.» Salih Bukhari, Llibre 23, *hadith* 467. Concordança electrònica de l'Alcorà i el *hadith* – www.searchtruth.com consulta: 17/01/11. Malgrat que la majoria de comentaristes islàmics interpreten el terme *al-fitra* (فطرة) com a designació l'Islam, la paraula significa més aviat «disposició natural, constitució, instint.» El mateix ocorre amb *hanifa*, que hem d'entendre com a «monoteisme.»

⁹³⁰ Encara que no és literal, l'expressió és similar al *hadith* Salih Bukhari llibre 93, *hadith* 541.

חויב שיהיו הנה פעולות שלא ילכו על רצון האל ולא בחירתו, ויהיה הנה בורא זולת האל, ויסתור אמרו: וכבר הסכימו שאין בורא זולת האל יתברך. ואם הנחנוהו ג"כ בלתי קונה לפעליו, חויב שיהיה מוכרח על פעולותיו. הנה הצווי הוא משער מה שלא יוכל, וכאשר צובה האדם במה שלא יוכל - לא יהיה הבדל בין ציווי וצווי החמור, כי החמור אין לו יכולת והן האדם אין לו יכולת באשר לא יוכל. וזה הספק נפל להם בהנחתם כי אין בורא זולת האל.

Els savis islàmics trobaren dificultats en aquests passatges, perquè entenien que el primer text indica que la causa de l'heretgia és l'educació que rep la persona i que creure és una conseqüència de la creació de l'home. En canvi, el segon passatge ensenya que l'heretgia i la rebel·lió foren creades per Déu i que els seus servidors estan lligats al seu destí. Per aquesta raó, els musulmans estan separats en dues sectes respecte a aquest tema. Una de les sectes pensa que l'elecció humana és la causa de la rebel·lia i de les bones accions i que, per això, és subjecte de retribució i càstig. Aquest grup és la Mu`tazila. L'altra secta diu el contrari, que la persona està forçada a actuar com ho fa i no és lliure. És la secta Al-Jabira,⁹³¹ que creu que tot està predeterminat. Les generacions posteriors trobaren moltes dificultats en aquest tema. Si assumim que la persona genera i crea les seves pròpies accions, aleshores aquestes accions no poden emanar de la voluntat de Déu ni del seu albir. Per tant, hi hauria un altre creador a més de Déu; però els musulmans ja havien convingut que no hi pot haver creador fora de Déu –beneït sigui. Si, a més, assumim que

⁹³¹ El problema del determinisme o lliure albir apareix molt aviat en la filosofia musulmana. Basant-se en una sèrie de versets alcorànics, els Jabirites o deterministes imputen els actes a Déu, mentre que la Mu`tazila els imputa a l'ésser humà, que és lliure per a assumir les seves accions. Per a la Mu`tazila Déu és perfecte i, per tant, obligatòriament just i no obliga les persones a actuar d'una manera determinada. La raó és el principi director del dret aplicable als éssers humans. Els Mutazilites, emperò, eren percebuts pels tradicionalistes com a excessivament liberals i racionalistes, pràcticament ateus. L'as-Shariya reaccionarà contra aquestes idees, tot propugnant la submissió com a regla essencial: Déu és plenament sobirà i pot castigar els innocents si vol. Ghazali i Ibn Rushd trobaran un camí intermedi: els actes humans ocorren per la voluntat de Déu i per l'albir humà; el determinisme condueix a l'absurd i a l'anarquia, perquè no podem castigar un infractor que no és responsable de les seves accions perquè està predeterminat. BACCOUCHE, NEJI, «La culpabilité entre le droit musulman et le droit positif», *La culpabilité*, pp. 162-164.

l'home no és senyor de les seves accions, cal que aquestes accions estiguin predeterminades. Així, la voluntat disposa la persona a fer allò que no pot fer, i com que la persona té la voluntat de fer allò infactible, no hi ha cap diferència entre la voluntat humana i la d'un ase, atès que ni un ni altre tenen cap altra possibilitat d'acció. I tot aquest dubte se'ls va plantejar pel mer fet de creure que no hi ha creador fora de Déu!

[§83] ואנחנו אמרנו כי האל נתן רשות לאדם בפעולותיו ואין האל בורא אותם, כי אם הוא בבחירתו. אמנם הקשיא אשר אפשר להקשות בזה מדרך השכל: האם ידע האל יתברך מה שיבחר האדם או אם לא ידע אותו, שאם ידע אותו א"כ כבר הוא משוער מהאל. ואין לאדם בחירה לעשות הפך. ושרשנו הוא שהאדם הוא בעל בחירה. ואם לא ידע מה יבחר האדם, היה נראה כי זה חסרון האל יתברך אם לא ידע. וזה קשיא פלוסופית. וכבר דברנו בזה בספר "אוהב משפט" ונדבר עוד בזה בחלק שיבא אח"ז בע"ה. וכוונתנו במקום הזה לומר כי ספרם הוליד להם בלבולים וערבוביא באמונתם. וזה יורה שאינו ספר אלחי. והרבה עניינים נאמרו להם חשוכים ומבולבלים. ואחר שהם מודים שהספר סותר קצתו אל קצתו, הודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

[§83] Nosaltres, en canvi, propugnem que Déu va donar lliure albir a la persona per a actuar, i que no és Déu qui crea les accions humanes, sinó que són producte de l'elecció de la persona. Certament, el problema que podríem plantejar per lògica en aquest tema és: sap Déu allò que l'home escollirà o no ho sap? Si Déu ho sap, aleshores l'acció ja està determinada per part de Déu i l'home no té albir per fer el contrari. El nostre principi diu que l'home té lliure albir. Si, d'altra banda, Déu no sap què escollirà la persona, aleshores Déu és un ésser creat, perquè no saber-ho seria una mancança que Déu —beneït sigui— tindria. Es tracta d'un problema filosòfic del qual ja hem parlat en el llibre *Estima el*

judici,⁹³² i també en parlarem més tard en una part posterior, amb l'ajuda de Déu. La nostra intenció aquí és assenyalar que l'Alcorà planteja als musulmans confusió i embulls respecte a les seves creences, cosa que prova que no és un llibre d'origen diví. Conté moltes qüestions confuses i obscures, de manera que ells mateixos admeten que es contradiu d'un cap a l'altre. L'admissió de culpa de l'acusat equival a cent testimonis.⁹³³

**§ 84-86 RETRIBUCIÓ A L'ALCORÀ: MATERIALITAT, NO
ESPIRITUALITAT. DIVERGÈNCIA DELS FILÒSOF
MUSULMANS RESPECTE A LA LITERALITAT DE LA
DESCRIPCIÓ DEL PARADÍS. LITERALITAT I METÀFORA.**

[§84] ובענין שכר הנפשות - הניח הספר עניינים גשמיים, כי הטובים מהם יכנסו לגי'ע ויתענגו שם במאכל ובמשתה ובתשמיש הצורות יפיפיות ודמיונים גשמיים. והרעים מהם יכנסו לגהינם, מקום שריפת אש ויתמיד זה עליהם. והמוני חכמי דתם קבלו כל זה כפשוטו, ואומרים כי גי'ע הוא בשמים, מקום אילנות וצמחים בעלי טעם וריח ומראה ונחרות מושכים דבש וחלב וכל מיני תענוג. ולא יספיקו לכל זה כלל, ואין רמז בתורתם לתענוג רוחני. וכל זה גנוב הוא אתו, ממה ששמע ממדרשי חז"ל מענין גי'ע וגהינם. ואינם יודעים מה ר"ל גהינם. וקראוהו חכמים כן, על-שם גיא בן הנם שהיה בירושלם, מקום שהיו שורפים שם נבלות וכיוצא בזה. וכתוב בספרם בלשון הזה : 'ותשרפם האש בשעור מעשיהם, מהם עד ארכובותיו ומהם עד מתניו ומהם כולו, ושם הוציאו מן האש מי שמצאתם בלבן משקל גרעין מהאמונה עד חרדל'. וכיוצא בזה הרבה בספר.

[§84] Pel que fa a la retribució de les ànimes, l'Alcorà parla en termes corporals: els bons aniran al paradís i allà gaudiran de menjars, begudes i relacions sexuals amb atractives donzelles, a més d'altres coses materials similars. Els dolents aniran a l'infern, un lloc ple

⁹³² Es tracta de *מִשְׁפַּט אֹהֵב*, comentari al llibre de Job amb una introducció teològica i filosòfica. La primera edició aparegué a Venècia el 1589, seguida per la d'Amsterdam, l'any 1724. Aquesta darrera edició es troba dins la Bíblia rabínica *קהילת משה*.

⁹³³ Frase manllevada a Baba Messia 3b.

de foc roent, i romandran allà per sempre. La majoria dels savis musulmans accepten això literalment i diuen que el paradís es troba en el cel, un lloc ple d'arbres, frondós i aromàtic, amb bona vista i rius que flueixen llet i mel, i tot tipus de delícies. No en tenen cap dubte. En la seva llei no hi es parla de plaers espirituals en absolut. Tot això s'ho va apropiat Mahoma després de sentir el que deien els midraixos dels nostres savis, de beneïda memòria respecte al paradís i al Gehinnom. Els musulmans no saben què vol dir Gehinnom.⁹³⁴ Els nostres savis l'anomenaren així per la vall del fill de Hinnom, a Jerusalem, un lloc on solien cremar-hi despulles d'animals morts i altres coses així. A l'Alcorà hi trobem que diu: «el foc els cremarà d'acord amb la mesura de les seves accions: alguns fins als genolls, altres fins als malucs, altres tot el cos. Treuen del foc aquells en el cor dels quals s'hi troba un xic de fe, de la mesura d'un gra o d'una llavor de mostassa.»⁹³⁵ En les seves escriptures hi ha declaracions similars en abundància.

ולפי שזה הענין מורה על חסרון המניח, התעוררו משכיליהם לדעת אחרת, לומר שהכל הוא משל לעניינים רוחניים. והמונייהם הם מגנים אותם הרבה על זה. ועל זה נחלקו בזה לכתות: כת ראתה שאותו המציאות הוא בעינו, זה המציאות אשר הנה מהנעימות והערבות, ואין בהם התחלפות בסוג אלא שזה נפסק וזה מתמיד. וכת ראתה שהוא גשמי, אבל סברה שאותו גשמיות הוא מתחלף לזה הגשמיות, וזה סבה להיות זה כלה ואותו נשאר. וכת ראתה שהכל הוא רוחני.

⁹³⁴ Gehenna o Gehinnom, en hebreu גיא הנום o בן-הנום (vall de Hinnom o del fill de Hinnom), és una vall al sud de Jerusalem, entre la vall de Refaïm i En-Rogel, identificada amb l'actual Wadi er-Rabati. Durant l'època de la monarquia era un lloc de culte a Moloc, on es practicaven rituals que incloïen sacrificis de nens (1Re 23,10; Jr 7,31; 32,35). En el Judaisme, el nom Gehinnom és un apel·latiu de l'infern, un lloc de turment reservat per als dolents. El nou testament ha fet servir l'equivalent grec Γέεννα amb el mateix ús. «Gehinnom», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, col. 412.

⁹³⁵ En realitat, això no es troba en l'Alcorà sinó en el *hadith*, narrat per Abu Said Al-Khudri en nom de Mahoma (Sahi Bukhari, llibre 76, *hadith* 573).

Vist que aquest assumpte revelava la ignorància del fundador de l'islam, els erudits musulmans se les enginyaren per trobar una altra interpretació i digueren que es tractava d'una metàfora referent a temes espirituals. Les masses els ho varen retreure i, com a conseqüència, es crearen faccions respecte a aquest tema: un grup considerava que [el més enllà] serà igual que l'existència terrenal pel que fa a plaer i gaudi, sense gens de diferència excepte pel fet que aquí tot és finit i allà tot serà etern. Una altra facció considerava que el [més enllà] és corporal, tot i que expliquen que aquesta corporalitat és diferent de la nostra, i per això la nostra passarà, mentre que l'altra romandrà per sempre. Una altra secta diu que tot és espiritual.

[§85] וְיַעֲבֹד מֵהָאוֹמְרִים שֶׁהוּא גִשְׁמִי, וְזֶה מִמָּה שֶׁאָמְרוּ: 'אֵין בְּעוֹלָם הַזֶּה מֵהָאֲחֵרִין אֲלָא הַשֵּׁם בְּלִבְד'. וּבִנְסַחָא אַחֲרֵת בְּסַפֵּר "הַפְּלֵת הַהַפְּלָה": "אֵין בְּאַחֲרֵית הָעוֹלָם אֲלָא הַשְּׁמַיִם. 'וְעִידָךְ רִשְׁדֵּי שְׁהוּרָה עַל שְׁאוֹתָהּ מִצִּיאוֹת הַצְּמִיחָה אַחֲרֵת יוֹתֵר עֲלִיוֹנָה מִזֶּה הַמִּצִּיאוֹת, וְעֵנִין אַחֲרַי מֵעוֹלָה יוֹתֵר מִזֶּה הָעֵנִין. וְיַיְיָ סִינָא הוּא מֵהַמְּאֵמִינִים שֶׁהוּא רוּחָנִי, וְהוּא מִגְּנָה הַרְּבָה הַהֶמוֹן שֶׁאֵין מִרְגִּישִׁים תְּעֻנּוּג כִּי אִם גִּשְׁמִי. וְחִילֵק שְׂכָר הַנְּפִשׁוֹת לְגִי חֲלָקִים: הַרְּאִשׁוֹן, מִי שֶׁלֹּא הִשִּׁיג מוֹשְׁכָל, וְזֶה אֵין בֵּינוּ וּבֵין הַבְּהֵמָה הַבְּדֹל, כִּי לֹא יִשִּׁיג לֹא תְּעֻנּוּג וְלֹא שְׂכָר. וְהַשְּׁנִי, מִי שֶׁהִשִּׁיג הַמוֹשְׁכָלוֹת, וְזֶה יִשִּׁיג תְּעֻנּוּג רוּחָנִי בְּהַדְּבָקוֹ עִם הַשְּׂכָל הַפּוֹעֵל. וְהַשְּׁלִישִׁי, מִי שֶׁהִשִּׁיג דְּעוֹת נְפִסְדוֹת וְאִמוֹנוֹת רְעוֹת בְּאֵל יִתְבָּרֵךְ. כְּשֶׁתְּפָרֵד נִפְשׁוֹ מִגּוֹפּוֹ תִּשְׁאָר בְּצַעַר מִתְּמִיד, עַל קִיצוֹרָה מֵהִשִּׁיג הָאִמִּיתוֹת.

[§85] Ibn Abbas⁹³⁶ és un dels qui diuen que tot és corporal, basant-se en el postulat: «en aquest món no hi ha res del més enllà, excepte el propi nom.» Una altra versió del mateix es troba en *Incoherència de la incoherència*: «en el més enllà no hi ha res d'aquest món,

⁹³⁶ Vegeu [§ 77].

excepte el cel.»⁹³⁷ D'acord amb Ibn Rushd, això vol dir que aquella existència és com un rebrot diferent, més excels que aquesta existència, un estat més sublim que el present estat. Ibn Sina es conta entre els qui creuen que el món futur és espiritual i critica severament les masses, que no poden pensar en cap gaudi que no sigui corporal. Divideix la retribució de les ànimes en tres categories: la primera engloba les persones que no han cultivat l'intel·lecte i que no es diferencien en res dels animals perquè no obtindran gaudi ni retribució. La segona categoria inclou les persones que han cultivat l'intel·lecte, que rebran gaudi espiritual mitjançant la unió amb l'intel·lecte actiu. La tercera categoria engloba les persones que ha adquirit idees nocives i creences errònies respecte a Déu – beneït sigui. Quan la seva ànima se separi del cos, romandrà en perpètua agonia per causa de la seva incapacitat per assolir la veritat.⁹³⁸

[§86] אמנם אבונצר נתבלבל בזה הרבה, כי הוא כתב בספר "האומה המעולה" כי הנפשות הרעות ישארו אחר המות בצער אין לו תכלית. ובספר "הנהגות המדינות" כתב כי הם נתכות והולכות לאבדון, ואין השארות אלא לנפשות המעולות השלמות. ובפירושו לספר "המדות" אמר כי הצלחת בני אדם אינם אלא באלו החיים ובזה העולם, וכל מה שנאמר בזה זולת זה, הנה בספורי הבלים לזקנות. ועל זה הדעת הם כת אחת נקראים אל ז'אנבקה, כי הם יראו שאין תכלית לאדם אלא הקנין בהנאות. ואבו חמד בספר "הכוונות" נותן תענוג לנפשות הזכות וצער אל הרעות, והכל הוא רוחני. ובקצת אגרותיו כתב כי התענוג הוא לנפש בהשלימה עצמה בהשגת המושכלות, כי בהפרדה מהגוף וסר המונע ממנה והם התאוות הגשמיות, תתענג במה שהשיגה. והצער כי תשאיר הנפש משתוקקת למה שלא השיגה ותשאיר תמיד בזה הצער.

⁹³⁷ Ambdues frases són d' IBN RUSHD, *Averroes' Tahafut al-tahafut*, discussió primera [versió electrònica <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/>], consulta: 20/01/11].

⁹³⁸ Vegeu FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, p. 165.

[§86] És cert que Abu Nasr [Al-Farabi] està molt confús en aquest tema perquè, en el llibre *L'estat ideal*,⁹³⁹ diu que les ànimes dels dolents passen l'eternitat amb dolor infinit. En el seu llibre *Societat política*⁹⁴⁰ escriu que [els dolents] es fonen i són destruïts i que només les ànimes elevades i perfectes assoleixen l'eternitat. En canvi, en el seu comentari a les categories⁹⁴¹ diu que la prosperitat de la persona només existeix en aquesta vida i en aquest món, i que tot el que surti d'aquí són contes de velles. D'aquesta mateixa opinió és la secta dels anomenats *al-zanadika*,⁹⁴² que opinen que l'únic objectiu de la persona ha de ser l'assoliment del plaer. Abu Hamad [Al-Ghazali], en el seu llibre *Intencions*, admet que el gaudi de les ànimes justes i el patiment dels dolents són realitats espirituals.⁹⁴³ En algunes de les seves cartes, Al-Ghazali escrigué que l'ànima assoleix el gaudi pel camí del propi perfeccionament en l'exercici de l'intel·lecte, perquè quan se separi del cos i es despulli de les coses corporals que la destorben –és a dir, de les passions materials– encara gaudirà [del coneixement intel·lectual] que ha assolit. El sofriment etern

⁹³⁹ AL-FARABI, *Al-Madinah al-Fadilah*, El Caire 1973, pp. 114-118, citat per FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, p. 145ss. N'existeixen diverses traduccions: FARABI, *Traité des opinions des habitants de cité*. Sabri Tahani trad., Paris 1990. FARABI, *On the perfect state: Mabadi ara ahl al-madinat al-fadilah*, Richard Walzer trad., Chicago, IL 1998, 1985.

⁹⁴⁰ Es refereix a l'obra d'AL-FARABI, *Al siyasa al-madaniyya*, Fauzzi M. Najjar, edit., Beirut 1964. N'hi ha una traducció anglesa: AL-FARABI, *The political regime: Al-sisaya al-madaniyya, also know as the Treatise on the principles of beings*, Therese Anne Druart trad. i edició. Stillwater, OK 1981.

⁹⁴¹ No és clar si es refereix a *Kitab 'Ihsa' al-Ulum* (Categories de la ciència) o a *Al – 'mantiq 'inda l-Farabi*, el corpus lògic de Farabi, que conté una secció anomenada «*Kitab al-maqulat*» (llibre de les categories).

⁹⁴² Suposem, amb MURCIANO (p. 97 del text hebreu), que es tracta de la *zanadika*, per molt que ell només registra en l'aparat crític la lectura del Bodleian 151, זנאדקה, tot ignorant el ז'אנבדה de l'edició prínceps. El terme *zandik* o *zindik* designa els heretges o lliurepensadors, particularment aquells qui, jurídicament, presenten un perill per a la comunitat. A la Pèrsia sassànida denotava els maniqueus i altres grups musulmans heterodoxos. El terme ha estat aplicat a grups molt diversos depenent de l'interlocutor. Per als Hanbalis hi havia cinc sectes *zanadika*: ateus, maniqueus, dualistes, extàtics i els ascetes vegetarians de Kufà. Per a Ghazali, el terme designa la tendència a l'ateisme en general. Els sufis foren perseguits com a *zanadika*, mentre que per als xiïtes moderats, la paraula designa els xiïtes que creuen en les emanacions que porten a la unió amb la divinitat. «Zindik», *E.J. Brill's First encyclopedia of Islam*, Martjin Theodoor edit., Leiden 1927, [1993], p. 1228.

⁹⁴³ Vegeu [§ 66]. La noció de «infern espiritual» es troba arreu en l'obra d'Al-Ghazali, que pensa que la persona porta en si mateixa la llavor d'aquest infern: per a un individu acostumat al luxe, l'infern espiritual serà la privació de les coses mundanes; per a l'orgullós, serà la vergonya de veure les seves males accions exposades a la llum; l'envejós és veurà a si mateix com una persona que tira contra un mur pedres que, en rebotar, li trauran els ulls. AL-GHAZALI, *The Alchemy of Happiness*, p. 40.

consisteix en el fet que l'ànima anhela allò que mai no va assolir, i aquest plany roman en ella per sempre més.

וזה ע"ד ן' סינא שהזכרתי, כי זה האיש לא השיג חכמה כי אם מספרי ן' סינא, כמו שסיפר עליו ן' רשד בספר "הפלת ההפלה." ן' רשד הראשון ג"כ, עם היותו שהוא משתדל שלא להוציא דברי הספר הרמוז משם, גזר בזה שהכל הוא משל לעניינים רוחניים. ואתה רואה בזה חסרון הספר, שחכמי דתם המתפלספים נכלמו ממנו בהנחה זו והוציאוהו מנגלהו.

La seva concepció és igual que la d'Ibn Sina, que ja he esmentat, perquè Al-Ghazali no aportà saviesa que no hagués agafat dels llibres d'Ibn Sina, tal com va dir Ibn Rushd en el llibre *Incoherència de la incoherència*.⁹⁴⁴ Igualment, Ibn Rushd el Vell, malgrat la seva intenció de no treure els passatges alcorànics del context, determina que tot són metàfores que al·ludeixen a assumptes espirituals. En això podeu veure la imperfecció de l'Alcorà, perquè els savis de la seva religió, que forcegen amb aquesta filosofia, se n'avergonyeixen, d'aquests postulats i eviten interpretar-los literalment.

**§ 87 ABSURDES DOCTRINES ALCORÀNIQUES SOBRE LA
RETRIBUCIÓ. L'ALCORÀ INCORPORA CONCEPTES JUEUS
MAL DIGERITS.**

[§87] ויש מי שאמר: לא בא אלינו מי שיגיד לנו שהיה אחר מותו בג"ע או בגהינם. והם אומרים אותו בפיהם ובשפתם והוא רחוק מכליותיהם, (לולי אמונתם) [לולא המונם]. והדברים ג"כ מראים חסרון גדול. הלא תראה חסרון אמונתם, כי הוא הבטיחם כי יחזור הוא כמין עז והם יחזרו כמין פרעושים,

⁹⁴⁴ Sobre la crítica d'Ibn Rushd a Ibn Sina, vegeu [§ 67].

וידבקהו ויכניסם לגי"ע. הורה בזה על זיופו, כי בגי"ע רוצה להכניסם בזיוף, ואין נכניסם עזים אלא בגהינם עם השדים שהם בתורת שעירים.

[§87] N'hi ha que diuen: «mai no ha tornat ningú després de mort i ens ha dit que havia estat al paradís o a l'infern.» Ho diuen de llavis, però la declaració es troba lluny de les seves conviccions internes, tret que parlem de les masses.⁹⁴⁵ Això demostra una gran mancança. O és que no veieu què n'és d'imperfecta és la seva religió, que Mahoma els prometé que tornaria en forma de cabrit i que ells es convertirien en puces, se li atansarien i així entrarien al paradís!⁹⁴⁶ Això mostra l'engany, perquè vol portar-los al paradís mitjançant estratagemes. A més, els cabrits sols entren a l'infern amb els dimonis que tenen forma de boc.⁹⁴⁷

ומה שכתבו מענין גי"ע וגיהנם הם חסרון גדול, ואמר להם כי הבתולות המתות הוא ישאם ויבעלם. על כן הבתולה המתה מקשטים אותה לכבודו. וענייני גי"ע וגיהנם לקחם כפשטם. ואף בקריאת השמות בגי"ע וגיהנם לא ידעו מוצאם אלא ממנו. ולא בזה בלבד אלא אף בכל שמות שנפלו בספר אינם אלא גנובים ממנו, כי הם קורים "רבית" למה שאין בו ריבוי, ולא ידעו מהות מוצא השם. ויום השבת קורין אותו כמונו לשון שביתה, ואין להם בו שביתה. וכן הם קורים את עצמם "(האומה האניפיה) [אומשה חניפה], " כי היא אומה (אנפה) [חנפה] - פושטת טלפיה להראות טהרתה, דור טהור בעיניו ומצואתו לא רוחץ. ובתואר אחר קורים עצמם "אל סלאם", גנוב מהתואר שתיאר המשורר לאומתנו "שולמית", על שם "ירושלם" ושלמה מלכה, וכי הם שלמים באמונה. והמלאכים - קורים אותם

⁹⁴⁵ Seguim la lectura del Bodleian 151. Inexplicablement, MURCIANO (p. 98 del text hebreu) no registra la variació que apareix en l'edició princeps, reproduïda per la de Ha-Ktav (p. 241).

⁹⁴⁶ Pot tractar-se d'una llegenda popular (amb certa distorsió burlesca per part de Duran), o bé d'una interpretació igualment irònica del Sahih Bukhari, llibre 47, *hadith* 800. En aquest text, Abdullah ibn 'Amr, en nom de Mahoma, posa com a exemple d'accions virtuoses els quaranta trets del comportament de la cabra lletera que ha acabat de parir, i diu que adherir-se a aquestes bones accions farà que Al·là entri el creient al paradís. En tot cas, l'Islam normatiu no propugna que Mahoma hagi de tornar a la terra. Isa (Jesús) sí que tornarà, i Mahoma s'unirà a ell i a tots els mortals el dia del judici.

⁹⁴⁷ Aquesta és una de les interpretacions de l'obscur text de Is 13,21.

”מלאיכיה,“ ואינם יודעים שורש אותו שם, שהוא ענין שליחות. וכן בדברים אחרים, לא אאריך אחריהם בהם לפרסומם.

Tot el que varen escriure sobre el paradís i l’infern té molts defectes. Mahoma els va dir que es casaria i tindria relacions sexuals amb les verges ja mortes. Per això adornen les verges mortes en el seu honor.⁹⁴⁸ Respecte als detalls sobre el paradís i l’infern, Mahoma agafà les interpretacions midràixiques literalment. Fins i tot els noms «paradís» i «infern» els agafà de nosaltres, perquè ells els desconeixien. I no són només aquestes paraules: tots els noms que apareixen en l’Alcorà estan agafats de nosaltres. Fan plurals de les coses que no tenen plural i no entenen la derivació de les paraules: anomenen el dia del *xabbat* com nosaltres. La paraula deriva de *xevità*, ‘repòs’, però ells no fan repòs.⁹⁴⁹ Així mateix s’anomenen a si mateixos «nació monoteista»,⁹⁵⁰ perquè realment són una nació hipòcrita,⁹⁵¹ que estén les peülles per mostrar la seva netedat.⁹⁵² «Una generació pura als

⁹⁴⁸ Q. 37,40-48; Q.55,72 (particularment amb el comentari d’Ibn Kathir). El *hadith* també esmenta el tema de les setanta-dues verges al paradís (Sunan d’al-Tirmidhi, vol. 4, cap. 21, *hadith* 2867, entre altres).

⁹⁴⁹ Vegeu § 82.

⁹⁵⁰ En l’original, אומה חניפיה. El terme àrab *ḥanīf* (حنيف, plural *ḥunafā’* حنفاء) designa primerament els monoteistes anteriors a l’arribada de l’Islam. En aquest sentit, és aplicat a Abraham arreu de l’Alcorà (Q.2,135-136; Q.3,67, etc.). Posteriorment, els erudits islàmics fan servir el substantiu abstracte *ḥaniffiyya* en dos sentits: com a sinònim de l’Islam històric tal com va ser revelat i practicat al principi, o bé com a denominació del monoteisme natural previ a l’aparició de l’Islam. En el seu sentit literal, deriva de l’arrel *ḥmf*, ‘decantar-se, inclinar-se’ i, per extensió ‘abandonar la idolatria’. És sovint utilitzat com a sinònim de vertader creient o de persona justa. PETERS, *Muhammad and the Origins of Islam*, pp. 122-124.

⁹⁵¹ En l’original, אומה חנפה. És evident que Duran, que coneix l’àrab i l’hebreu, juga amb avantatge sobre el potencial lector hebreu. La seva intenció és ridiculitzar la ignorància dels musulmans mitjançant l’equivoc lingüístic, consistent a atribuir etimologies hebrees iròniques a les paraules àrabs. Cal esmentar que l’edició prínceps (juntament amb la de HA-KTAV, p. 242) llegeix אומה חנפה, és a dir, «nació colèrica», una variant textual que no apareix en l’aparat de l’edició crítica de MURCIANO (p. 99).

⁹⁵² És a dir, es tracta d’un poble hipòcrita que diu ser allò que no és. L’expressió és agafada del comentari de Raixí a Gn 26,34, on Esaú és comparat al porc senglar que quan jeu estén les peülles i diu: «mireu, sóc un animal pur.» Recordem que els animals purs són remugants de peül·la partida, i el senglar no ho és. Raixí diu que Esaú va prendre les mullers a molts marits i després, en arribar als quaranta anys d’edat, digué: «el meu pare va agafar muller als quaranta anys» (GnR 65), com si fins aleshores Esaú hagués esta cèlibe.

seus propis ulls, però que no s'ha rentat de la immundícia.»⁹⁵³ Una altra denominació que s'apliquen a sí mateixos és *islam*, qualificatiu que han robat del poeta del nostre poble, que anomena a la donzella «sulamita», basant-se en el nom de Jerusalem i en el rei Salomó, ambdós perfectes en la fe.⁹⁵⁴ Als àngels els anomenen *malikhiyah*, però no entenen quina és l'arrel de la paraula, que està relacionada amb enviar.⁹⁵⁵ El mateix ocorre amb altres paraules, però no m'estendré en aquest tema, que ja és prou conegut.

§ 88-93 RECAPITULACIÓ. ESTÀ PROBAT QUE L'ALCORÀ NO POT VENIR DE DÉU PERQUÈ NO PRESENTA LES CARACTERÍSTIQUES D'UN LLIBRE PROFÈTIC D'INSPIRACIÓ DIVINA. L'ALCORÀ NO APORTA CAP NOU CONEIXEMENT ESPIRITUAL O NATURAL NI REVELA RES DE NOU. ÉS UN LLIBRE ININTEL·LIGIBLE I RIDÍCUL.

[§88] ונשלמה כוונתינו במה שהתחלנו בו, שאם אין להם מופת על ספרם שהוא אלהי אלא משלמות האמונות שנמצאו בו, אינו מופת כלל, כי אינם שלמות אלא חסרות. ון' רשד הראשון אשר אמר - כמו שכתבתי - שהוא יחבר ספר לבאר יתרון ספרם על שאר התורות, לא עשה זה ולא יעשוהו לעולם, לא הוא ולא זולתו, כי אין לדמות הספרים הבדויים לספר האלהי אלא כדמיון הקוף אל האדם. ונשאר לנו לבאר המאמרים בעצמם היורדים בספר המורים על שאינם דברים אלהיים, מפני כוונתם ומפני הלשון המדובר בהם. וזה בהודאתם לפי מה שעמדנו על דבריהם בזה, כי גם הם בעצמם יפלא מעיניהם רוב הספר. ואילו עמדנו על הספר בכללו הרחבנו בזה יותר, כי לא עמדנו כי אם על חלק אחד ממנו, ועל מאמרים מפוזרים אשר כתבום חכמיהם על דרך הראיה והמופת על כוונתם.

⁹⁵³ Pr 30,12.

⁹⁵⁴ Es tracta d'un altre joc de paraules intencionat. Els musulmans s'anomenen poble de l'Islam (الإسلام). Aquesta paraula significa «submissió», i està relacionada amb la paraula «pau» (سلام), ambdues lligades a l'arrel que significa «deixar-se anar, rendir-se (a Déu)». Duran argumenta que aquest nom és robat i no els pertany: tot aplicant etimologia hebrea a la paraula àrab, relaciona l'arrel סלם amb l'equivalent hebreu שלם. A partir d'aquí afirma que els musulmans ho han agafat de la Sulamita de Ct 7,1 (שולמית), i dels noms de Jerusalem i Salomó (שלמה), tots ells figures perfectes (שלמים).

⁹⁵⁵ El procediment irònic és similar als anteriors. Els àrabs anomenen els àngels ملائكة simplement perquè ho copien de l'hebreu מלאכים, sense entendre'n el significat de l'arrel.

[§88] Hem acomplert el que preteníem en començar aquesta secció. Si els musulmans no aporten cap prova que les seves escriptures siguin d'origen diví tret de la suposada perfecció de les creences que s'hi contenen, res no ha estat provat perquè aquestes no tenen cap perfecció sinó més aviat mancances. Ibn Rushd el Vell que, com ja he dit, deia que escriuria un llibre per a explicar la superioritat de l'Alcorà sobre la resta de llibres sagrats, mai no ho va fer, ni ho farà ningú mai, ni ell ni cap altre, perquè comparar un llibre fals amb un de diví és com comparar un simi amb una persona. Deixarem córrer l'explicació dels textos alcorànics que evidencien que no són paraules divines per raó de la seva intenció i per causa de les expressions que fan servir. En això ells hi estan d'acord, com hem declarat en analitzar el que diuen respecte a aquest tema. La major part del llibre els sorprèn a ells mateixos. Si haguéssim d'analitzar el llibre sencer, ho faríem més extensament, perquè aquí només n'hem analitzat una sola part, de l'Alcorà⁹⁵⁶ i una sèrie de pensaments diversos que escrigueren els seus savis sobre les idees i la lògica de les seves intencions.

[§89] ואתחיל בזה ואומר כי המכוון האלהי בשלוח הנביאים ולתת על ידיהם תורה לבני אדם הוא כדי להעתיקם מהאמונות הנפסדות המרחיקות אותם מהשלמות האנושי, ולתת להם אמונות אשר יתקרבו בהם אל האל יתברך, כדי ששיגו ההצלחה האחרונה. ולפי שהרחוקים מהאל הם ההמון שלא השינו מושכל, על כן צריך שתהיה התורה המישרת באופן שיקבלו בה תועלת גם ההמון, בלשון מבואר להם, לא יצטרך לעומק. וכן הודה המניח כי כן כתוב בספר: 'לא שולחתי שליח אלא בלשון עמי, כדי

⁹⁵⁶ Duran ha fet servir textos d'arreu de l'Alcorà i alguns exemples del *hadith*. En quina mesura això representa només una part de l'Alcorà? No parla d'un canon estricte sinó del cabal global de la literatura sagrada musulmana, d'una manera semblant a com *Torà* pot incloure tota la literatura rabínica. Malauradament, molts acadèmics han agafat aquesta referència aïllada per a afirmar que Duran a penes coneixia alguns capítols de l'Alcorà. Aquest malentès, que creiem que va començar amb Murciano, ha contribuït a què els autors restessin importància a *Qéixet* i consideressin Duran com un *outsider* europeu escrivint sobre l'islam sense gaire coneixement de causa.

שיבאר להם. וכן כתוב שם: 'כבר בא אליכם המופת מאדוניכם, והורדנו אליכם אור מבואר.' והוא רמז אל הספר. וכל שכן אם השליח בא לאומה סכלה, שתהיה צריכה שליחותו בלשון מבואר אשר יבינוהו הם. וכבר הודו הם כי זה השליח בא לאומה סכלה אשר לא השיגו מושכל כמו היונים.

[§89] Començaré dient que la intenció divina en enviar profetes per a transmetre la Torà als homes era que aquests abandonessin falses creences que els allunyaven de la plenitud humana, per donar-los creences que els acostessin a Déu —beneït sigui— a fi i efecte que assolissin la seva realització definitiva. Atès que la gent allunyada de Déu constitueix una massa que no té gaire coneixement intel·lectual, cal que un llibre sagrat estigui arranjat de manera que fins i tot les masses el puguin rebre, en un llenguatge entenedor, que no necessiti profundes explicacions. Així ho va admetre el fundador de l'islam, com trobem en l'Alcorà: «Nós no hem fet venir cap missatger que no s'expliqui en la llengua del seu poble.»⁹⁵⁷ També està escrit: «ara hem fet baixar una prova del vostre Senyor, i us hem enviat una clara llum,»⁹⁵⁸ cosa que es refereix a l'Alcorà. Això és encara més cert quan el profeta és enviat a un poble molt simple. Cal que la missió del profeta tingui lloc en un llenguatge molt clar perquè l'entenguin. Els musulmans ja han admès que aquest profeta fou enviat a un poble ignorant que no havia assolit una il·luminació intel·lectual com la dels grecs.

ואחר שהם מודים בכל זה, אם כן בספרם זה לא נשלמה הכוונה כלל [מפני כמה ענינים: האחד מפני עומק הספר לא יבינוהו ההמון כלל], ופקחיהם פלו ימיהם בהבנתו ונסתבכו כו סבוך גדול, כמו שביארתי למעלה. וכן הספר מעיד על עצמו שהוא עמוק, כי כתוב שם: 'ולא ידע פירושו אלא האל, והנשקעים בחכמה.' עוד כתוב בשם השליח שאמר: 'אין פרשה שאין שם נגלה ונפתר, ולכל אות גבול,

⁹⁵⁷ Q.14,4.

⁹⁵⁸ Q.4,174.

ולכל גבול עיון. וכן כתוב בספר: 'אבל השקועים בחכמה מהם, והמאמינים יאמינו במה שהורד אליך ואשר הורד מלפניך'. עוד כתוב שם: 'אלהים יעיד, כאשר הוריד אליך הורידו בידיעתו, והמלאכים יעידו והאלהים עד, ויספיק באלהים עדות'. זהו לשון הספר. רצונו לומר כי המלאכים יבינו הספר, והאלהים מעיד כי בחכמתו וכידיעתו שלחו, ויש לסמוך בזה על עדות האל, אין ספק, אם נתאמת לנו שהוא מעיד כן.

Ara bé, per molt que els musulmans reconeixen aquestes coses, en les seves escriptures no es compleix aquesta intenció en absolut, per diverses raons. La primera és que per raó de l'obscuritat del llibre, les masses no l'entenen en absolut⁹⁵⁹ i els erudits es passen els dies intentant comprendre'l i confonent-se, com hem dit abans. El propi llibre admet ser obtús, perquè hi ha escrit: «la interpretació només la coneix Déu i els homes d'enteniment.»⁹⁶⁰ Igualment està escrit que el profeta va dir: «no hi ha cap passatge que no tingui un sentit literal i un altre d'amagat; cada lletra té un límit conceptual, i cada límit té una especulació.»⁹⁶¹ També està escrit en l'Alcorà: «però aquells qui són fermes en el coneixement, els creients, creuran en allò que Déu t'ha revelat, i en el que va revelar abans de tu.»⁹⁶² A més, hi trobem escrit: «Al·là és testimoni de tot el que t'ha revelat; allò que t'ha revelat, ho ha fet en el seu coneixement; els àngels en són testimoni, i també ho és Al·là, però amb el testimoni d'Al·là n'hi ha prou.»⁹⁶³ Així s'expressa l'Alcorà. Vol dir que els àngels entendran les escriptures i que Déu dóna testimoni que les va revelar amb la seva saviesa i coneixement. Això està vinculat al testimoni de Déu, que és indubtable... suposant que sabéssim de cert que Déu realment n'és testimoni!⁹⁶⁴

⁹⁵⁹ Les dues frases anteriors només apareixen en el Bodleian 151.

⁹⁶⁰ Q.3,7

⁹⁶¹ Q.3,7.

⁹⁶² Q.4,162.

⁹⁶³ Q.4,166.

⁹⁶⁴ Ara bé, la qüestió és que no hi ha cap prova d'això. A continuació Duran desenvolupa l'argument.

[§90] וזאת היא השאלה: א', כי להקנות אמונות אמתיות בא להם בספר דרך חקירה כאילו היה ספר מספרי הפלוסופים. ב', כי בדברו כאחדות בא להם דרך מופת, וזה שבספר כתוב: 'לו היה בם אלוהות זולתו, נפסדו'. עוד כתוב שם: 'לו היו עמו אלוהות כמו שאמרו, הצריכו אל בעל הגלגל דרך'. זהו לשונו. וזהו עיון פלוסופי לא מאמר נבואי, כי הפלוסופים ישיגו זה במחקרם. וההמון שלא ידעו דרכי המופת לא יועילים זה. ולא היתה כך דרך תורתנו הקדושה, כי בחוש נודע אל ההמון כולם כי האל הוא אחד, שנאמר: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים וגוי מן השמים השמיעך" וכו'.

[§90] I aquí hi ha la qüestió: primer, a fi de transmetre'ls creences veritables, l'Alcorà les presenta de manera analítica, com si fos un llibre filosòfic. Segon, quan parla de la unicitat de Déu ho fa des del punt de vista lògic, com hi ha escrit en l'Alcorà: «si hi hagués cap déu fora d'Al·là, tant en el cel com a la terra, seria d'essència corruptible.»⁹⁶⁵ També hi ha escrit allà mateix: «si hi hagués altres déus a més d'Al·là, com diuen, tots s'haurien d'acostar al Senyor del tron.» Així s'expressa l'Alcorà: es tracta d'especulació filosòfica, no de missatge profètic, perquè els filòsofs arriben a aquestes conclusions mitjançant el raonament analític. Això no és útil per a les masses, que no saben de mètodes lògics. En canvi, la nostra santa Torà és diferent, perquè de bon principi es va fer saber a tot el poble que Déu és un, com està escrit: «se t'ha mostrat clarament que l'Etern és Déu, [...] t'ho ha fet sentir des del cel.»⁹⁶⁶

[§91] והג', כי באמונת מציאות האל ושאין אלוה זולתו, בא במופתים חלופים, כי בספורו ויכוח אברהם עם נמרוד אמר כי נמרוד היה אומר שהוא האלוה, ואברהם אמר לו: האלהים מביא השמש

⁹⁶⁵ Q.21,22.

⁹⁶⁶ Dt 4,35-36

ממזרח, הביאהו ממערב. וזה אמרת הגרײ גנוב מהמדרשות, ורחוק שיהיה זה דבור אלהי, שזה לא עלה על דעת נמרוד לעולם ולא הגיעה סכלותו לזאת הכפירה, אלא שהיה אומר שהשמש הוא האלוה הגדול, כמו שכתוב בדברי הצאבה הקדמונים. וכבר הורו הישמעאלים כי תורת הצאבה היא היותר קדומה שבתורות. אבל טענה זו חלושה, כי יאמר לו נמרוד: ואותו האלוה שאתה אומר שהוציא ממזרח, אמור לו שיוציאנו מהמערב. ואין הבדל בזה שתאמין בי בין שתאמין באלוה זולתי. ועוד שבענין האחדות הוצרך הספר לעדותו של האל יתברך, כי כן כתוב שם: 'העיד האל כי אין אלוה זולתי'. אם כן, לא נתן לכם מופת באחדותו.

[§91] La tercera qüestió és que, respecte a la creença que Déu existeix i que no n'hi ha cap d'altre, Mahoma aporta una evidència molt feble, perquè en la història de la disputa entre Abraham i Nimrod⁹⁶⁷ està escrit que Nimrod deia ser déu, i Abraham li va replicar: «Déu fa sortir el sol per l'orient; fes-lo sortir tu per l'occident.»⁹⁶⁸ Aquesta frase llegendària està agafada del midraix,⁹⁶⁹ i està ben lluny de representar una declaració de Déu. Ni tan sols li va passar pel cap mai a Nimrod, la follia del qual no arribà mai a aquest punt d'heretgia. Simplement Nimrod deia que el sol era el déu suprem,⁹⁷⁰ com està escrit en els antics llibres sabeus. Els musulmans han explicat que les escriptures dels sabeus són les més antigues de totes.⁹⁷¹ Aquesta rèplica d'Abraham, emperò, va ser molt

⁹⁶⁷ Vegeu § 76.

⁹⁶⁸ Q.2,258.

⁹⁶⁹ Tanna de-Be Eliyahu Zuta 25.

⁹⁷⁰ MAIMÓNIDES, *Moreh ha-nebukhim*, pp. 473-481 [part III, cap. 29]. MAIMÓNIDES, *Guia de perplejos*, pp. 448-455

⁹⁷¹ L'Alcorà reconeix els sabeus o sabians (السبائيون, הצאבה) com a grup diferent dels idòlatres i integrat amb jueus i cristians sota la categoria de pobles del llibre (Q.2,59; Q.5,73). La identitat històrica d'aquest col·lectiu no és clara, perquè la llengua àrab fa servir la mateixa arrel per a designar aquells qui han abandonat una religió i n'han adoptada una altra, cosa que inclou Mahoma mateix, un «sabià» que abandonà la idolatria i adoptà l'Islam. Sembla que Mahoma assumia que els anomenats sabians i els haranians (suposadament originaris de Haran) eren grups de monoteistes desviats (tenint en compte que l'Islam tradicionalment assumeix que en el seu origen totes les civilitzacions eren musulmanes, però es decantaren cap al politeisme i altres religions errònies). Els passatges alcorànics que descriuen els esmentats pobles estan inspirats en les parts de la Bíblia que parlen de Saba i Haran (Gn 11-12, 1Re 10, 2Cr 9). Els erudits musulmans relacionaven ambdós grups amb Abraham i Salomó, assumpció adoptada per Maimònides en el

feble, perquè Nimrod li va poder respondre: «a aquest Déu que dius que fa sortir el sol de l'orient, digues-li que el faci sortir de l'occident! No hi ha cap diferència entre creure en mi i creure en una altra divinitat.» A més, l'Alcorà requereix el testimoni de Déu per a provar el monoteisme, com està escrit: «Al·là dóna testimoni que no hi ha cap déu fora d'ell.»⁹⁷² Per tant, no dóna cap prova lògica de la unitat de Déu.

ובענין הנפש, הפלוסופים דברו בזה בחקירתם עניינים הרבה, והוא בספר לא פירש מהותם, אבל אמר, זה לשונו: 'ישאלוך מן הרוח, אמור: הרוח ענין אלהי. ואחר שדרך אלהי הזכיר הנפש ולא דרך סיפור, היה ראוי להפיק השואל שאלתו ולהודיע מהותה, והכל יודעים כי הוא ענין אלהי. ולא חידש דבר, ונשאר השואל במבוכתו. והם בספוריהם אומרים: 'היהודים שואלים ממנו זה, וכשהשיב להם זה, אמרו לו: הפתאים אומרים כך. והוא השיב: אם יהיה היס דין, וכמוהו פעמים, לא יספיק לידיעת האל.'

Pel que fa a l'ànima, els filòsofs n'han parlat a fons en les seves investigacions. Mahoma, en canvi, no explica la natura de l'ànima en l'Alcorà. Més aviat diu –i aquestes són les seves paraules–: «et demanaran coses sobre l'esperit; digues: “l'esperit és assumpte de Déu.”»⁹⁷³ Esmenta l'ànima atribuint-la a Déu, però sense explicar res. Calia haver replicat a la persona que demanava aquesta pregunta i haver parlat de la natura de l'ànima, perquè que l'ànima és «assumpte de Déu», tothom ja ho sap! No explicà res de nou i deixà la persona que li ho demanava en la seva confusió. En les seves faules, els musulmans diuen que els jueus demanaren això al profeta i, quan ell els respongué

passatge de la *Guia* esmentat abans. NATAN, *Moon-o-theism*, vol. 1, pp. 451-452. Vegeu també FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, pp. 14-15.

⁹⁷² Q.3,18, Q.6,19.

⁹⁷³ Q.17,85. DE EPALZA (*L'Alcorà*, pp. 421-422) ho tradueix així: «Ells et pregunten sobre l'esperit. Digues, profeta: “l'esperit ve d'un manament del teu Senyor.”» En tot cas, com veiem a continuació, l'argument de Duran és que això no aclareix en absolut la natura de l'esperit.

d'aquesta manera, li digueren: «els necis parlen així.» Ell els va respondre: «si la mar fos tinta, i s'hi afegís un altra mar de tinta, no n'hi hauria prou per a les paraules de Déu.»⁹⁷⁴

[§92] והדי', כי מה שבא בספר מענין חכמות הטבעיים אין בו שום חידוש אלא סיפור דברים מוחשיים, מושגים לחלושי השכל. וזה שכתוב שם, וז"ל : 'הלא נשים הארץ מוכת וההרים יתדות, ושמנו הלילה לבוש והיום מחזה, ושמנו שנתכם מנוחה, ובנינו עליכם שבעה חיזוקים, ושמנו נד ומעובד, ושמנו השמים תקרה שמורה, והורדנו מן השמים מים.' עוד כתוב שם : 'הלא תראו איך ברא שמים האל, ז' שמים דבוקים על הירח במ אור, ושם השמש נר, המצמיח לכם מהארץ צמח.' עוד כתוב שם : 'אשר שם לכם הארץ קרקע והשמים לאהל, עכשיו בריאת שמים וארץ יותר גדולה מבריאת אדם, וכל רוב האנשים לא ידעו.' עוד כתוב שם : 'לא תפלא לבריאת האל זה החוק הקיים, אבל רוב האנשים לא ידעו.' כל אלה הדברים הם עניינים המונים ידעום הנשים, והוא הפליג שרוב האנשים לא ידעו.'

[§92] La quarta qüestió és que tot allò que l'Alcorà conté de coneixement natural no aporta res de nou, tret d'alguna història emotiva, a l'abast de gent amb poques llums. Això és el qui hi trobem escrit: «És que nós no hem creat la terra com un bressol [...] Les muntanyes són pals [...] Hem posat la nit com un vestit [...] i el dia per a veure-hi [...] Us hem donat la son per reposar [...] Hem construït set cels reforçats sobre vosaltres [...] Hem posat una llàntia enlluernadora [...] Hem fet que el cel formi un sostre ferm [...] I hem fet baixar aigua del cel.»⁹⁷⁵ També està escrit: «És que no veieu com Déu crea els cels, set cels ordenats, sobre la lluna, que els fa llum, i hi posà el sol com una llàntia; us ha fet créixer com un rebrot que surt del terra.»⁹⁷⁶ A més, hi llegim: «Us ha fet un llit, la terra, i un sostre, els cels.»⁹⁷⁷ I diu: «la creació dels cels i la terra és més gran que la

⁹⁷⁴ Q.2,13, 18,109; 31,27.

⁹⁷⁵ Q.78,6-14.

⁹⁷⁶ Q.71,14-17.

⁹⁷⁷ Q.2,22.

creació de l'home, però la majoria dels homes no ho saben.»⁹⁷⁸ També diu: «no et sorprenguis que Déu hagi creat aquesta religió eterna, malgrat que la majoria dels homes no ho reconeguin.»⁹⁷⁹ Totes aquestes coses són assumptes que [fins i tot] les dones coneixen, però Mahoma va exagerar i va dir que els homes no les saben.

ועוד אומר שם: 'לתת סבה שלא לעבוד זולת הבורא, המי שיברא כמי שלא יברא, הלא תזכרו? ואתה בחן אותו אמר (ינוד) [עוד], התעבדו זולת האל אשר לא יועילכם דבר ולא יזיקכם. עוד כתוב שם: 'אתם בני אדם, אשא משל ושמעוהו, שאשר יקראו תחת האל לא (ידבר) [יבראו] זבוב ולא התחברו בו, ואם ישאל להם הזבוב דבר לא יבינהו ממנו. עוד כתוב שם" 'הכאל ספק בורא שמים וארץ. עוד כתוב שם: 'לא שאלתם מי ברא שמים וארץ יאמרו האל. עוד כתוב שם: 'וכן בראה אברהם מלכות שמים וארץ. ואמר על אברהם, כשראה הכוכבים אמר (הנע) [הנני] עקר. עוד כתוב שם: 'ברא שמים וארץ ומה שביניהם בששה ימים. עוד כתוב שם: 'יום א' לפני בוראך כאלף שנים ממה שאתם מונים. א"כ בששת אלפים שנה נברא העולם, וכן כתוב שם בפירוש אבר חמד אל גזאלי בספר "מאזני החכמה", כי זאת היא כוונת הספר. ובספר הרמוז כתוב כי הארץ שטחית, וכבר בא במופת חכמי האצטגנינות שהיא כדורית. וכן דעת חכמי התלמוד, כמו שנראה בגמרא ע"ז שאמר במשנה: כל שבידו כדור. ופירשו ז"ל בגמ' דתפיס כולי עלמא ככדור. וכן הוכיחו מכאן במדבר סיני רבה. כל אלה הדברים הם המוניים, לא גילה להם שום דבר בסדר הבריאה כלל.

L'Alcorà també diu: «per a provar que no heu d'adorar ningú més que Déu: és el Creador comparable a aquell qui no pot crear? O és que no ho recordeu? Tu prova-ho, va dir: o és que potser adorareu algú altre en lloc de Déu, algú que no us pot fer servei ni us pot fer mal?»⁹⁸⁰ També està escrit: «per vosaltres, fills de l'home, proposaré un exemple; escolteu-lo: aquells al quals clameu en lloc de clamar a Al·là, no poden crear una mosca,

⁹⁷⁸ Q.40,57.

⁹⁷⁹ Q.30,30.

⁹⁸⁰ Sembla un *hadith* o un fragment compostat de diverses citacions alcoràniques: Q.21,67; 6,71; 10,19; 10,107; 25,55.

ni que s'hi possessin tots junts. Si la pròpia mosca els demanés res, no l'entendrien.»⁹⁸¹ I està escrit: «hi ha cap dubte respecte a Déu, creador del cel i la terra?»⁹⁸² L'Alcorà diu: «si demaneu qui va crear el cel i la terra, diran: Al·là!»⁹⁸³ Igualment llegim: «quan Abraham va veure el regne del cel i la terra.»⁹⁸⁴ El passatge parla d'Abraham, que quan va veure un estel va dir «aquest deu ser el meu Principi fonamental.»⁹⁸⁵ També diu: «va crear el cel i la terra i tot el que hi ha entre ells, en sis dies.»⁹⁸⁶ Està escrit: «un dia davant el teu Creador és com mil anys dels que compteu vosaltres.»⁹⁸⁷ Per tant, el món fou creat en sis mil anys, com està escrit en el comentari d'Abu Hamad Al-Ghazali en el llibre *Balances de l'especulació*,⁹⁸⁸ que diu que aquesta era la intenció de l'Alcorà. A l'Alcorà està escrit que la terra és plana, malgrat que els astrònoms ja han provat racionalment que és esfèrica, cosa que coincideix amb l'opinió dels savis talmúdics, com veiem en la *guemarà* d'Abodà Zarà respecte al que diu la Misnà: «qualsevol qui tingui en la seva mà una esfera.» L'explicació dels nostres savis de beneïda memòria és: «que sosté amb la mà tot el món, com si fos una esfera.»⁹⁸⁹ El mateix està provat en Nombres Rabbà.⁹⁹⁰

⁹⁸¹ Q.22,73. Corregim el text d'acord amb el manuscrit Bodleian 151 en contra de la resta de testimonis, perquè s'acosta més a l'original alcorànic. Cal esmentar que DE EPALZA (*L'Alcorà*, p. 496) tradueix el final del verset així: «i si la mosca se'ls emporta alguna cosa no són capaços de recuperar-la,» en concordança amb l'original:

⁹⁸² Q.14,10.

⁹⁸³ Q.29,61.

⁹⁸⁴ Q.6,75.

⁹⁸⁵ A fi de revelar el monoteisme a Abraham, Al·là li va ensenyar els astres («el regne del cel i la terra»). En veure l'estel fugaç va pensar que aquest era el seu déu, fins que l'estel va desaparèixer. El mateix ocorregué amb la lluna. Malgrat que l'Alcorà en Q.6,76 diu «aquest és el meu Senyor», Duran ho tradueix per הנני עקר. La lectura de l'edició de HA-KTAV, הנני עקר, (p. 244) sembla un simple error de reconeixement electrònic de caràcters.

⁹⁸⁶ Q.25,59.

⁹⁸⁷ Q.22,47; S1 90,4.

⁹⁸⁸ Vegeu [§ 81].

⁹⁸⁹ La Misnà diu que està prohibit fer una imatge que sostingui en la mà una esfera (Abodà Zarà 3,1). Els rabins talmúdics n'expliquen la raó: això implicaria que la deïtat representada sosté el món en la seva mà, perquè el món té forma esfèrica. (Abodà Zarà 41a).

⁹⁹⁰ NmR 13,14. La citació diu que el món té una forma semblant a una pilota que pot ser llençada de mà en mà (עשוי ככדור הנזרק מיד ליד).

Totes aquestes coses són elementals. Mahoma no els revelà res nou respecte a l'ordre de la creació en absolut.

[§93] והה', שרוב הספר הוא דרך מליצה, בדברים בלתי מובנים. יצטרכו לפרשם בחסרון מלא וחסר, או בחילוף או בתיקון, ובהביאת חברים מלשון הלעזות וממשוררי הערביים. והוא בשבחי האל. ובשבחת השליח, ובהגזמת עונשי גהינם, ונעימות הגן ונהרות, וסיפור פרעה וענייניהם - רוב דברים וכוונה מעוטה, הפך דברי החכמים לבלול עניינים גדולים בלשון קצרה.

[§93] La cinquena qüestió és que la major part de l'Alcorà és de tipus retòric, amb frases inintel·ligibles. Per a explicar-ne els defectes cal recórrer a afegir mots o treure'n de redundants, canviar o arranjar frases, portar a col·lació paraules de llengües estrangeres o tretes de la poesia àrab. Està ple de lloances a Déu, lloances al profeta, exageracions sobre els càstigs de l'infern, descripció de les delícies del paradís i dels seus rius, anècdotes sobre el faraó, etc. Moltes paraules i poc contingut. És molt diferent de les paraules dels nostres savis, que expressen conceptes importants en frases concises.

והו' כי יש בספר דברים מביאים לידי שחוק, ופקחיהם התעוררו בזה ואמרו כי בלא ספק הם משל לדברים רחוקים. ואחר שיש בספר משל, בלא ספק נפל הענין ביניהם במחלוקת מה שהוא אשר הוא משל, ומה הוא שהוא כפשטו מהם. כי שם כתוב: 'האבן שחור האל בארץ'. עוד כתוב שם: 'כל בן אדם יאכלהו העפר הנפלא הזנב'. עוד כתוב שם: 'בראנו אדם מתחלה מטיט, אחר שמנוהו שכבת זרע בקדרה'. עוד כתוב שם: 'העון יכניס אדם בקבר, והצאן בקדרה'. ואמר כי בא אחד אל השליח לרפאת אחיו משלשול, ואמר לו בשליחות האל, שישתה דבש ויתרפא. ושתה הדבש והוסיף לו השלשול, ואמר לו: לא צדק דבר האל. והשיבו: צדק האל, וכזב בטן אחיך. וכתוב שם, כי 'החכמה אבדת המאמין'. והנה זה הלשון יורה כי הוא מבזה החכמה, ועל זה רבו אצלם הפירושים. אבל אבו חמד הביאו בספר

”מאזני העיונים” בשבח החכמה. והם עצמם לא ידעו כוונתו ופירושו, שאין אל המאמין אבדה, אלא צריך לחזר אחרי החכמה. וזה המאמר הוא כתוב בספר ”מבחר הפנינים”.

La sisena qüestió és que l’Alcorà conté passatges irrisoris. Els musulmans intel·ligents se n’adonen i diuen que indubtablement es tracta d’al·legories sobre assumptes profunds. Un cop admès que l’Alcorà conté al·legories, naturalment això crea entre ells discussions sobre què és al·legòric i què s’ha d’entendre literalment. Està escrit: «la pedra negra és Déu a la terra;»⁹⁹¹ i també: «la pols consumirà tot el cos humà, excepte la cua.»⁹⁹² Igualment, diu: «primer vam crear l’home del fang, després vam disposar que posés esperma en un receptacle.»⁹⁹³ També està escrit: «el pecat fa que l’home vagi a la tomba, i que el xai vagi a l’olla.»⁹⁹⁴ Diuen que un home va anar a veure el profeta perquè guarís el seu germà de diarrea. Li va dir que, per ordre divina, mengés mel, i seria guarit. Ell va menjar mel però la diarrea augmentà. Va dir a Mahoma: «la paraula d’Al·là no tenia

⁹⁹¹ El passatge pot estar relacionat amb diversos *hadith*. Sahih Bukhari 26,697 diu: «cada cop que Mahoma arribava a la pedra negra, apuntava cap allà amb un estri que tenia a la mà i deia: “Déu és gran!”» El mateix trobem a Sahih Bukhari 63,215, Sunan Abudawud 10,1884. L’anomalia de besar la pedra negra i anomenar-la «Déu» no escapa als redactors d’un altre *hadith*, concretament el Muwatta de Malik, llibre 20, *hadith* 20.34.116: «Umar ibn al-Khattab digué a la pedra negra, mentre feia el *tawaf* de la Casa: “només ets una pedra, i si no hagués vist el profeta d’Al·là besant-te, jo no ho hauria fet.» Alguns dels sobrenoms que es donen a la pedra negra de la Kaaba són «pinacle de la Casa» i «destra de Déu a la terra.» Segons SWART, aquesta darrera expressió està agafada del *hadith* d’Ibn Rajab, Dhayl 1,174-175. Vegeu MERLIN SWART, *A medieval critique of anthropomorphism*, p. 131, nota 213.

⁹⁹² Traducció aproximada. Duran no està citant l’Alcorà sinó el *hadith* (Sahih Bukhari 60,238), com ha fet en altres ocasions i sembla que, en realitat, el text hebreu es troba corromput. El text del *hadith* en qüestió diu: «tot el cos humà es descomposarà, excepte la còccix, i d’allà Al·là reconstruirà tot el cos.» El text hebreu, per tant hauria de dir: כל בן אדם יוכלהו העפר אלא הזנב. Aquesta variant no està documentada en l’edició crítica de MURCIANO (cf. p. 104) ni en la de HA-KTAV (p. 244). Hem deixat el text hebreu tal com està.

⁹⁹³ Q.23,12-13. La versió de Duran és, com sempre, una mica abreujada i un tant críptica. La traducció de DE ÉPALZA (p. 499) ens aclareix el sentit del text: «Nós hem creat la humanitat d’una substància tretta del fang. Després hem fet que sigui gota de bona esperma posada dins d’un receptacle ferm i segur. Nós vam crear d’aquesta gota, després, un coàgul de sang. D’aquest coàgul Nós vam crear un embrió.»

⁹⁹⁴ La traducció és aproximada. No hem pogut trobar res de similar a les concordances de l’Alcorà i del *hadith*.

raó.» Mahoma respongué: «Al·là té raó; és el ventre del teu germà qui menteix!»⁹⁹⁵ Està escrit també que la saviesa és la perdició del creient.⁹⁹⁶ Aquesta expressió demostra que Mahoma menyspreava la saviesa, cosa que ha suscitat molt diverses interpretacions entre els musulmans. Abu Hamad, en canvi, lloa la saviesa en el seu llibre *Balança de les especulacions*.⁹⁹⁷ Els musulmans mateixos no varen entendre la seva intenció i interpretaren que no hi ha cap pèrdua que el creient hagi d'intentar recuperar, excepte la pèrdua de saviesa. Aquesta declaració està escrita en el llibre *Escull de perles*.⁹⁹⁸

והרבה דברים כיוצא באלו מקלקול העניינים וקלקול הלשון המדובר בו. וכתוב שם: 'התאנים והזיתים והר סיני'. וכן כתוב בלשונם הערבי: 'אלתין וזיתון וגביל אטור, וזה מקום האמונה. הנה בראתי אדם בסדור ישר, אחר החזרונהו תחתית התחתית אלה אשר האמינו ועשו הצדק, כי יש להם שכר, לא יסופר האם אין האל שופט השופטים'. כתכתי לך זה הלשון כדי שתוכל להקיש על כל הספר, כי זהו דוגמא לכולם, כדי שלא תטעה בנפשך ותחשוב שהם מסתירים אותו מהיהודים מפני חשיבותו אלא מפני בלבולו, ולא חובר ספר בעולם כמותו, כדי להבהילם כי אינו פועל אינושי. ומי שירצה להכיר כי אין הספר אלהי, יבחן זה ממה שאסר להם לחשוב מולד הלבנה על-פי החכמה, ולא ידע לתת להם דרך שיהיו אידיהן קבועים בתקופות השנה. והרואה חכמת קבועינו שלא נשתנה באלפים מהשנים אפילו רגע אחד, יכיר כי תורתנו היא אלהית ישתבח הנותנה. ולהיותו נעדר החכמה אסרה להם, ואין חכמה יותר מפוארה ממנה.

En l'Alcorà podem trobar-hi moltes altres coses més que mostren el deteriorament dels conceptes i l'expressió que s'hi fa servir. Així trobem que diu: «Per les figueres i

⁹⁹⁵ Es tracta d'un *hadith* narrat per Abu Said al Sahih Bukhari, llibre 71, *hadith* 614. L'Alcorà parla de les propietats medicinals de la mel en Q.16,69

⁹⁹⁶ Un cop més, la referència ens és desconeguda. Podria ser una al·lusió a Q.17,39, en el sentit que la saviesa de l'Islam revelat té la virtut de salvar qui creu però també de destruir aquells qui la qüestionen.

⁹⁹⁷ Vegeu § 81.

⁹⁹⁸ IBN GABIROL, *Choice of Pearls*, p.26.

oliveres i pel mont Sinaí», cosa que en llengua àrab és «אלתיך וזיתון וגביל אטור»⁹⁹⁹ —que és el lloc de la revelació de la fe— «[...] heus ací que vaig crear l'home amb la millor constitució, però després l'hem convertit en el més vil dels vils. Això no passa als qui creuen i fan bones obres, perquè reben una recompensa [...] Potser no es dirà que Al·là és el jutge dels jutges?»¹⁰⁰⁰ Us he transcrit aquest passatge literalment a fi que el compareu amb la resta de l'Alcorà, perquè n'és un bon exemple. Ho faig amb la finalitat que no erreu en la vostra ànima i penseu que els musulmans amaguen l'Alcorà dels jueus¹⁰⁰¹ per raó de la seva gran importància, sinó per causa de la seva confusió. Mai no s'ha compost un llibre com aquest, per a alertar-los que no es tracta d'una obra humana!¹⁰⁰² Qui vulgui assegurar-se que aquest llibre no és d'origen diví, en té prova en el fet que Mahoma va prohibir-los que calculassin els cicles lunars científicament, i va ser incapaç de donar-los una manera de fer que les seves festes caiguin en èpoques de l'any determinades.¹⁰⁰³ Qualsevol persona que estudiï el nostre còmput, que no varia i un minut en milers d'anys, s'adonarà que la nostra Torà és divina. Lloat sigui aquell qui ens la donà. Com que

⁹⁹⁹ . L'expressió àrab no apareix en el Bodleian 151. Reflectim la versió d'HA-KTAV, p. 245. D'acord amb MURCIANO (p. 105), l'edició prínceps i els manuscrits de París i Steinschneider llegeixen: אלתיך וזיתון וגביל אטור.

¹⁰⁰⁰ Q.95,2-8.

¹⁰⁰¹ D'acord amb Q.56,79, una persona impura no pot tocar l'Alcorà. Un bon nombre d'estudiosos interpreten que, per tant, no es pot donar una còpia de l'Alcorà a un no-musulmà, entre altres coses perquè, no tenint el respecte degut, el podria dessacralitzar. Les fonts islàmiques exigeixen que la persona es purifiqui abans de tocar l'Alcorà, però hi ha dissensió sobre si la purificació s'aplica als no-musulmans. MANGERA, ABDURRAHMAN IBN YUSUF, «Giving the Qur'an to non-Muslims», *Sunnipath: the online Islamic academy*. http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=1&ID=17&CATE=30 [Consulta: 27/01/11].

¹⁰⁰² Duran diu això irònicament, tot criticant les afirmacions que l'Alcorà conté sobre si mateix. Vegeu Q.2,23; Q.17,88.

¹⁰⁰³ El calendari islàmic és lunar i les seves festes poden ocórrer en diverses estacions de l'any, atès que l'any solar és més llarg que el cicle de dotze mesos lunars. El calendari jueu, en canvi, és solar-lunar: els mesos lunars tenen un sistema de correcció d'acord amb el calendari solar a fi i efecte que les festes sempre caiguin en la mateixa estació. En cas contrari, festes lligades a la collita com Xavuot o Sukkot anirien canviant d'estació segons l'any. Q.9,36-37 parla d'aquesta diatriba i opina que les correccions solars embullen i allunyen els no-creients de la fe.

Mahoma estava mancat de coneixement científic, els ho prohibí a ells, perquè no hi ha cap ciència més bella que aquesta.

EPÍLEG

§ 94 BREU DESCRIPCIÓ DE LES POLÈMIQUES ENTRE CRISTIANS I MUSULMANS.

[§94] וככר נפלו דברים כין (השרים) [הנוצרים] והישמעאלים על ענייני דתותיהם, כי הנוצרי כתב אל הישמעאלים כי אין ספרם אלהי לפי שכתוב בו: 'בעלו נשים מה שייטב לכם, שתים או שלש או ארבע, ואין אלו דברי אלהים. וגם אמר בספר כי בג'ע יאכלו וישתו ויבעלו נשים יפיפיות. וגם כתוב: מרים אם יש'יו היא בת עמרם אחות אהרן. ויש בניניהם יותר מאלף שנים. וגם יש בספר ההוא דברים נגד התורה. ומה שאומרים שאנחנו החלפנו בתורה אלו הדברים, לא אמרו מניח נימוסם. אלו הם דברי הנוצרי, וצדק בזה.

[§94] Ja hi ha hagut moltes discussions entre els cristians¹⁰⁰⁴ i els musulmans sobre llurs respectives religions. El cristià escriu sobre el musulmà dient que les seves escriptures no són divines, perquè hi està escrit: «tingues relacions amb dones, com bé et sembli, dues, tres o quatre.»¹⁰⁰⁵ Això no poden ser paraules de Déu. Mahoma també va dir a l'Alcorà que en el paradís menjarien, beurien i tindrien relacions sexuals amb dones precioses.¹⁰⁰⁶ També hi està escrit que Maria, la mare de Jesús, era la filla d'Amram i germana d'Aaron, per molt que entre aquestes dues maries hi hagué més de mil anys.¹⁰⁰⁷ L'Alcorà també conté frases contra la Torà. Pel que fa a l'acusació musulmana que nosaltres hem

¹⁰⁰⁴ Seguim la lectura del Bodleian 151, entre claudàtors en el text hebreu.

¹⁰⁰⁵ Q.4,3.

¹⁰⁰⁶ Argument ja analitzat en el § 85-86.

¹⁰⁰⁷ Vegeu la discussió del § 60.

canviat la Torà en certes parts, el propi fundador de l'islam no ho va dir mai. Aquests són els arguments dels cristians, i en aixó tenen tota la raó.

והישמעאלי השיב לנוצרי כי אמונתם היא כנגד התורה והשכל, כי איך יעלה על הדעת כי מי שילד ברחם (אמונות) [אמו ט'] חדשים מלוכלך בדם יהיה אלוה? וגם אח"ך גדל באכילה ושתייה והוצאת רעי ומי רגלים, וגם אח"ך נתפס ביד היהודים, ובזו אותו לעשות לו עטרה של קוצים, ולתת קנה בידו, ורוקקים בפניו, ואח"ך תלו אותו בקלח של כרוב, ודקרו מסמרים בידיו ורגליו. והיה קורא: 'אלי אלי למה עזבתני ולא נענה. ומה שאומרים כי בא להוציא הצדיקים מגהינם - איך אפשר שמושה רבנו ע"ה ואברהם אוהבי האל יהיו בגהינם? וכל זה יורה שאמונתם שקר. וכן בספר "און גליון" שלהם יש סתירה, אין דברי אחד כדברי חבירו בספור יש"ו הנוצרי, אבל אלה הם מגלים זיוף אמונתם. וצדק הישמעאלי בזה. נמצא כי כל אחד מהכתות צדקה בביטול האחרת. ונמצאו שתיהן בטלות, ותורת האמת קיימת.

El musulmà contesta al cristià dient que les seves creences en la trinitat i l'encarnació contradiuen tant la Torà com la raó. A qui se li ocorre que una persona que es va estar nou mesos al ventre de sa mare, brut de sang, pugui ser Déu?¹⁰⁰⁸ A més, després d'això va créixer menjant, bevent, defecant i orinant. Més endavant fou lliurat a mans dels jueus i l'escarniren, posant-li una corona d'espines i una canya a la mà i escopint-li. Posteriorment el penjaren d'un tronc de col¹⁰⁰⁹ i el clavaren amb claus a les mans i els peus. Jesús deia: «Déu meu, Déu meu, per què m'heu abandonat?» però la seva pregària no va ser escoltada. Respecte a allò que diuen, que Jesús va venir per a treure els justos de l'infern, com pot ser que el nostre mestre Moisès —la pau sigui amb ell— i Abraham, que estimaren Déu, estiguessin a l'infern? Tot això demostra que la fe dels cristians és

¹⁰⁰⁸ Un cop més, adoptem la lectura del Bodleian 151.

¹⁰⁰⁹ Aquesta afirmació satírica està recollida en les *Toledot Yeixú*. El detall és totalment absurd i irònic. Les versions més antigues de l'obra daten del segle IV, per la qual cosa, no seria estrany que Duran conegués el text. ROBERT E. VAN VOORST, *Jesus outside the New Testament*, p. 127.

una mentida. A més, el seu llibre, l'evangeli, conté contradiccions. Les paraules d'un autor respecte a la història Jesús de Nazaret no concorden amb les d'un altre. Són coses que revelen el frau de la seva religió. En això els musulmans tenene raó. Resulta que cadascuna de les dues sectes té raó en invalidar l'altra. Al final, totes dues surten invalidades, mentre que la verdadera Torà es manté ferma.

§ 95 **CONCLUSIÓ DE L'OBRA. EL DESTÍ DE LES SECTES
CRISTIANA I MUSULMANA.**

[§95] ובכאן נשלמה כוונתינו בתשובה על שתי האומות הטוענות בחידוש תורה אחר תורתנו מדברי עצמם, והיא התשובה השלמה, ועליהם נאמר: "נחלו פתאים אולת." ועל נוחלי דת האמת נאמר סוף הפסוק: "וערומים יכתירו דעת." וזכיתי להכתיר דעת האמת, ולא ראינו לאחד מהקודמים שדיבר בזה כי אם דרך כלל, מפני שני דברים: אם מפני חולשת טענתם, וניכרים דברי אמת. אם מפני הסכנה, להיותנו תחת ממשלתם.

[§95] Així hem complert el nostre propòsit de replicar, amb les seves pròpies paraules, les dues religions que addueixen que, després de la nostra Torà, n'ha vingut una altra de nova. És una rèplica definitiva. Sobre aquesta gent està escrit: «la follia és l'herència dels ximples.» En canvi, sobre aquells qui han heretat la veritable religió, el final del verset diu: «però els intel·ligents posaran la corona al coneixement.»¹⁰¹⁰ Em sento privilegiat d'haver coronat el coneixement de la veritat, cosa que no hem vist que fes cap dels meus predecessors, que parlaren d'aquest tema de manera molt general. Ho feren així per dues raons: o bé perquè les seves refutacions eren febles [mentre que les paraules veritables

¹⁰¹⁰ Pr 14,18.

s'expliquen per si mateixes], o bé per raó del perill de viure sota el jou [d'aquells qui pretenien criticar].

ואם על הנוצרים טענו קצת ומהם נעזרנו, כי גם בפניהם אנחנו מתוכחים עמהם בלא סכנה. אבל על הישמעאלים לא מצינו לשום אדם טוען עליהם, זולת אומות מעם הזכרים בספר הכוזר אשר הזכרתי. ובעוונותינו נמכרנו להם, כאשר רמזה לנו התורה: "ועבדתם שם אלהים אחרים, עץ ואבן." ובא התרגום מקובל: ותפלחון תמן לעממיא פלחי טעוותא אעא ואבנא. והעץ הוא עץ התלוי, והאבן היא אבן הרגימה בחגיגתם, כמו שפירש החכם בעל הכוזר ז"ל. והמעייך בזה יהיו עיניו בראשו, וסוד ה' ליריאיו.

Un grapat d'autors refutaren el cristianisme i ens n'hem servit, perquè en una certa època podíem discutir amb ells sense perill. Ara bé, no hem trobat ningú que hagués refutat l'islam, tret del poc material que trobem en el *Kuzarí*, llibre que ja he esmentat. Hem estat lliurats a les seves mans per causa dels nostres pecats, com ens diu la Torà: «i allà servireu altres déus, déus de pedra i fusta.»¹⁰¹¹ El targum tradicional d'aquest text diu: «i allà servireu pobles que adoren errors, fusta i pedra.» La fusta és el crucifix, i la pedra és la que apedreguen en els seus festivals, com va explicar l'autor del *Kuzarí*, de beneïda memòria.¹⁰¹² La persona que medita sobre això «té ulls al cap», i «el secret de Déu és per a aquells qui el temen.»¹⁰¹³

¹⁰¹¹ Aquí Duran barreja dos versets molt similars, Dt 4,28 i Dt 28,36, o bé està agafant aquest darrer verset i posant-lo en plural. El targum citat a continuació és l'Onquelós de Dt 28,26.

¹⁰¹² *Kuzarí*, part 4,11. La intenció de Duran és actualitzar la identitat dels dos pobles idòlatres al·ludits pel text bíblic i identificar-los amb els cristians i els musulmans. Durant el *hajj*, els pelegrins de la Meca apedreguen dos pilars, cosa que simbolitza la lapidació ritual del dimoni. És l'anomenat *jamarat* (رمي الجمرات). No hi ha, emperò, una adoració d'aquests pilars, tot i que podríem argumentar que la gran pedra negra sí que en rep. És possible que Duran estigui confonent ambdues pedres o que no entengui el simbolisme de la lapidació.

¹⁰¹³ Sl 25,14; Coh 2,14. Ambdós versets descriuen el savi per oposició al foll.

וכבר הבטיחו הנביאים בשם האל יתברך ביטול שתי כתות האלה כשיעור נטייתם מהאמת: כי האומה הנוצרית אשר על אלהים דברה נפלאות, אמר: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש, [ודלקו בהם ואכלום ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דבר]" (וגו'). ובסוף הנבואה אמר: "ועלו מושיעים בהר ציון [לשפט את הר עשו והיתה לה' מלוכה" (וגו').

Els profetes –en nom de Déu, beneït sigui- ja varen prometre que aquestes dues sectes serien eliminades d'acord a la mesura en què s'han desviat de la veritat. Sobre el poble cristià, que ha parlat coses tan estranyes sobre Déu, està escrit: «la casa de Jacob serà foc; la casa de Josep serà flama, i la casa d'Esau serà com palla. Els calaran foc i seran consumits i no hi haurà cap supervivent de la casa d'Esau, perquè l'Etern ho ha dit.»¹⁰¹⁴ Al final de la profecia està escrit: «Salvadors pujaran al mont de Sió a jutjar el mont d'Esau; i el reialme serà de l'Etern.»¹⁰¹⁵

ועל האומה הישמעאלית שהשפילה אותנו ותשלך אמת ארצה, הבטיחנו בהשפלתה אלינו כהשפלת אמם לאמנו שאמר לה המלאך: "שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה," אמר: "שפעת גמלים תכסך (וכו') [בכרי מדין ועיפה, כולם משבא יבאו, זהב ולבונה ישאו ותהלות ה' יבשרו], כל צאן קדר (וגו') [יקבצו לך אילי נביות, ישרתונך יעלו על רצון מזבחי, ובית תפארתי אפשר, וכו'] ובנו בני נכר חומותיך [ומלכים ישרתוך וכו'] והלכו אליך שחוח בני מעניך" וגו'.

Pel que fa a la nació musulmana, que ens ha humiliat i que ha tirat la veritat a terra, els profetes han promès que seria humiliada davant nostre, igual que la seva mare [Agar] ho

¹⁰¹⁴ Ab 1,18. Sobre la identificació dels cristians amb Esau vegeu també el § 7. Esau és identificat amb Edom (Gn 36,8) i, en la literatura hebrea posterior al segle IV, esdevé una paraula clau per a referir-se als romans/cristians, mentre que els musulmans són anomenats «Ismael». Diversos autors medievals cristians inverteixen l'equació i identifiquen Esau amb els jueus, mentre que els cristians, *verus Israel*, serien els descendents legítims de Jacob. TRAUTNER-KROMANN, HANNE, *Shield and sword: Jewish polemics against Christianity*, p. 95.

¹⁰¹⁵ Ab 1,21. Aquest verset i bona part dels que segueixen són considerablement més llargs en el Bodleian 151, com hem marcat entre claudàtors en el text hebreu.

fou davant de la nostra mare [Sara], com li va dir l'àngel: «torna a la teva senyora i sotmet-te sota les seves mans.»¹⁰¹⁶ Està escrit: «una caravana de camells et cobrirà, dromedaris de Madian i Efà, que vénen tots de Saba; portaran or i encens i proclamaran les lloances de l'Etern. Per a tu s'ajuntaran tots els ramats de Quedar; els bocs de Nebaiot et faran servei; seran ofrenes acceptables al meu altar, i jo incrementaré la glòria de la meva casa gloriosa.[...] Estrangers edificaran les teves muralles i els seus reis et serviran. Postrant-se davant de tu vindran els fills dels teus turmentadors.»¹⁰¹⁷

ובהתבטל אלו שתי הכתות הבדויות, יודו כל העולם לתורת האמת, ואמרו: "אך שקר נחלו אבותינו, חבל ואין בם מועיל." ויתקיים אז מה שכתוב: "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה (וגוי) [לקרא כולם בשם ה' ולעבדו כעם א.א.]. ויתקיים [ו]מה שאמרו הנביאים, עדים נאמנים. ואמר בלשון אחד: "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' (וגוי) [בראש ההרים ננשא מגבעות, ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה'] אל בית אלהי יעקב (וגוי) [ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים]. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם [לאיתים וחנייתותיהם למזמרות. לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה]" (וגוי). אלה הם דברי ישעיה.

Quan aquestes dues falses sectes siguin eliminades, tot el món reconeixerà la verdadera Torà, i diran: «els nostres pares varen heretar mentides, coses fútils i sense valor.»¹⁰¹⁸

Aleshores es complirà allò que està escrit: «perquè aleshores faré que els pobles siguin purs de parla, que tothom invoqui el nom de l'Etern i el serveixin com un sol poble.»¹⁰¹⁹

També es complirà el que digueren dos dels profetes, testimonis fidels. Un d'ells va dir: «ocorrerà, al final dels temps, que la muntanya de la casa de l'Etern serà ferma, per sobre

¹⁰¹⁶ Gn 16,9.

¹⁰¹⁷ Is 60,6-7.10.14.

¹⁰¹⁸ Jr 16,19.

¹⁰¹⁹ So 3,9.

de les muntanyes, elevada per sobre dels turons; i afluiran cap a ella totes les nacions. Molts pobles hi aniran i diran: “anem, pugem al mont de l’Etern, a la casa del Déu de Jacob, i Ell ens ensenyarà els seus camins a fi que caminem pels seus senders.” Perquè de Sió sortirà la Torà, i la paraula de l’Etern, de Jerusalem. Ell jutjarà entre les nacions i arbitrarà molts pobles. Amb les seves espases forjaran arades, i amb les seves llances faran falç. No aixecarà espasa un poble contra un altre, ni aprendran a fer la guerra mai més.»¹⁰²⁰ Aquestes són les paraules d’Isaïes.

וכן אמר מיכה בלא שינוי כוונה אלא בקצרת המלות. וחתם ישעיה ואמר: "בית יעקב לכו ונלכה [באור ה']" (וגו'). ומיכה חתם דבריו ואמר: "וישבו איש תחת גפנו (וכו') [ואיש תחת תאנתו ואין מחריד כי פי ה' צבאות דבר, כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו" וכו'. ובזה נשלם הח"ב מהספר, והוא בענין תורה מן השמים.

El mateix va dir Miquees, amb menys paraules però amb la mateixa intenció.¹⁰²¹ Isaïes va concloure tot dient: «casa de Jacob, som-hi, caminem per la llum de l’Etern!»¹⁰²² Miquees va rubricar les seves paraules i va dir: «Seurà cada persona sota la seva vinya, cadascú sota la seva figuera, sense que ningú l’inquieti, perquè la boca de l’Etern de l’univers així ho ha dit. Perquè tots els pobles caminaran en el nom dels seus déus, però nosaltres caminarem en el nom de l’Etern per sempre més.»¹⁰²³ I així s’acaba la segona part d’aquest llibre, dedicada a la idea que la Torà ve del cel.

¹⁰²⁰ Is 2,2-4.

¹⁰²¹ Mi 4,1-3.

¹⁰²² Is 2,5.

¹⁰²³ Mi 4-5.

20. BIBLIOGRAFIA SELECTA

- ABRAVANEL, ISAAC, *Peruix al neviim aharonim*, Jerusalem: Bené Yisrael 1959.
- ADRET, XELOMÓ BEN AVRAHAM IBN, *Maamar al Ixmael*, Spring Valley, NY: Orot 2008.
- AGUSTÍ D'HIPONA, *St. Augustine on sermon on the mount, Harmony of the Gospels and Homilies on the Gospels: Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*. PHILIP SCHAFF (trad.), Whitefish, MT: Kessinger Publications 2004
- AL-GHAZZALI, *The Alchemy of Happiness*. CLAUD FIELD (trad.), London: J.Murray 1910.
- ALCOVER, ANTONI MARIA – MOLL, FRANCESC DE BORJA, *Diccionari català-valencià-balear: inventari lexicogràfic i etimològic de la llengua catalana*, Palma: 1930-1962. [Edició en línia: <http://dcvb.iecat.net/>].
- MICHAEL BERENBAUM – FRED SKOLNIK (eds.), «Apologetics.» en *Encyclopaedia Judaica* (Detroit: Macmillan Reference USA ²2007), II, 262-269.
- AYOUN, RICHARD – COHEN, B, *Les juifs d'Algérie, deux mille ans d'histoire*, Paris: J. C. Lattès 1982.
- AYOUN, RICHARD – VIDAL SÉPHIHA, HAÏM, *Los sefardies de ayer y de hoy: 71 retratos*, Madrid: EDAF 2002.
- BACCOUCHE, NEJI, «La culpabilité entre le droit musulman et le droit positif», en JACQUELINE HOAREAU-DODINAU – PASCAL TEXIER (eds.), *La culpabilité* (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique), Limoges: Presses Universitaires de Limoges 2001, pp. 140-178.
- BAER, FRITZ, *Die Juden im Christlichen Spanien: Erster Teilm, Urkunden und Regesten: Aragonien und Navarra*, Berlin: Schoken 1936, doc. 493.
- Bar-Ilan Responsa Project: Bar-Ilan Judaic Library Plus*. [CD-ROM], Suffern, NY: Torah Educational Software 2008.
- BEINART, HAIM – ASSIS, YOM TOV, «Barcelona, Disputation of», en MICHAEL BERENBAUM – FRED SKOLNIK (eds.), *Encyclopaedia Judaica* (Detroit: Macmillan Reference USA ²2007), II, 145-146.
- BERENBAUM, MICHAEL – SKOLNIK, FRED (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit: Macmillan Reference USA ²2007.

- BERLINER, ABRAHAM, *Séfer Néstor ha-komer*, Altona: Gebrüder Bonn 1875.
- Biblia Sacra: iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1983 (=1969).
- BUBER, SOLOMON (ed.), *Midraix Tanhuma al hamixà humxé torà*, Jerusalem: Orzel 1963 [=Vilna 1912/13].
- COHEN, JEREMY, *The friars and the Jews: the evolution of medieval anti-Judaism*, Ithaca NY – London: Cornell University Press 1982.
- COHEN, MARTIN, «Reflections on the disputation of Barcelona», *Hebrew Union College Annual* 35 (1964) 157-192.
- COHEN, RAPHAEL, *Taixbets Zahav: Sekirat kol kitvé ha-yad xel hiburé R. Ximon ben Tsémah Duran ba-olam*, Jerusalem: Raphael Cohen 2001.
- CORRIENTE, FEDERICO, *Diccionario Árabe Español*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe 1986.
- DAHAN, GILBERT, *The Christian polemic against the Jews in the Middle Ages*. GLADDING, JODY (trad.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1998.
- DE EPALZA, MIKEL (trad.), *L'Alcorà*, Barcelona: Proa 2001.
- DEUTSCH, JACOB, «New evidence of early versions of Toldot Yeshu», *Tarbits* 69/2 (gener-març 2000) 177-198.
- DI SEGNI, RICCARDO, *Il vangelo del ghetto*, Roma: Newton Compton 1985.
- DURAN, XIMON BEN TSÉMAH, *Séfer Maguén Avot: be-inyané emunot ve-deut*, Jerusalem: Mekhon ha-Ketav 2006.
- *Qéixet u-maguén: aixer nixma''t mi-sifró Maguén Avot*. Publicat juntament amb XELOMÓ BEN XIMON DURAN, *Séfer Milhémet mitsvà*, Jerusalem: Makor 1960 [=Livorno 1790].
- *Séfer ha-Taixbets: Teixuvot rabenu Ximon bar Tsémah Duran*, Jerusalem: Makhon Or ha-Mizrah 2007.
- EISENSTEIN, JUDAH DAVID, [*Otsar Vikuhim*] *Ozar Wikuhim: a collection of polemics and disputations with introduction, annotations and index*, Israel – New York: [?] 1969.
- EPSTEIN, ISIDORE, *The Responsa of Rabbi Simon B. Zemaḥ Duran as a source of the history of the Jews in North Africa*, New York: Ktav Publishing House 1930.

- [Republicat en 1968 en un sol volum junt amb *The Responsa of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona as a source of the story of Spain*, 1925].
- *Les Responsa del Rabi Simó ben Tsemakh Duran: una font per a la història dels jueus del nord d'Àfrica*. FRAU-CORTES, MANEL – GENDRA, JORDI (trad. notes i estudi preliminar), Ciutat de Mallorca: Lleonard Muntaner 2001.
- EPSTEIN, ISIDORE (ed.) – SIMON, MAURICE (trad.), *Hebrew – English Edition of The Babylonian Talmud*. Londres: The Soncino Press 1987.
- FAKHRY, MAJID, *A history of Islamic philosophy*, New York: Columbia University Press 2004.
- FELIU I MABRES, EDUARD – RIERA I SANS, JAUME *Disputa de Barcelona de Barcelona de 1263 entre mestre Mossé de Girona i fra Pau Cristià*, Barcelona: Columna 1985
- FELIU I MABRES, EDUARD, «Controvèrsia sobre l'estudi filosòfic en les comunitats jueves occitanocatalanes a la primeria del segle XIV: alguns documents essencials del llibre Minhat Quenaot», *Tamid* 1 (1997) 65-131.
- *Lletres hebrees a la Barcelona Medieval*, Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Museu d'Història de Barcelona 2010.
- «Profiat Duran: Al tehi ka-avotekha», *Calls* 1 (1986) 53-77.
- FRAU-CORTES, MANEL, «Teoria musical i del so en el pensament de Rabi Durán», *Estudis Musicals* 12 (2005) 67-92.
- «La corporalitat més subtil: més detalls sobre teoria musical i del so en el pensament de Rabi Duran», *Estudis Musicals* 13 (2006) 107-124.
- FREEMAN H. – SIMON, MAURICE (eds.), *Midrash Rabbah: translated into English with notes, glossary and indices*, London: Soncino Press 1961 [=1939].
- GORJIAN, MOHAMMAD MIHDI, «Determinism and free will in the Qur'an», *Message of Thaqaalayn: A quarterly journal of Islamic studies* 11/3 (tardor 2010) 47-62.
- GROFF, PETER, *Islamic Philosophy A-Z*, Edimburgh: Edimburgh University Press 2007.
- GUTTMAN, JAKOB, «Le-héker ha-meqorot xel Séfer ha-Iqarim», *Dat u-Madà* 58, 114 (1955) 170-171.
- «Die Stellung des Simeon ben Zemah Duran in der jüdischen Religionsphilosophie», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 52 (1908) 641-672; 53 (1909) 46-79, 199-228.

- GUTTMANN, JULIUS, *Philosophies of Judaism: the history of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Resenzweig*, New York: Schocken 1973.
- HA-LEVÍ, YEHUDÀ. *Séfer ha-Kuzari bi-meqoró ha-araví ve-tirgum ivrí le-R. Yehudà Ibn Tibon*, Brooklyn, NY: P. Shalom 1969.
- HAWTING, GERALD R. (ed.), *The development of Islamic Ritual*, Burlington, VT: Ashgate 2004.
- HERBERMANN, CHARLES (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, New York: Encyclopedia Press 1913.
- HERNANDO, JOSEP, «De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII», *Sharq Al-Andalus* 8 (1991) 97-108
- IBN DAUD, ABRAHAM BEN DAVID HA-LEVI, *A critical edition with translation and notes of the Book of Tradition (Sefer ha-qabbalah)*. GERSHON D. COHEN (trad. i notes), Philadelphia: Jewish Publication Society 1967.
- IBN GABIROL, SOLOMON, *Selected religious poems of Solomon Ibn Gabirol*. ISRAEL DAVIDSON (ed.), ISRAEL ZANGWILL (trad. i notes), Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1944.
- *Choice of Pearls*. A. COHEN (trad.), New York: Bloch Publishing Company 1925.
- IBN RUSHD, *Averroes' Tahafut al-tahafut: the incoherence of the incoherence*. SIMON VAN DEN BERGH (trad.), London: Luzac 1954. [Versió electrònica complerta a <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/>]. Consulta: 27/12/10.
- JACKSON, ROY, *Fifty key figures in Islam*, Londres – New York: Routledge 2006.
- JACOB BEN REUBÉN, *Séfer milhémot ha-Xem*, Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook 1963.
- JOSIPPON [YOSEF BEN GORION]. *Séfer Yossipon le-Yosef ben Gorion ha-Kohén*. HAYIM HOMINER (ed.), Jerusalem: Hominer³ 1967.
- JOSPE, RAPHAEL, *Jewish philosophy in the middle ages*, Boston: Academic Studies Press 2009.
- KAISERLING, MEYER, «Solomon b. Simon Duran», en *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalis 1907), V, 18.
- «Solomon ben Zemah Duran», en *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalis 1907), V, 18.

- «Zemah ben Solomon Duran», en *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalis 1907), V, 18.
- «Zemah ben Solomon ben Zemah Duran», en *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalis 1907), V, 18.
- KAISERLING, MEYER – BRODY, H., «Simon b.Zemah Duran (RaShBaZ)», en *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalis 1907), V, 17-19.
- KATSENLEMBERG, MORDEKHAI LEIV (ed.), *Hagadà xel Péssah Torat Hayim: im peruixé ha-rixonim [...] piruix rabí Ximon bar Tsémah Duran*, Jerusalem: Mossad ha-Rav Kuk 1998.
- KATZ, JACOB, *Exclusiveness and tolerance: Studies in Jewish-gentile relations in Medieval and Modern times*, Springfield NJ: Behrman House 1983.
- KELLNER, MENACHEM, *Dogma in medieval Jewish thought: from Maimonides to Abravanel*, New York: Oxford University Press 1986.
- «Inadvertent heresy in Medieval Jewish thought: Maimonides and Abrabanel vs. Crescas and Duran», *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3 (1983-84) 393-404.
- «R. Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism», *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 48 (1981) 231-265.
- LASKER, DANIEL J., *Jewish polemics against Christianity in the middle ages*, Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2007.
- «Qißat Mujādalat al-Usquf and Nestor Ha-Komer: The earliest Arabic and Hebrew Jewish anti-Christian polemics», en BLAU, JOSHUA – REIF, STEPHAN C. (eds.), *Genizah research after ninety years: the case of Judaeo-Arabic*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, pp. 112-118.
- LASKER, DANIEL – STROUMSA, SARAH, *The polemic of Nestor the priest: Qissat mujadlat al usquf and Sefer Nestor ha-Komer*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East 1996.
- LAUTERBACH, JACOB, «Jesus in the Talmud» en *Rabbinic Essays*, New York: Ktav 1951.
- LEAMAN, OLIVER, *Islamic Philosophy: an Introduction*, Malden, MA: Polity Press 2009.
- LOOS, HENDRICK VAN DER, *The Miracles of Jesus*, Leiden: Brill 1965.
- MACCOBY, HYAM, *Judaism on trial: Jewish-Christian disputations in the Middle Ages*, London – Washington: Littman Library of Jewish Civilization 1993.

- MAIMÒNIDES [MOSHEH BEN MAIMON], *Guía de perplejos*. DAVID GONZALO DE MAESO (ed.), Madrid: Trotta 1994.
- *The Guide of the Perplexed*. SHLOMO PINES (trad. i notes), Chicago: Chicago University Press 1963.
- *Iguéret Teman: ha-maqor ha-aravi u-xeiloixet ha-tirgumim ha-ivriyim*. ABRAHAM S. HALKIN (ed.) – BOAZ KOHEN (trad.), New York: ha-Hevrà ha-Amerikàit le-mehkar ha-Yahadut 1952.
- *Medical Aphorisms (Pirqé Moixé)*, S. MUNTNER (ed.), Jerusalem: Mutner 1959.
- *Mixné Torà: Rambam: meturgam mi-hadaix le-analit im meqorot ve-hearot*. ELIYAHU TUGER (ed.), New York: Moznàyim 1986.
- *Moré ha-nebukhim*. YEHUDAH KAUFMAN (ed.), Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook 2005.
- MANEKIN, CHARLES H., «Hebrew philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries: an overview», en DANIEL H. FRANK – OLIVER LEAMAN (eds.), *History of Jewish philosophy*, Londres – Nova York: Routledge 2003, pp. 350-378.
- MANGERA, ABDURRAHMAN IBN YUSUF, «Giving the Qur'an to non-Muslims», *Sunnipath: the online Islamic academy* 7 (2011). En línia: http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=1&ID=17&CATE=30. Consulta: 27/01/11.
- MARTIN JACOBS, «Interreligious polemics in medieval Spain: Biblical interpretation between Ibn Hāzīm, Shlomoh ibn Adret, and Shim'on ben Šemah Duran», en *Gershom Scholem: in memoriam – Jerusalem Studies in Jewish Thought* 21 (2007) 36-57.
- MCAULIFFE, JANE D. (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an* [CDROM], Leiden: Brill 2007.
- MICHAELSON, JAY, «Do Jews have a Jesus problem?», *Forward* (08/05/2009). En línia: <http://www.forward.com/articles/105242/>. Consulta: 24/12/10.
- MILLÁS VALLICROSA, JOSÉ M., *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid – Barcelona: CSIC – Instituto Arias Montano 1945.
- MOEHLMAN, CONRAD H., «The Christianization of Interest», *Church History* [?] (1934) [=2009] p. 6-7. En línia: <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=2154436>. Consulta: 14/12/10.
- MOTIS DOLADER, MIGUEL ÁNGEL, «El linaje de los Santángel en el Reino de Aragón», *Aragón Sefarad* 1 (1996) 251-304. En línia:

- <http://www.dpz.es/turismo/monograficos/aragon-sefarad/VolumenI/VolI-10.pdf>.
Consulta: 12/06/11.
- MURCIANO, PROSPER, *Simon ben Zemah Duran: Keshet u-Magen: a critical edition*. Tesi doctoral, New York: New York University 1975.
- NATAN, YOEL, *Moon-o-theism: Religion of a War and Moon God Prophet*, Los Angeles: CreateSpace 2006.
- NASSEEM, HAMID, *Muslim Philosophy: Science and Mysticism*, New Deli: [?] 2001.
- PERLMANN, MOSHE, «Islam: polemics against Judaism», en MICHAEL BERENBAUM – FRED SKOLNIK (eds.), *Encyclopaedia Judaica* (Detroit: Macmillan Reference USA 2007), X, 95-98.
- «The medieval polemics between Islam and Judaism», en S. D. GOITEIN, (ed.), *Religion in a religious age*, Cambridge: Cambridge University Press 1974, pp. 107; 131-132.
- PETERS, FRANCIS E., *Muhammad and the Origins of Islam*, Albany NY: State University of New York Press 1994.
- PIZÀ, ANTONI, «Música jueva a Mallorca: qui va ser Simó Duran?», *Estudis Musicals* 12, (2005) 65-69.
- PULCINI, THEODORE, *Exegesis as polemical discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta: Scholars Press 1998.
- RABBINOVICZ, RAPHAEL NATHAN NATA, *Dikduk Soferim: Variae lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, Jerusalem: Makhon ha-Hokhmà 1959-60 [=Munich 1867].
- RANKIN, O. S., *Jewish religious polemic of earlier and later centuries*, Edinburgh: University Press 1956.
- REITZENSTEIN, RICHARD, *Hellenistic Mystery Religions: their basic ideas and significance*. JOHN E. STEELY (trad.), Pittsburgh: Pickwick Press 1978, pp. 310-315.
- RIERA I SANS, JAUME, *La crònica en hebreu de la disputa de Tortosa*, Barcelona: Fundació Vives Casajoana 1974.
- ROTH, NORMAN, «Jewish-Christian disputations», en NORMAN ROTH (ed.), *Medieval Jewish civilization: an encyclopedia*, New York – London: Routledge 2003, pp. 212-218.

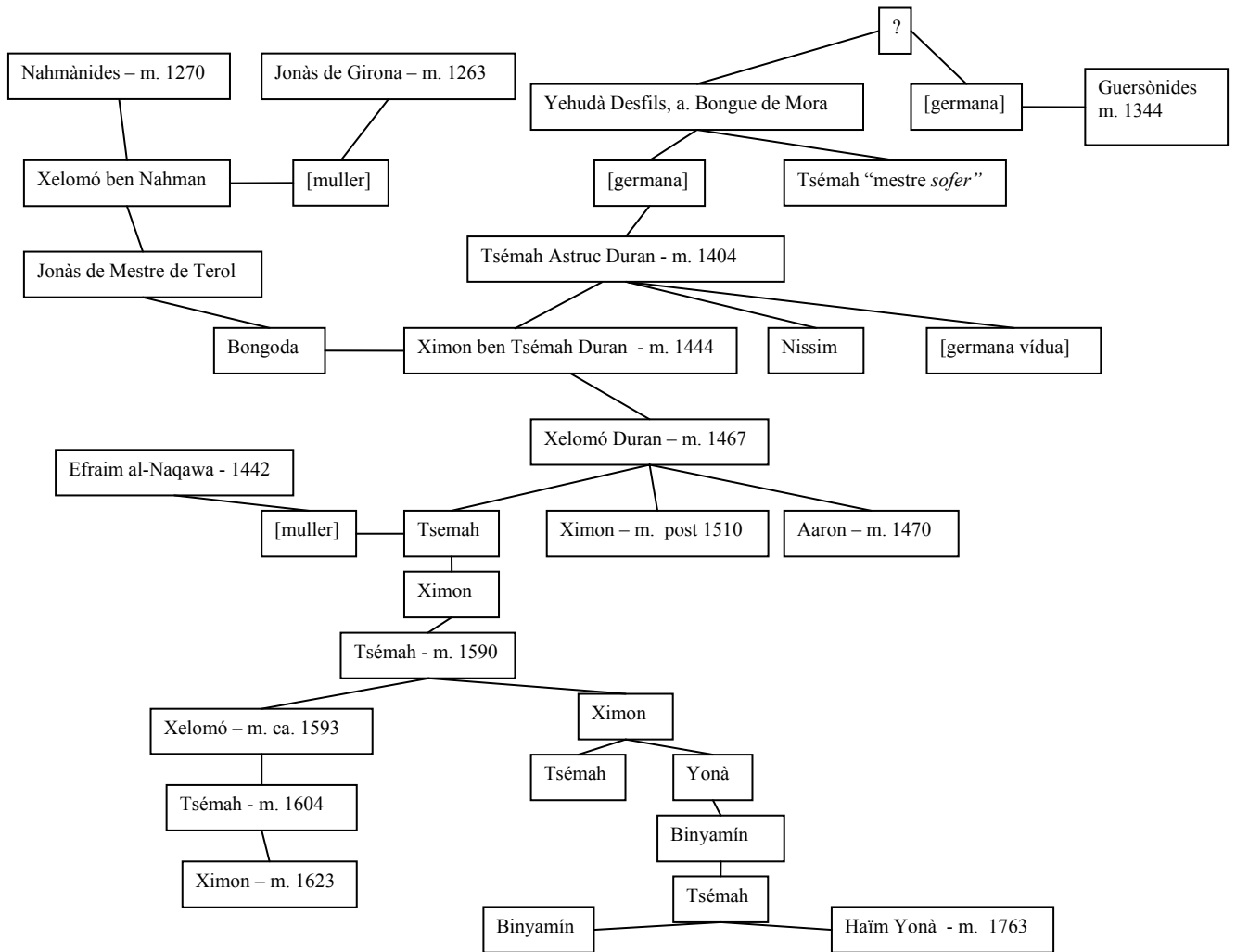
- RUDOLPH, W. – RÜGER, H. P. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²1983.
- SA'ADIA BEN JOSEPH, *The book of beliefs and opinions: translated from the Arabic and the Hebrew by Samuel Rosenblatt*, New Haven: Yale University Press 1967 [=1948].
- SCHAFFER, PETER, *Jesus in the Talmud*. Princeton, NJ: Princeton University Press 2007.
- Search Truth* [recurs electrònic: concordància recercable de l'Alcorà i de les diverses compilacions de *hadith*]. En línia: www.searchtruth.com. Consulta: 20/01/10.
- SHAHAM, RON, *The expert witness in Islamic courts: Medicine and crafts in the service of the law*, Chicago, IL: University of Chicago Press 2010.
- SHAMOUN, SAM, «Can Allah be seen, and did Muhammad see his Lord?», *Answering Islam* [?] (2011). En línia: http://www.answering-islam.org/Shamoun/allah_seen.htm. Consulta: 11/01/11.
- SHAMIR, YEHUDA, *Rabbi Moses ha-Kohen of Tordesillas and his book 'Ezer ha-Emunah: a chapter in the history of the Judeo-Christian controversy*, Coconut Grove, FL: Field Research Projects 1972.
- SINGH, N. K. – AGWAN A. R. (eds.), *Encyclopaedia of the Holy Qur'an*, Nova Delhi: Global Vision Publishing House 2000.
- SIRAT, COLETTE, *A history of Jewish philosophy in the middle ages*, Cambridge – Nova York: Cambridge University Press 1990.
- Soncino Classics Collection* [CDROM.] Chicago, IL: Institute for Computers in Jewish Life; Brooklym, NY: Davka Corporation – Judaica Press 2001.
- SPIRO, SOLOMON J., *The principles of Judaism according to Rabbi Simon ben Zemah Duran*. Tesi doctoral, New York: Yeshiva University 1970.
- STROUMSA, SARAH, «Jewish polemics against Islam and Christianity in the light of Judaeo-Arabic texts», *Judaeo-Arabic studies: proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies* 3 (1997) 241-250.
- SWARTZ, MERLIN, *A medieval critique of anthropomorphism: ibn Al-Jawzi's Kitab Akhbar as-Sifat: a critical edition of the Arabic text with translation, introduction and notes*, Leiden – Boston: Brill 2001.
- TAHER, MOHAMED (ed.), *Encyclopaedic survey of Islamic culture*, New Deli: Anmon Publications 1998.

- TALMAGE, F. E., *Disputation and dialogue: readings in the Jewish-Christian encounter*, New York: Ktav 1975.
- TARADACH, MADELEINE, *El midrash: introducció a la literatura midràshica, als targumim i als midrashim*, Barcelona: Herder – Scrinia – Facultat de Teologia de Catalunya 1989.
- THEODOOR, MARTJIN (ed.), *E. J. Brill's First encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill 1927 [=1993].
- TRAUTNER-KROMANN, HANNE, *Shield and sword: Jewish polemics against christianity and the christians in France and Spain from 1100-1500*. JANES MANLEY (trad.), Tübingen: Mohr 1993.
- TOLAN, JOHN VICTOR, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, FL: University Press of Florida 1993.
- TOORN, K. VAN DER – HORST, P.W. VAN DER, «Nimrod before and after the Bible», *Harvard Theological Review* 83/1 (gener 1990) 1-29.
- TWERSKY, ISADORE, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven – Londres: Yale University Press 1980.
- Ha-Taqlitor ha-Torani: The Torah Library* [CDROM.], Jerusalem: DBS Computers Ltd. 2006.
- VALPI, FRANCIS E. J., *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, Londres: A. J. Valpi – Baldwin 1828.
- VOORST, ROBERT E. VAN, *Jesus outside the New Testament: an introduction to the ancient evidence*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000.
- VISOTZKY, BURTON, *Fathers of the World: essays in rabbinic and patristic literatures*, Tubingen: Mohr Siebeck 1995.
- WILLIAMS, ARTHUR LUKYN, *Adversus Judaeos: a bird's-eye view of Christian apologiae until the Renaissance*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 1935.
- ZAAATARI, SAMI, «Was the prophet Muhammad send for the pagan Arabs only? Or to all Mankind?», *Answering Christianity* [?] (2010). En línia: http://www.answering-christianity.com/sami_zaatari/prophet_muhammad_sent_to_mankind.htm. Consulta: 29/12/10.
- ZIMMELS, HIRSCH JACOB, «Duran, Simeon ben Zemaḥ», en M. KAISERLING – H. BRODY (eds.), *Jewish Encyclopaedia* (New York: Funk and Wagnales 1907), V, 58-60.

—— «Duran, Solomon ben Simeon.» en M. KAISERLING – H. BRODY (eds.), *Jewish Encyclopaedia* (New York: Funk and Wagnales 1907), V, 61.

21. APÈNDIX I:

ARBRE GENEALÒGIC DE LA FAMÍLIA DURAN



22. APÈNDIX II

ESBÓS CRONOLÒGIC DE LA HISTÒRIA JUEVA DE MALLORCA, AMB REFERÈNCIES A LA
FAMÍLIA DURAN

1115. Ramon Berenguer III, comte de Barcelona, pren alguns jueus mallorquins sota la seva protecció.
- 1229-32. Jaume I conquereix Mallorca. Repartiment de terres: alguns jueus del seguici real són beneficiats (Xemuel Benveniste, alfaquim del comte Nuno Sanç entre ells). Els jueus reben propietats a Palma, Inca, Petra i Montuïri. Assentament jueu a l'Almudaina o «fortalesa del jueus». Arriben jueus de Marsella, sud de França, nord d'Àfrica, Alexandria. Els jueus s'estenen fora de l'Almudaina. Noves comunitats a Felanitx, Sineu, Alcúdia, Sóller i Pollença. Al principi, el dret de jurisdicció entre els jueus està en mans dels caps de la comunitat.
1232. Neix Ramon Llull.
1240. [Disputa de París].
1247. Jaume I, que protegeix els assentaments jueus mallorquins, dona ara també carta de protecció a jueus procedents de nord d'Àfrica, tot mostrant interès perquè es quedin. Entre aquests hi ha Xelomó ben Amar de Sijilmassa.
1250. Jaume I confirma els drets dels pobladors jueus de Mallorca, d'acord amb la política jueva de la resta de la corona. Els jueus, ja integrats a l'economia de l'illa,

posseeixen esclaus turcs, musulmans i tàrtars, que converteixen al judaisme: diversos decrets de l'església tot prohibint-ho. Comerç marítim, argenteria i joieria, calçat, activitats habituals. Primers decrets reials restrictius dels percentatges d'interès en préstecs de jueus a cristians. Ocasionalment, els jueus són obligats a tornar l'interès. Els jueus tenen dret a ser defensats i a apel·lar al monarca.

1254. Els jueus balears, reconeguts com a propietat del rei i considerats un grup de taxació especial. Gran influència de la comunitat de Barcelona en la vida de la de les Illes.

1263—1264. [Disputa de Barcelona].

1265. Conversió de Ramon Llull.

1269. Es permet als jueus comprar terrenys, cases i vinyes. Cap a final de segle, ja viuen entre els carrers Temple i Calatrava de Palma, focus del call fins a la seva destrucció.

c. 1270. Els jueus gaudeixen de força prosperitat. Decret reial permetent-los negociar amb els cristians (tèxtils, cereals, oli, vi, safrà i altres productes) amb un sistema de crèdit especial.

c.1271. La comunitat de Palma paga unes taxes de 5.000 sous. Juntament amb les comunitats del Principat, Perpinyà i Montpeller, reuneixen 25.000 sous que es destinen a la campanya de la corona a Lleó. El monarca, emperò, decreta que jueus i cristians no poden viure als mateixos barris. .

1273. Malgrat no poder viure als barris cristians, els jueus poden comprar noves cases. Es renova el permís d'escorxadors jueus separats a l'Illa.

1273. Primers intents de proselitisme cristià i disputes públiques (Ramon Llull).
1276. El testament de Jaume I separa la corona d'Aragó i nomena Jaume II com a rei del nou regne de Mallorca. Confirmació de privilegis. Durant el període del regne independent, el dret de jurisdicció entre els jueus està en mans de sis comissaris assessorats per un consell de vuit «bons homes», consell que no sembla haver funcionat amb regularitat.
1285. Alfons III, nebot de Jaume II li pren l'Illa. Regnarà fins al 1295.
1286. Alfons III confirma els decrets de Jaume I i eximeix els jueus de certes taxes. Els jueus li lliuren 10.000 sous per al seu propi ús i el rei els autoritza a apel·lar directament a ell, mentre no estigui en contradicció amb els interessos de la ciutat i regne. El mateix any els demana un altre préstec de 20.000 sous. Any de la suposada disputa de Mallorca.
1287. El rei demana una contribució especial de 30.000 a la comunitat jueva. Alfons es compromet a forçar els cristians perquè paguin els deutes que tenen amb el jueus, però, d'altra banda, també en condona alguns per un període de temps determinat.
- 1287-90. El rei continua demanant una contribució anual als jueus.
1290. Apart de la contribució anual, el rei imposa una multa de 37.000 sous per l'ofensa de prendre excessius interessos. El mateix any, els cobra 12.000 sous més pel dret d'establir un «carrer jueu» tancat per un mur, i instal·lar-hi portes.
1295. Jaume II torna a Mallorca, on regnat fins a la seva mort el 1311. El succeirà el seu fill Sanç I. La situació dels jueus es va deteriorant fins a la conquesta de Pere IV.
1296. La comunitat és autoritzada a elegir tres *muqaddimun* o comissaris.
1299. Ramon Llull rep permís de Jaume II per a entrar a les sinagogues a predicar.

1305. Primers avalots antijueus. Lull escriu *Ars magna*.
1306. Malgrat el malestar, alguns jueus procedents de França són acollits a Mallorca. Entre ells hi ha R. Aaron ha-Cohén, deixeble de Xem-Tov Falcó i la família **Duran**.
1309. Primer libel de sang: uns jueus acusats de matar un nen cristià. Avalots. El rei restringeix l'activitat dels cristians dintre del call i ordena que els atacants siguin castigats. Similars avalots esclaten a Inca i hi moren diversos jueus.
1311. Mor Jaume II i el succeeix el seu fill Sanç I, que confirma l'emissari defensor dels jueus que havia enviat el seu pare cap al 1306.
1314. Alguns cristians alemanys arriben a l'illa i la comunitat de Palma els accepta com a prosèlits (les comunitats de Lleida i Girona els havien rebutjat). Reacció negativa entre la població cristiana. Sota la inspiració del bisbe de Mallorca, el rei Sanç I confisca la gran sinagoga i la converteix en església, tot imposant fortes taxes als jueus.
1315. El rei confisca les propietats dels jueus de Palma, tot i que els deixa amb el suficient per a sobreviure. Amb tot, un cop pagada la multa, el rei torna agafar els jueus sota la seva protecció. Diverses regulacions noves sobre la comunitat (administració, taxes de menjar, de vi, comerç, etc.). Decrets favorables: es prohibeix molestar els jueus pel que fa a les seves festivitats; si un jueu empresonat manifesta la voluntat de convertir-se, no ho podrà fer si no és davant de dos jueus més, davant dels quals haurà de verificar que ho fa per voluntat pròpia; si reconsidera la seva conversió, està autoritzat a romandre jueu; el rei permet als jueus importar béns adquirits al nord d'Àfrica, malgrat que en aquell

- moment hi havia una guerra; un jueu que havia vingut a negociar a Palma, és autoritzat a portar béns a Menorca sense pagar taxes; el rei autoritza la construcció d'una nova sinagoga i un *bet-midraix* a condició que siguin menys luxosos que els edificis anteriors.
1325. Mor Sanç. Fins a la majoria de Jaume III, regna el regent Felip. Aquest confirma els privilegis dels jueus i els seus drets i atura una acció legal contra uns comerciants jueus que havien importat materials del Nord d'Àfrica (els mercaders li havien promès recompensar-lo amb una suma important).
1327. Felip regent prohibeix la conversió forçosa de jueus i dels seus esclaus pagans. Tot i així, amb l'arribada del nou monarca s'imposen noves taxes als jueus.
1327. Felip regent autoritza quatre comissaris dels jueus a fer dimitir un cinquè que havia estat anomenat directament per Sanç. Felip reconeix als jueus el dret d'elegir els seus jurisperits sense mediació reial.
1331. Jaume III (nebot de Sanç) ordena al virrei de l'Illa ajudar els jueus a construir una sinagoga, malgrat l'oposició del papa Joan XII.
1332. La comunitat rebutja haver de pagar les noves taxes i el rei els multa. Posteriorment, redueix les taxes per algunes famílies. Arriba a Mallorca la família de l'important mercader Jucef Faquim.
1337. Jaume III atorga als caps de la comunitat la possibilitat de punir els culpables d'ofenses morals i religioses, però els prohibeix tot càstig corporal. Malgrat les moltes restriccions dels drets dels jueus, els *dayyanim* apliquen la llei jueva estrictament, d'acord als *minhaguim* locals.
1343. Final del regnat de Jaume III. Mallorca és reconquerida per Pere IV. Els jueus han

- de pagar taxes cada cop que compren terres i cases de mà dels cristians. Amb tot, la situació dels jueus millora. Amb el seguici del rei arriben el metge Eleazar ibn Ardut d'Osca i Hasday Cresques, avi de R. Hasday Cresques. Els jueus, exempts de les taxes imposades per Jaume III. Confirmats els drets. Noves facilitats per a instal·lar-se a l'Illa per a aquell jueus que l'havien deixada i per als nous arribats.
1345. L'alquimista Menahem es jutjat pel seu suport a Jaume III.
1346. Pere IV mana construir un barri separat per als jueus d'Inca, a fi d'evitar tant la indeguda familiaritat com les disputes entre jueus i cristians. Sembla que mai no es portà a terme.
1348. Els comissaris jueus encarreguen de repartir la caritat a una de les persones que pagava menys taxes al rei. Un dels qui en pagava més protesta dient que es just que reparteixi la caritat aquell qui més hi ha contribuït.
- c.1349. Judà Mosconi (Lleó Grec) s'estableix a l'Illa, provenint de Grècia. Creació d'una important escola de cartògrafs i astrònoms a l'illa, que durarà fins a final de segle. Personatges documentats a l'Illa: Abraham Cresques, Issac Nifoci, R. Vidal Efraïm ha-Guerondí (mestre de **Ximon Duran**).
1354. La comunitat de Mallorca guanya consideració i és instada a enviar un delegat al consell suprem de les comunitats jueves d'Aragó.
1356. Pere IV exclou els metges i els prestadors de ser elegits com a comissaris jurídics. Creació del Consell dels 30: el rei ordena que siguin els líders antics de la comunitat els qui siguin responsables de la seva administració. Membres elegits per la mateixa comunitats, assessorats pels contribuents més sanejats.
1359. R. Issac Nifoci, elegit astrònom reial. Pere IV renova el privilegi dels jueus de no

ser torturats sense permís reial. Autoritza els jueus nord-africans a entrar i sortir de l'Illa per a negociar, pagant una vuitena part del guany brut.

1361. Neix **Ximon ben Tsémah Duran**.

c.1368. Correspondència de R. Issac bar Xéixet (futur gran rabí d'Algèria, predecessor de **Duran** en el càrrec) amb el talmudista R. Xelomo Tsarfati, invitat a Mallorca per Jucef Faquim.

c.1370. Epidèmia de pesta «la mort negra», que delma la comunitat i la població en general. Diverses epidèmies més durant aquesta dècada i la següent.

1373. La població d'Inca ataca els jueus. Molts abandonen l'Illa. Conversions forçades. Els jueus es queixen al rei, que insta el bisbe de Mallorca a atènyer-se a l'antic decret que prohibia les conversions forçades.

1374. Per causa de les epidèmies, la població demana l'expulsió dels jueus de l'Illa. El rei i l'infant Joan s'hi neguen i restauren l'ordre.

1374. Deixa de funcionar el Consell dels trenta.

1376. Els habitants de Porreres expulsen els jueus. El rei concedeix als jueus dret a reclamar davant de la cort mercantil (el Consolat del mar).

1378. Tot i que ja no hi ha Consell dels trenta, Pere IV confirma algunes de les seves disposicions, incloent un raonable sistema de préstec.

1383. Per influència de R. Jonàs Demestre (sogre de **Ximon Duran**), Pere IV concedeix als jueus determinades prerrogatives, de què gaudiran fins a la destrucció de la comunitat: dret de jutjar en llei criminal; no seran obligats a disputes públiques amb els apòstates; cap jueu no estarà exempt de taxes, però tampoc se n'imposarà cap d'extra; cap jueu no podrà ser obligat a acceptar o abandonar o deixar un

càrrec a la comunitat.

1387. Mor Abraham Cresques, cartògraf

1389. Aron Abdalha, Jucef Alatzar i Astruc **Duran** (pare de Ximon Duran?) conspiren per apoderar-se del govern de l'aljama i són condemnats per traïdors al rei i al call.

1390. R. Issac Nifoci, astrònom del rei, s'uneix als rabins de Mallorca.

1391. Els avalots antijueus que ja s'havien donat a la Península, arriben a Mallorca. En arribar notícies dels avalots de València, molts jueus deixen l'illa. Els jueus dels pobles fugen a les ciutats, on hi ha calls més fortificats. Mesures del virrei Sa Garriga per a prevenir disturbis: armes prohibides dins el call, calls acordonats.

10 de juliol de 1391. Avalots al call de Palma. Joves entren al call amb crucifixos, trenquen les portes i assassinen un gran nombre de jueus.

11 de juliol de 1391. Les autoritats lamenten el fet del dia anterior i posen severes mesures de protecció, que resultaran infructuoses.

2 d'agost de 1391 endavant. Tomen a esclatar els avalots. Les comunitats d'Inca, Sineu, Sóller i Alcúdia són eliminades. Diversos instigadors i líders dels atacs són capturats però la multitud els allibera. Molts pagesos viatgen a les ciutats per a participar dels pillatge. Molts jueus morts en martiri (R. Vidal Efraïm ha-Guerondí, mestre de **Ximon Duran**), altres accepten el baptisme (Nifoci, que després fugí i Yehudà Cresques que esdevé cortesà influent) i alguns fugen de l'illa malgrat la prohibició de les autoritats (**Ximon Duran** entre ells). Nissim, germà de **Ximon Duran**, és obligat a batejar-se i roman a Mallorca.

Setembre de 1391. La població demana que els jueus que han quedat siguin batejats a la

força o morts. Les autoritats insisteixen que la conversió és una assumpte voluntari.

Octubre de 1391. Nova insistència de la població perquè els jueus siguin batejats o eliminats. Conversions forçoses en massa.

1392, principi. Les autoritats intenten normalitzar la situació. Demanen als jueus que facin una llista del que se'ls deu. Demanen a la població que torni les propietats preses i repari les portes del call. Un dels instigadors de la revolta, ajusticiat. Les autoritats temen una revolució del poble contra la corona i decreten una amnistia pels responsables dels avalots i l'anul·lació dels deutes contrets amb els jueus en els darrers deu anys. Malgrat la prohibició, molts fugen al nord d'Àfrica i retornen al judaisme (la família Nadjar, corresponents de **Duran** als *Responsa*, entre ells).

Gener de 1393. Nova amnistia per als avalotadors. Prohibició de nous atacs sota amenaça de pena capital. Primers decrets de persecució dels conversos que havien tomat al judaisme.

1394. Per intentar restablir les comunitats, les autoritats conviden 150 famílies portugueses a establir-se a l'Illa i faciliten la tomada dels qui havien fugit.

1395. Finalment, arriben els portuguesos, però la seva comunitat no arribarà a quallar.

1400. A Algèria, neix Xelomó, fill de **Ximon Duran**.

1406. A Algèria, **Ximon Duran** escriu *Maguén avot*, incloent *Qéixet u-maguén*.

1407. Un xueta que havia tornat dos cops al judaisme és cremat per la Inquisició.

1408. A Algèria, **Ximon Duran** esdevé gran rabí.

1410. El papa Benet XII ordena mesures contra els conversos mallorquins.

1412-1413. [Disputa de Tortosa, precedida per la disputa d'Alcanyís entre Astruc ha-Leví

- i Jeroni de Santa Fe, 1412].
1413. Vicenç Ferrer visita Mallorca i indueix molts jueus a la conversió. Ferran I emet decrets restrictius per a minar la resta de la malmesa comunitat (a imatge dels decrets de Valladolid de 1412, però a més prohibint explícitament que cap convers no viatgi al nord d'Àfrica).
1419. Alfons V emet decrets favorables als jueus: s'ha de restaurar la sinagoga; cal tornar-los les còpies del Talmud; llur sistema de jurisprudència es restaura; estan exempts d'anar a sermons forçats.
1420. Antoni Murta, inquisidor de Balears fins a 1436.
1432. Nou libel de sang
1435. La comunitat deixa d'existir. 200 persones són batejades i la resta fugen al nord d'Àfrica, on es reuneixen amb els seus correligionaris.
1437. A Argèlia, Xelomó ben Ximon, fill de **Duran**, escriu *Milhémet mitsvà*, reacció a la disputa de Tortosa.
1444. **Ximon Duran** mor a Algèria.
1468. Tsémah ben Xelomo, nét de **Duran**, torna a Algèria després d'anys de convalescència mèdica a Mallorca.
1488. Comença a actuar oficialment la Inquisició. Molts conversos judaïtzants lliurats a l'església. En tot el s. XV hi haurà 346 judicis amb el resultat de 257 relaxats al braç secular i morts.
1499. Cinquanta jueus catalans portats a Algèria com a esclaus són rescatats per un nét de **Duran**, Ximon ben Xelomó.
1520. Baixada de l'activitat de la Inquisició.

1677. Revifada de la Inquisició. Un nombrós grup de conversos, anomenats «portuguesos» són jutjats i cremats (entre altres Alonso López mort en martiri; Pere Onofre Cortès i Rafael Valls cremats en effigie, car havien fugit).
1691. 86 conversos cremats (49 eren dones). 39 conversos reconciliats.
1718. La Inquisició detén viatgers jueus en trànsit per Mallorca sota la sospita que eren conversos. Jacob Cardozo Nunhez de Baiona i Xemuel Nahon i el seu parent Xelomo Nahon de Tetuan són arrestats. Cardozo és empresonat fins a l'any 1721.
1770. A Livorno, primera edició de *Qéixet u-maguén*.
1771. La Inquisició ha condemnat fins al moment 594 conversos i n'ha reconciliats altres 460.