

## LA RECERCA DEL JESÚS HISTÒRIC: UNA RECERCA TEOLÒGICAMENT INTERESSADA

J. Oriol TUÑÍ

*Facultat de Teologia de Catalunya*

Voldria començar aquesta contribució al Simposi amb dues notes introductòries.

El títol de la meva aportació vol ser una evocació del Prof. Tom Holmén. Fa poc més de dos anys vaig llegir un article de Tom Holmén, el títol del qual era: «A theologically disinterested Quest? On the Origins of the “Third Quest” for the Historical Jesus». <sup>1</sup> La seva detallada i aguda anàlisi de la situació el portava a la següent conclusió: qualificar la recerca actual com a «tercera» sembla una mica pretensions. Més valdria parlar d'una recerca, que s'està duent a terme des del segle XIX, amb diferents accents. Per altra banda, una qüestió tan controvertida com aquesta, difícilment pot ser qualificada com a desinteressada del punt de vista teològic. Encara que les motivacions teològiques havien estat més prominents en l'anomenada «nova recerca» del començament dels anys cinquanta del segle passat. I potser també són menys paleses (o evidents) del que ho havien estat en l'anomenada *Old Quest* del segle XIX. <sup>2</sup>

Vaig rebre l'encàrrec de tenir aquesta intervenció només fa deu dies. Abans d'intentar portar a terme el compromís contret, deixeu-me fer una triple confessió:

- a) Sempre he estat un *outsider* en el tema del Simposi (encara que hagi estat un *outsider* autènticament interessat en la problemàtica implicada); vull dir que mai no he dedicat la meva tasca acadèmica al tema del Jesús històric;

---

1. Tom HOLMÉN, «A theologically disinterested Quest? On the Origins of the “Third Quest” for the Historical Jesus» *Studia Theologica* 55 (2001) 175-197.

2. HOLMÉN, «A theologically disinterested Quest?», 188-190.

- b) He estat i sóc un deixeble i seguidor dels mètodes històrico-crítics i no tinc intenció de deixar de ser-ho en el futur immediat; les aportacions de la retòrica i la narratologia em semblen un complement útil, però considero que no poden substituir la tasca de l'anàlisi diacrònica;
- c) No puc negar que la forma com tractaré el tema està inevitablement marcada per la meua dedicació al quart evangeli. Tanmateix, potser aquest sigui l'únic aspecte interessant de la meua modesta intervenció, que haurà de tenir inevitablement un tarannà fonamentalment especulatiu.

Dit això, a tall de justificació, enllaço amb l'article de Tom Holmén.

Un dels trets que sembla que s'ha posat de moda en la recerca del Jesús històric dels darrers anys és una major confiança respecte de l'autenticitat del testimoni que es troba en els quatre evangèlics canònics. D'això se'n fan ressò la majoria dels autors que fan un balanç de la recerca a la fi del segle XIX.<sup>3</sup> La ingènua formulació d'un representant d'aquesta etapa diu el següent: «de la mateixa manera que una persona és innocent mentre no es demostrï que és culpable, també les tradicions evangèliques han de ser considerades autèntiques a menys que es demostrï que no ho són».<sup>4</sup> Tom Holmén, que cita aquesta opinió, no com a significativa sinó com a simptomàtica, comenta:

... en veure com aquest tipus d'aportacions porten a terme amb èxit el programa d'un cristianisme conservador amb la intenció de refutar aportacions més radicals; més encara, quan hom veu que l'èxit d'aquestes aportacions ve en part d'una forma d'argumentar poc coherent i que es concreta en una actitud acrítica respecte de les fonts, sembla evident que les predileccions teològiques estan en marxa i actuant.<sup>5</sup>

La conclusió de T. Holmén és que aquesta nova tendència té el perill de dedicar-se a fer un retrat de Jesús que corrobore la imatge de Jesús que ens han transmès les esglésies cristianes.<sup>6</sup>

---

3. C. MARSH, «Quests of the Historical Jesus in New Historicist Perspective», *Biblical Interpretation* 5 (1997) 403-437. R. AGUIRRE, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann», *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463; D. MARGUERAT, «La "troisième quête" du Jésus de l'Histoire», *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 397-421; J. MEIER, «The Present State of the "Third Quest" for the Historical Jesus: Loss and Gain» *Biblica* 80 (1999) 452-487; A. PUIG I TÀRRECH, «La recherche du Jésus historique», *Biblica* 80 (1999) 179-201.

4. R. H. STEIN, *Jesus, the Messiah. A Survey of the Life of Christ*, 1996, 13; cita de HOLMÉN, «A theologically disinterested Quest?» 186, nota 78.

5. HOLMÉN, «A theologically disinterested Quest?», 188.

6. HOLMÉN, «A theologically disinterested Quest?», 187, amb referències a N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1966 i a R. H. STEIN, *Jesus, the Messiah. A survey of the Life of Christ*, Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1997.

Això em serveix de programa per a la meva contribució. Voldria reivindicar quelcom que no està de moda: que l'estudi diacrònic del text dels evangelis és rellevant de cara a la recerca del Jesús històric. La meva aportació va a contracorrent, però vol ser un contrapunt a opinions actuals que semblen oblidar aspectes que condicionen la recerca. Tractaré tres punts que volen ajudar a avaluar una mica més la naturalesa dels evangelis (el que en diem el seu gènere literari) i a ponderar la possibilitat d'utilitzar-los de cara a refer la vida de Jesús. Els tres punts són els següents:

- Quan es varen escriure els evangelis
- L'objectiu dels evangelis: edificar les comunitats a les quals s'adrecen.
- Una breu referència al secret messiànic
- Cloenda: Els evangelis i la història de Jesús

## 1. LA DATA DE COMPOSICIÓ DELS EVANGELIS

No penso argumentar que els evangelis es varen escriure entre l'any 70 i l'any 100. Considero que és una dada que es pot donar com adquirida en el camp de l'exegesi del NT. Tampoc penso que sigui necessari justificar la teoria de les dues fonts per als evangelis sinòptics: Marc és, per tant, l'evangeli original i Mt i Lc, cada un pel seu cantó, han utilitzat Mc i una segona font sinòptica (Q) que consistia fonamentalment en *lògia* de Jesús. Pel que fa a l'evangeli segons Joan, considero que hi ha un primer nivell narratiu i una elaboració d'aquests materials narratius fins a la seva redacció definitiva; aquesta redacció definitiva compta també amb el pròleg i es clou amb l'epíleg del capítol 21. Penso que no és necessari explicitar més pressupòsits.

Si concedim un cert temps per a la transmissió oral de les tradicions sobre Jesús i tenim en compte que el relat de la passió va prendre forma prou aviat, i que es varen anar formant col·leccions de miracles, de paràboles i de records de *mini-tours* per la regió de la Decàpolis i al voltant del llac de Genesaret, etc., la pregunta és: ¿com es que es va tardar tant de temps en produir el primer evangeli (Mc)? Considero que la resposta a aquesta qüestió es troba lligada a circumstàncies que varen envoltar la publicació del primer evangeli. Al marge del retard de la *Parousia* (que certament va tenir un impacte en els materials que es varen incorporar a l'evangeli segons Marc), hi va haver tres circumstàncies que varen acompanyar la producció i «publicació» del primer evangeli (i potser varen incidir-hi). Una paraula de cada una:

- a) La guerra romana (jueva). La guerra i la destrucció de Jerusalem dels anys 68-70, va tenir un impacte de gran envergadura, tant en la comunitat jueva com en les primitives comunitats cristianes, sobretot les de Palesti-

- na. Per a molta gent (tant jueus com cristians) la guerra va significar no solament un nou començament, arreu, sinó també un cop terrible per a les seves conviccions religioses. No podem pas minimitzar el sacsejament que va comportar. Una mostra de la importància del fet és que la Mishnà, publicada quasi dos-cents anys més tard, continua comptant amb l'estructura i les funcions de Jerusalem i, sobretot, del temple. La pregunta que ens podem fer aquí és: ¿Com és que va ser precisament en aquells anys quan la tradició narrativa va prendre la forma d'un evangeli? ¿Estan enllaçades la destrucció de Jerusalem i la publicació del primer evangeli?
- b) La segona circumstància que vull esmentar és la desaparició de la generació apostòlica. Sabem de la mort de Jaume, el fill del Zebedeu, pel llibre dels Fets (Act 12,2 va ser al voltant dels anys 41-44). La tradició situa la mort de Pere i Pau a Roma a la meitat de la dècada dels seixanta. La mort de Pere la corrobora l'evangeli segons Joan (21) i aquest mateix evangeli es fa ressò de la mort del deixeble estimat (21,21-23). Tradicions molt antigues apunten a la dispersió apostòlica dels deixebles de Jesús en regions com Síria, Àsia Menor, Egipte (Jaume, el germà del Senyor, va morir lapidat, segons Flavi Josep, l'any 62). En la dècada dels seixanta, les comunitats cristianes es varen veure privades de lligams ben estrets amb Jesús, la seva vida, la seva mort i els testimonis de la seva resurrecció. Els cristians es varen sentir orfes dels seus fundadors, els qui havien donat peu a les comunitats cristianes arreu de l'imperi, d'aquells en qui s'emmirallaven per a la seva fe.
- c) El tercer esdeveniment que afecta les comunitats cristianes en aquells mateixos anys és també traumàtic: el sentiment cada vegada més consolidat que les sinagogues no volen admetre els creients en Jesucrist en el culte sinagoga. Aquesta política religiosa, es troba reflectida en els evangelis de Mateu i de Joan. En aquest darrer, de forma aguda i subratllada (9,22.35; 12,42-43; 16,2). No hi ha dubte que aquest esdeveniment va deixar moltes comunitats cristianes en la intempèrie: el mantell del judaisme no podia oferir aixopluc a unes comunitats que quasi no tenien estructures ni institucions pròpies.

Aquestes tres circumstàncies es donen precisament al voltant dels anys en què sorgeix l'evangeli segons Marc. Però no es tracta ni d'una coincidència ni es vol argumentar una causalitat directa. El que evoquen els esdeveniments esmentats és que en els anys 70-100 estem assistint a un canvi de situació que comporta un canvi d'accent en la confessió cristiana. És conegut que els primers anys del cristianisme, la confessió cristiana era Κύριος Ἰησοῦς (1 Cor 12,3). De fet la confessió era variada, segons les comunitats, però l'accent estava en el predicat: Jesús és Senyor, Messies, fill de Déu, salvador del món... etc. Uns anys més tard, les confessions canvien d'accent: Ἰησοῦς Κύριος [Χριστός]

(cf. Jn 20,30-31), i el sentit és que és *precisament* Jesús qui és el Senyor, el Messies.<sup>7</sup> Aquest canvi d'accent es percep amb claredat en les cartes joàniques respecte de l'evangeli (1Jn 4,1; 2Jn 7). Però es pot copsar també en documents tardans com l'anomenada carta als Hebreus.<sup>8</sup>

En una paraula, els evangelis han acceptat la confessió cristiana (podríem dir primitiva) i l'han adaptada a una nova situació. És a dir, li han canviat l'accent, sense canviar la formulació. Per no allargar innecessàriament aquest apartat diré el següent: els evangelis (Marc!), el que fan és formular la confessió de fe cristiana de forma diferent. L'accent ara és Jesús. Perquè és *precisament* Jesús qui és el Senyor (el Messies, el fill de Déu). Fixem-nos, però, que això comporta que els evangelis són, fonamentalment, confessions de fe. El que constitueix el seu nucli més pregon és la confessió de què és precisament Jesús de Natzaret qui és el salvador. És el fill de Josep el qui és el Messies del Senyor.

Penso que aquesta primera consideració sobre la naturalesa dels evangelis es confirma si tenim en compte el que fan Mateu i Lluc respecte de Marc. ¿Quina és l'aportació de Mateu i Lluc respecte de Marc? A grans trets i sense espai per a matisar massa, el que afegixen Mateu i Lluc a Marc és el començament, el que anomenem evangelis de la infantesa. Però aquesta formulació és equívoca. De fet el nucli del que afegixen Mateu i Lluc a Marc és l'aprofundiment de la confessió cristiana: Jesús no solament és el fill de Déu des del baptisme («tu ets el meu fill» Mc 1,11), sinó que ho és des del començament de la seva existència humana («el fruit que ella ha concebut ve de l'Esperit Sant» Mt 1,20). En una paraula, l'home Jesús és el fill de Déu en tot moment.

Això és encara més clar en l'evangeli segons Joan. El que «afegeix» Joan a la tradició sinòptica no és una sèrie de dades «anecdòtiques» o una tradició diferent de gestos i de paraules de Jesús, sinó l'aprofundiment en la confessió cristiana. El que anomenem pre-existència de Jesús difícilment es pot trobar en les presentacions sinòptiques. En canvi Joan en fa un dels nuclis fonamentals de la seva presentació. No solament del pròleg sinó també de la resta de l'evangeli (hi ha textos molt clars en aquest sentit que tots coneixeu: 3,13; 6,46; 6,62 cf. 8,56). L'aportació joànica és, doncs, sobretot, una aportació a la confessió cristològica. En la línia del que caracteritza la tradició sinòptica, però anant més enllà. No afecta el nostre argument el fet que Jn hagi conegut o no els sinòptics.

7. Això ens ho va ensenyar fa una colla d'anys en V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963; però ho han corroborat altres estudis com U. B. MÜLLER, *Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, Stuttgart 1975?, o també K. WENGST, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Gütersloh 1976. Es pot veure J. O. TUÑÍ, *Jesús en comunitat. El Nou Testament, un accés a Jesús*, Barcelona 1988.

8. Vegeu, per exemple: J. O. TUÑÍ, «Jesús de Natzaret en les cristologies de l'evangeli segons Joan i en la carta als Hebreus», *RCatT XXXII* (2007) 43-65.

Considero que el que hem dit, encara que hagi estat breument i sense possibilitat d'explicitar-ho, és prou clar. Els evangelis són, per damunt de tot, confessions de fe. I ho són en la mesura que eixamplen i aprofundeixen la confessió cristiana primitiva (potser podríem dir: paulina). En aquest sentit i sense voler ampliar-ho més, pot quedar clara l'aportació d'aquest primer punt: el que constitueix el nucli dels evangelis és la confessió cristològica, no la major o menor informació de la tradició sobre Jesús. El que caracteritza la tradició evangèlica és el marc confessional en què es mou. Aquest punt de mira fa que les dades de la tradició evangèlica estiguin tenyides de color teològic. El mateix concepte d'humanitat de Jesús és un concepte teològic en l'evangeli segons Joan (Jn 10,33).

La reflexió de cara als evangelis és aquí la següent: no sembla que el projecte d'escriure els evangelis hagi acompanyat el cristianisme des del començament fins als anys setanta. La novetat del gènere literari, quan els cristians es troben en la intempèrie, ¿no fa dels evangelis unes narracions notablement poc lligades, un fruit menys apte per a considerar-les un relat narratiu seguit? Els records dels apòstols que cita Justí, ¿no són una descripció prou acurada del que tenim en els evangelis: un conjunt d'escenes i de records sobre Jesús amb un fil conductor molt prim? De cara al tema d'aquest Simposi aquesta constatació és prou rellevant.

## 2. L'OBJECTIU DELS EVANGELIS: EDIFICAR LES COMUNITATS A LES QUALS S'ADRECEN

Un dels pares dels mètodes històrico-crítics va fer una afirmació que s'ha repetit en força ocasions des del començament del segle xx: «Els evangelis ens informen primàriament sobre el context en què es varen redactar i no més secundàriament sobre els esdeveniments que narren» (Julius Wellhausen). Aquesta afirmació sembla, a primer cop d'ull, esbiaixada. Però si hom se la mira més de prop, en realitat no nega res i, en canvi, fa una afirmació justa.

Com és prou sabut, l'estudi dels evangelis en el segle xx va tenir una primera part analítica (M. Dibelius, K. L. Schmidt, R. Bultmann) que va donar com a fruit un estudi més acurat i proper dels inicis del cristianisme. Es varen anar detectant medis vitals que no s'havien considerat rellevants per a comprendre el sentit dels textos. Per a dir-ho breument: els textos evangèlics es varen anar situant en contextos que els hi conferissin un marc per a poder calibrar el seu significat. Els textos evangèlics (bíblics), fins al començament del segle xx, tenien tots el mateix valor i, com a molt «demostraven» el que deien. El fet de situar-los en un marc va permetre de donar-los-hi un sentit més ajustat a unes determinades coordenades.

En aplicar aquesta metodologia als evangelis com a obres acabades, els textos evangèlics varen començar a fer-se més vius. L'anomenada «història de la redacció» dels evangelis va començar com un estudi directament literari del text i de la seva articulació interna. I això en funció d'una determinada concepció cristològica, eclesiològica, apostòlica, etc. Ara bé, un pas més fou l'estudi del context en el qual s'escriuen els evangelis, un marc que explica el seu nucli i els seus accents. Això ens ha permès de valorar més justament el missatge i la finalitat de cada un dels quatre evangelis canònics, en la mesura que incideixen en comunitats determinades. Perquè, més que postular que les comunitats són les responsables dels textos evangèlics (cosa que no s'exclou), s'ha passat a considerar les comunitats en la mesura que motiven les exhortacions, les explicacions doctrinals, les accentuacions teològiques, etc. En una paraula, les comunitats en les quals es varen redactar els evangelis han passat de ser subjecte de la redacció dels evangelis a ser-ne objecte. En aquest sentit els evangelis permeten d'enllaçar amb contextos vius, coneguts per altres camins.

Voldria referir-me aquí al context de Joan, objecte d'estudi i interès en els darrers quaranta anys. Mitjançant l'estudi del context jueu de l'evangeli segons Joan hem anat percebent que hi ha aspectes d'aquest evangeli que es fan vius i s'il·luminen notablement. Permeteu-me dues referències. Una és prou coneguda, l'altra resulta menys familiar.

### 2.1. *L'expulsió dels cristians de les sinagogues*

Com he enunciat abans, l'evangeli segons Joan es fa ressò en tres textos d'aquesta decisió dels jueus (9,22; 12,42-43; 16,2). El primer d'aquests tres textos resulta especialment eloqüent: «Els pares (del cec) varen dir això perquè tenien por dels jueus, doncs els jueus ja havien determinat que, si algú confessava Jesús com a Messies, seria expulsat de la sinagoga». Una paraula breu sobre aquest text.

En primer lloc «els jueus». No es tracta pas dels habitants de Judea. De fet, en el text que ens ocupa són identificats amb «els fariseus» però, en realitat són els que ostenten l'autoritat i el poder. Són els dirigents, els qui tenen autoritat i poden jutjar i condemnar (de fet expulsen el cec guarit de la sinagoga). Díficil d'identificar-los en temps de Jesús. En temps de Jesús haurien de ser els saduceus, que no apareixen per res en tot el text de Joan. Els jueus, en canvi, apareixen en 67 textos, la majoria dels quals són contraris a Jesús. No solament contraris: són agressius contra Jesús. El volen matar perquè Jesús parla de Déu com del seu pare i es fa igual a Déu (5,18 cf. 10,33). Hem perdut peu. No estem en temps de Jesús. Estem en un altre moment en el qual la confessió de fe cristiana ha adquirit una claredat que no havia tingut fins aleshores.

En segon lloc la «decisió» dels jueus. L'expressió sembla que apunta a una mesura disciplinària. No a una decisió anecdòtica. Sabem que el fariseisme, després de la destrucció del temple, va prendre aquesta decisió. El text de Joan sembla que es fa ressò de la trobada del judaisme a Jabne, vers la fi del s. I. Això explicaria no solament l'esment de l'expulsió, sinó també el context jueu de Jn: un context en el qual no hi ha tornada enrere. Que la decisió estigui o no lligada a la introducció de la maledicció contra els heretges en les 18 benediccions, no és essencial per al nostre argument.

Finalment, la confessió de Jesús com a Messies. L'esment de la confessió ens situa fora del marc de la vida de Jesús, en un estadi ulterior de desenvolupament del Cristianisme. La fi del segle I i la confessió de la identitat divina de Jesús que tenim en Jn són just el context que forneix el marc que necessitàvem: la fi del s. I i el marc del judaisme posterior a la destrucció del temple. La confessió de Jesús com a Messies, recordem-ho, és interpretada com a confessió de Jesús com a «fill de l'home» (9,35).

Amb aquesta constatació, es fa llum sobre un aspecte de l'evangeli segons Joan que ha resultat un interrogant d'ençà que William Wrede va escriure el seu petit llibre sobre aquest evangeli al començament del segle XX.<sup>9</sup> Wrede ja demanava que es llegís Jn com un escrit d'autodefensa enfront del fariseisme que es va emparar del poder en el judaisme després de la destrucció de Jerusalem. Però, a més a més, amb aquesta informació el text de l'evangeli segons Joan ens situa en un marc que aclareix notablement un bon nombre d'aspectes sorprenents d'aquest evangeli: la terminologia «els jueus» amb un tarannà quasi exclusivament pejoratiu (fins a 67 textos i en canvi només 4 ó 5 vegades en els evangelis sinòptics) l'absència de qualsevol altre grup o secta del judaisme (no s'esmenten per res ni els saduceus, ni els zelotes, ni els mestres de la llei, ni els herodians, ni els qumranites...), només els fariseus (19 textos); la peculiar i estranya formulació «els grans sacerdots i els fariseus» que es troba fins a cinc vegades en el relat joànic en relació amb el relat que anomenem de la passió i que resulta al menys sorprenent; una altra dada que s'aclareix és la importància de les festes jueves (recordem que se n'esmenten fins a sis de diferents que formen, d'alguna manera, l'entrellat de la narració).

El que més s'aclareix amb aquesta referència al temps de redacció de l'Evangeli segons Joan és la temàtica de les freqüents discussions entre Jesús i els jueus. Perquè el tens debat amb el judaisme que tenim en l'Evangeli segons Joan, sorprenentment, no se centra en els temes que apareixen en la tradició sinòptica (la puresa, el repòs del *shabât*, el dejuni, la llei, el culte, etc), sinó que té com a tema únic les pretensions de Jesús, és a dir el seu messianisme. És aquí on cal subratllar que el debat Jesús – jueus que tenim en l'Evangeli segons

---

9. William WREDE, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen 1903.



Joan és més un reflex del temps en què s'escriu l'evangeli que no pas un reflex del que va caracteritzar la relació de Jesús amb el Judaisme del seu temps.

Aquesta proposta que, com hem esmentat, ja s'havia fet molts anys abans (Wrede 1903) i s'havia reiterat en diferents ocasions al llarg del segle xx, va trobar un autor que la va formular de forma feliç en 1968.<sup>10</sup> D'ençà d'aquell moment ha estat acceptada de forma quasi unànime per l'exegesi joànica i ens ha fet avançar notablement en la comprensió del missatge de l'evangeli segons Joan (els matisos que s'han afegit a la proposta no són importants; les excepcions que rebutgen la proposta són comptades).<sup>11</sup> El temps que hem tardat en donar com a bona la proposta de W. Wrede ens ha de fer adonar de la dificultat d'acceptar propostes com aquestes: han hagut de passar quasi seixanta cinc anys fins que aquesta proposta hagi estat plenament acceptada. La dificultat que es dona a nivell exegetíc es dona també en altres nivells de la comunitat cristiana. De fet no són poques les instàncies que, encara avui, no es fan ressò d'aquest important aspecte de la interpretació de l'evangeli segons Joan. Perquè no hi ha dubte que aquest punt de mira dona molta llum al sentit de textos que, altrament, són molt foscos. Per posar un exemple prou significatiu. Jesús interpel·la els jueus, dient-los «fills del diable». Aquesta dada no és versemblant ni històricament, ni teològicament. Però en un tens debat amb la sinagoga troba un lloc i una raó de ser.

## 2.2. *L'apocalíptica i el misticisme del Merkabàh*

Vet aquí un altre motiu que enllaça Jn amb el judaisme de la fi del s. i. Val la pena tenir en compte que si d'una banda el judaisme, tal com l'hem anat reconstruint, es representava com un arbre amb dues branques (Judaisme palestinenc i hel·lenístic), ara hem de dir que el judaisme del temps de Jesús és més aviat un bosc (per no dir una selva). El que volem remarcar és no solament el pluralisme, sinó la interacció entre diversos corrents que conformaven el judaisme del temps del NT. N'hi ha prou que ens referim a la literatura apoca-

10. J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.

11. J. A. T. ROBINSON en la seva obra *The Priority of John*, London 1985 reprèn la tesi exposada en la seva obra anterior *Redating the New Testament*, London 1976, segons la qual tots els documents del NT (l'Evangeli segons Joan inclòs) es varen escriure abans de l'any 70! Per una altra banda, la lectura literalista de l'Evangeli segons Joan que fa L. Morris és coneguda de fa temps. Es pot veure el tractament que fa a l'episodi de l'expulsió dels venedors del temple en el seu comentari, *The Gospel according to John*, Gran Rapids 1971, 54-61. R. BAUCKHAM, «The Audience of the Fourth Gospel», en R. T. FORTNA – T. THATCHER (eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville Ky. 2001, 101-111 (cita de J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 2007, 29-31).

líptica, a Qumran i als midraixim tannaítics (juntament amb els Targumim) per a significar el que volem dir.<sup>12</sup>

Hi ha un aspecte de l'evangeli segons Joan que queda força il·luminat si el relacionem amb un corrent del judaisme que es una mica omnipresent, sense acabar d'oferir un tipus de literatura o un àmbit determinat del judaisme com a lloc natural. Em refereixo tant a la tradició dels visionaris (patriarques, profetes i líders jueus), com a la possibilitat de fer-se aprenent i seguidor d'aquests corrents místics a base de la meditació.

El punt de referència fonamental d'aquest corrent místic és la visió del carro d'Ezequiel (Ez 1). D'aquí treu el nom aquest corrent (merkabàh = carro, cf. el tractat *Hagigàh* 2,1 de la Mishnà). Però la visió d'Ezequiel (també a Ez 10) es combina amb la visió de la glòria d'Isaïes 6, amb la visió de Daniel 7,10-13 (i també amb el relat de la creació de Gn 1). Hom se sent elevat o es considera objecte de la revelació del tron de Déu o de la seva glòria. Aquest corrent místic sembla prou sòlid en temps de la redacció de l'evangeli segons Joan. La seva influència es pot comprovar tant en la literatura endèquica, com en altres obres apocalíptiques (4Esd), com en alguns textos de Qumran (majoritàriament en els anomenats càntics del sacrifici sabàtic). En una paraula, aquest corrent es troba arreu, també en el judaisme sinagoga (Johannan ben Zakkai i R Aquiba).<sup>13</sup>

L'evangeli segons Joan es fa ampli ressò d'aquesta doctrina mística. Tant els patriarques dels quals es parla (Abraham, Jacob), com els profetes (Elies, Isaïes), com la figura de Moisès són presentats com a visionaris: Abraham ha vist el dia del Messies (8,56), Isaïes ha contemplat la glòria de Jesús (12,40-41), Moisès ha escrit sobre Jesús (1,45; 5,46 i 5,39). D'aquí la polèmica contra els visionaris com a veritables mitjancers de la revelació: «ningú no ha pujat al cel, fora del fill de l'home que n'ha davallat» (3,13). I d'aquí també l'accent en que ningú no ha vist mai Déu, ni Moisès: 1,17-18 cf. 5,37; 6,46 (la 1Jn es farà ressò d'aquesta polèmica tan directa i tan exclusiva quan subratlla que ningú no ha vist mai Déu: 1Jn 4,12; cf. 1Jn 4,20).

La cristologia de l'Evangeli segons Joan utilitza amplament la tradició dels enviats per a mostrar que Jesús és l'únic que revela la glòria, perquè ha estat enviat. És una tradició que arrela en el nucli més pregon dels relats dels agents-enviats de Déu que venen a realitzar els seus projectes (J. Bühner, P. Borgen<sup>14</sup>). Però, paradoxalment, la funció de revelador de Jesús també es realitza amb

12. Renuncio a referències bibliogràfiques.

13. G. G. SCHOLEM, «Merkabah Mysticism» a *Enciclopedia Judaica*, vol. 5, cols. 1386-1389.

14. Cito només dues contribucions fonamentals en aquesta línia: P. BORGEN, «God's Agent in the Fourth Gospel», en J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. Goodenough*, Leiden 1968, 137-148; J. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium*, Tübingen 1977.

l'anàlisi (l'exaltació). S'ha capgirat el model dels visionaris. Només Jesús pot revelar la glòria, però perquè té el seu origen en Déu. Ara bé, cal notar que Ell és l'únic que ha pogut pujar i arribar a dalt. Ell és, per tant, l'únic revelador.

Tot això amb prou feina si té enllaços amb alguns textos aïllats de la tradició sinòptica. Estem en un altre món. En canvi, pel que fa a l'Evangeli segons Joan, sense el marc del judaisme de la Merkabàh, moltes de les coses que avui sabem resultarien intel·ligibles. Tot i això ja havia estat anunciat fa molt de temps (el comentari d'Odeberg de 1929 ja ho esmentava i un article seminal de N. A. Dahl ho proposava formalment en 1962),<sup>15</sup> però hem tardat anys en assimilar-ho. Ens hi resistim. Com en tantes altres propostes.

He volgut exemplificar l'arrelament de l'evangeli segons Joan en una comunitat jueva per a il·lustrar que, un cop es tenen en compte els accents més peculiars i més determinants, els textos evangèlics es fan prou palesos. Però això comporta que, com hem enunciat al començament d'aquest apartat en boca de Julius Wellhausen, hem de tenir en compte el context en el qual s'elaboren aquestes obres com a clau de lectura. I es pot entendre millor que resulta molt problemàtic utilitzar els textos evangèlics per a refer la vida de Jesús. Això només es pot fer amb molta cura i sense pretensions. Els materials no permeten que anem més enllà d'una utilització moderada i sempre modesta. La finalitat fonamental dels evangelis és donar llum a les situacions en les quals s'escriuen.

### 3. UNA BREU REFERÈNCIA AL SECRET MESSIÀNIC

Hi ha un darrer punt que vull esmentar. Aquests darrers anys s'ha posat de moda parlar dels evangelis (i hem de notar que les afirmacions tenen com a objecte primàriament els evangelis sinòptics) com de biografies, segons el gènere literari «bioi» de la literatura greco-llatina. Què podem dir en aquest sentit? El primer que cal dir, per a ser honorats, és que no s'acostuma a parlar de la història de Jesús sense matisar. Normalment s'acostuma a dir que es tracta de vides de Jesús especials, o bé kerigmàtiques o bé religioses. És a dir, que s'accepta que no estem davant de biografies *tout court*. Aquesta matisació concedeix un marge per a valorar el caràcter peculiar de les quatre presentacions narratives canòniques de Jesús.

En aquesta línia, voldria fer referència a un article de H. Conzelmann de 1957. És un article complex perquè tracta del concepte de temps en la tradició sinòptica. Ara bé, en el decurs de la seva argumentació, té una afirmació que

---

15. N. A. DAHL, «The Johannine Church and History», en W. KLASSEN – G. F. SNYDER (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation*, New York 1962, 124-142.

val la pena recordar: «el secret messiànic és la clau hermenèutica del gènere literari “evangeli”»<sup>16</sup>.

No sé fins a quin punt aquesta afirmació pot ser acceptada sense condicions. Ara bé, si ho és (i jo m’inclino per acceptar-la), aleshores estem en un terreny que difícilment pot trobar paral·lels en les biografies greco-llatines. Perquè l’esquema de fons dels evangelis és, aleshores, que hi ha un moment de claredat i de comprensió que es dona després de la mort de Jesús, és a dir quan la narració evangèlica s’acaba. Els relats evangèlics, tal com sonen, són una visió només «provisional» de la realitat de Jesús, que no va ser copsada fins després de la seva mort i resurrecció.

Això els evangelis sinòptics ho expressen sobretot mitjançant les ordres de silenci de Jesús. De fet intenten il·luminar un doble nivell d’intel·lecció: el que tenia la gent i el que Jesús donava a conèixer als deixebles quan es reunien a casa al vespre (Mc). Però l’Evangeli segons Joan encara ho fa més radical perquè ens diu que la comprensió vindrà amb la figura del Paràclit. Només aleshores se’ns evocarà el record del que Jesús va fer i va dir i se’ns obrirà el sentit del que va fer i del que va dir. La qual cosa vol dir que la interpretació de la vida de Jesús és un do al qual no tenim accés autònomament. Només si ens és donat des del cel (Jn 1,17b; 14,26; 16,13 cf. 6,65).

Tanmateix, això vol dir quelcom més. Aquesta visió de la vida de Jesús, que es fa palesa amb la llum del Paràclit, ja ha estat desplegada al llarg de l’evangeli en una sèrie de notes i comentaris que formen part de la narració. És a dir, que la narració va més enllà dels fets..., carrega els fets amb una significació que no tenien en el moment que evoca la narració. Hi ha una llum que correspon arreu i que, en canvi, està projectada sobre les escenes i sobre les paraules de Jesús (p.ex. 2,22; 7,39; 8,28; 12,32-33). Aquí l’esquema del secret arriba a les seves últimes conseqüències. La vida de Jesús, en la presentació joànica, és més que les escenes que es narren i que les paraules que es pronuncien. La vida de Jesús va més enllà del que es narra i del que es diu. Aquesta vida de Jesús és la que ha estat revelada en la Pasqua i és la que tenim en l’Evangeli segons Joan.<sup>17</sup>

La complexitat d’aquest esquema hermenèutic i el seu impacte en la utilització dels textos evangèlics per a reconstruir la vida de Jesús resulta clar. Els resultats d’un apropament que vulgui refer les escenes de la seva vida han de ser summament modestos. No podem pas aspirar a massa claredat, perquè els textos no ho permeten. No es tracta de dubtar del que diuen. Es tracta de poder

16. H. CONZELMANN, «Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Überlieferung», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 277-296. 295.

17. J. O. TUÑÍ, *Jesús y el Evangelio en la comunidad juánica*, Salamanca 1987, sobretot 94-100.

mesurar el que diuen com a narració de fets esdevinguts i de paraules pronunciades. No és que els exegetes dels mètodes històrico-crítics posem dubtes en tots els textos. Són els textos que volen anar més enllà del que narren. Això no és fruit d'un tarannà desmesuradament crític, com volen alguns historiadors actuals. És simplement i senzilla el tenir en compte que els evangelis volen anar molt més enllà del que narren i del que descriuen. Això no es pot oblidar mai, si volen interpretar el seu missatge salvífic. Però tampoc si volem refer els episodis de la vida de Jesús.

#### 4. CLOENDA: ELS EVANGELIS I LA HISTÒRIA DE JESÚS

Si hagués tingut temps, hauria entrat en altres aspectes de la recerca del Jesús històric. Per exemple, tinc la convicció que el tema del Jesús històric juga un paper molt diferent en la tradició de la *sola fide* i la *sola scriptura* que no pas en la tradició dels *preambula fidei* i de la *praeparatio fidei*. En qualsevol cas, la meua exposició s'ha centrat en una valoració dels evangelis des del punt de vista de la seva naturalesa: el gènere literari dels evangelis, ¿resisteix aquest gènere literari la pregunta per la historicitat dels esdeveniments que narra i de les paraules que reproduceix? ¿Ho fa sense més ni més o condiciona la resposta a aquesta pregunta?

Fa uns anys, en un article sobre la historicitat de l'Evangelí segons Joan vaig arribar a la conclusió que la categoria d'història, aplicada als evangelis (certament a l'Evangelí segons Joan), és molt problemàtica. Penso que aquesta afirmació continua essent vàlida. Aleshores vaig parlar de la història evangèlica com d'una història dogmàtica.<sup>18</sup> El rerefons de la meua afirmació era el model dels quatre sentits de l'escriptura de l'època medieval, que havia estat explicitat per H. De Lubac en la seva magna obra *Exègèse Médiévale*. Continuo pensant que la categoria d'història és molt solemne i molt pretensiosa (H. De Lubac qualifica la història moderna d'ídol).<sup>19</sup> Crec que seria millor no aplicar-la als evangelis. Els evangelis són obres que presenten una quàdruple tradició sobre els fets i l'ensenyament de la vida de Jesús. L'Església no va voler acceptar el Diatèssaron de Tacià en el segle II. No ha canonitzat mai la vida de Jesús. S'ha limitat a fer referència a unes escenes, a uns fets, a unes paraules. Però no ha tingut la pretensió d'oferir una vida de Jesús.

18. J. O. TUÑÍ, «El cuarto evangelio y la cuestión histórica», *Estudios Eclesiásticos* 50 (1975) 55-76.

19. «Els nostres avantpassats no tenien ni idea, gràcies a Déu, d'aquesta "història absolutada" que és un dels ídols més gruixuts que hem inventat en el nostre segle», *Exègèse Médiévale*, vol. II, Paris 1959, 470.

La categoria de «Jesús històric» és una categoria vàlida i sens dubte una categoria legítima. Però la recuperació de la vida de Jesús que tenim en els evangelis no vol ser en cap sentit una recuperació del «Jesús històric». Vol ser una recuperació de la vida de Jesús, el Senyor. És a dir la recuperació es dona des de la fe i per a explicitar l'abast de la fe. Perquè Jesús és el Senyor, no solament després de la seva resurrecció (Rom 1,3-4), sinó en la seva vida terrenal (Mt-Lc) i des de sempre (Jn). La vida de Jesús és part de l'objecte del creure.

Vull acabar amb una consideració en aquest sentit. La vida terrenal de Jesús és també part de l'objecte del πιστευειν. Perquè, en la tradició cristiana, la *fides quae creditur* és (del punt de vista històric) anterior a la *fides qua creditur*.<sup>20</sup> En aquest sentit la vida de Jesús subratlla el *prae* de Jesús sobre els creients, és el *prae* de Jesús sobre l'Església.<sup>21</sup> Per això la categoria de seguiment és tan suggerent: es tracta d'una categoria pre-ecclesial. I, com a tal, és una categoria fonamental per a mantenir el tremp de Jesús i la força renovadora de la seva crida a acollir el Regne. Però no el subratlla al marge del Jesús present. El tema del Jesús històric és el tema de la identitat entre el Jesús exal·tat i del Jesús terrenal. Una identitat que és objecte de confessió. Presentar això com a dada històrica resulta una tasca molt complicada per als exegetes. Sobretot perquè es queda molt curta respecte de la seva tasca fonamental.

La qüestió del Jesús històric, plantejada des dels evangelis i mitjançant els evangelis, és per tant una qüestió summament rellevant. I és una qüestió summament significativa. Però a l'ensem és una qüestió plenament teològica. I sense el seu tremp teològic és una qüestió mancada. Per això, reprenent el títol d'aquesta contribució, penso que podem dir que la qüestió del Jesús històric serà sempre una qüestió teològicament interessada.

Josep Oriol TUÑÍ

Palau, 3

E – 08002 BARCELONA

E-mail: jotunyi@teologia-catalunya.cat

---

20. B. LUMBRERAS ARTIGAS, «Creyendo». *El camino del creer en el Evangelio de Juan*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2006.

21. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, II, 31-68, sobretot pp. 66-67. F. HAHN, «Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus», en K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus*, (Quaestiones Disputatae 63), Freiburg u.a. 1974, 11-77, sobretot 67-73.

## Summary

This paper sets out to claim that the diachronic study of the Gospels is relevant to the quest of the Historical Jesus as evidenced by the following three considerations: 1) the date when the Gospels first came to light, around 70 A.D.: therefore they were born of the faith and they are tailored to the faith; 2) their role in instructing and exhorting the communities they were addressed to; 3) the very essence of the Gospels as expressed by means of what we call the Messianic Secret. These traits illustrate the fact that the idea we have of Jesus exists in order to highlight the inherent meaning of faith. In that sense, they show that the underlying interest for Jesus is clearly confessional. From this we can conclude that the quest for the Historical Jesus made possible by the Gospels is also theologically motivated.