

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES SOBRE EL JESÚS DE LA HISTÒRIA

A PROPÒSIT DE L'OBRA DE LLUÍS BUSQUETS SOBRE JESÚS

Enric CORTÈS

Quan un fidel tenia els seus dubtes de fe i preguntava als representants oficials de l'Església del nacionalcatolicisme, la resposta solia ser la reafirmació de la veritat teològica amb l'afegitó: «L'Església ja té doctors!» Una invitació de certa contundència a no preocupar-se més de la qüestió. Lluís Busquets i Grabulosa ha volgut fer camí precisament en direcció contrària al vell consell i per autopista..., fent un llibre voluminós de quasi cinc-centes pàgines: ha volgut endinsar-se en l'espessa selva dels problemes del Jesús de la història per explicar-los al gran públic.¹ El gest és d'agrair. Primer, perquè així es fa palès que tenim un altre company en la ruta del clarobscur de la fe, sempre ple de sorpreses i d'interrogants. Segon, perquè és un nou testimoni públic de l'interès de la teologia en aquest nostre món que quasi sempre en passa. Tercer, perquè és bell el testimoniatge sobre Déu que dona la seva confessió. Bonic i entranyable el seu credo personal, que de cap manera no exclou la confessió comunitària oficial lògicament d'abast (cf. pp. 15-16, 465-469). Molt ben fet també el resum dels entrellats dels primers concilis sobre les diverses maneres de proposar la fe en la divinitat i humanitat de Jesús, amb els seus estira-i-arrotonsa enmig de les ingerències polítiques de l'imperi bizantí i les diverses maquinacions, no sempre exemplars, dels dirigents de l'Església tant a Orient com a Occident (cf. pp. 266-276).

El llibre s'organitza seguint l'esquema de les cinc preguntes proposat pel periodisme americà: «what, where, when, why, who» (p. 19); aquest ordenament fa que les mateixes qüestions apareguin reiterades diverses vegades. Però això no té gaire importància; el llibre es llegeix bé i és ben escrit.

1. Lluís BUSQUETS I GRABULOSA, *Última notícia de Jesús el Natzarè*. Holograma del Messies ahir i avui. Proa: Barcelona 2006, 497 pp.

1. *Context polític-social*

Sens dubte, essencial a tota investigació sobre Jesús com a personatge històric és la descripció del seu ambient. Aquí l'autor s'ha deixat portar per una considerable llista d'autors moderns i també contemporanis partidaris de col·locar la vida i predicació de Jesús en un ambient social de violència zelota. Seguint sobretot J.D. Crossan, creu que la gent contemporània de Jesús vivia en un estat d'insurrecció (pp. 86-89). En la pàgina 80 trobem el títol «Situació de violència insurgent». Però és molt pobre el bagatge que pot aportar de violència sociopolítica els dies de la vida pública de Jesús, tot i fer-ne una llista de dues pàgines (pp. 87-88). Només resta un esdeveniment que no sabem si és significatiu, el de Lc 13,1ss; menciona la mort a mans de Pilat d'uns galileus: «explicaren a Jesús el cas d'uns galileus, com Pilat havia barrejat la sang d'ells amb la dels sacrificis que oferien». Busquets el posa com a esdevingut l'any 26-30...; en realitat no sabem ni quan ni què passà realment; l'historiador Flavi Josep no en parla. Si només tenim en compte, doncs, els esdeveniments durant la vida de Jesús —com sembla lògic de fer—, no es pot parlar de «situació de violència insurgent». Crec que sobre el tema s'ha d'afirmar: primer, la insurrecció no estava pas en la intenció dels capdavanters del poble, almenys no en els moments cabdals que coneixem. Ho demostren els dos exemples —el conflicte de l'estàtua de Calígula i el dels estendards de Pilat— que citarem a continuació extrets de Filó d'Alexandria —almenys un d'ells present també en les obres de Flavi Josep. Segon, els zelotes com a tals —és a dir com a partit polític amb activitat pública— es fan sentir solament als inicis de la gran rebel·lió del 62-70 dC: és sobretot de l'any 44² endavant que té lloc de mica en mica una oposició violenta contra Roma; aquesta és deguda a l'avarícia i poc seny dels governadors/procuradors que s'aniran succeint a partir de l'any 44 i en part també als disbarats en el camp de l'economia del rei Agripa I, la reunificació administrativa que esdevé desestabilitzadora i que es fa precisament per culpa d'ell...; tot això empobreix encara més la gent necessitada, i rebla el clau de la misèria. De fet, així ho creu també un dels autors citats per Busquets, R. Penna: «els zelotes, en canvi, apareixen en escena solament més tard (a l'inici de la guerra jueva: Bell II, 444; IV, 160-161...)» (*L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna 2006, p. 22). La manera que té de citar-lo l'autor sorprèn doblement: primer, Penna en la seva obra no «analitza» —com diu Busquets a la p. 88, n. 82— tots els documents que la història ens dóna de l'època de Jesús, no n'analitza cap, simplement en tradueix molts a l'italià; i segon, la manera i el lloc en què l'autor menciona Penna fan pensar al lector que aquest s'arrenglera en la mateixa fila de l'autor, i res més lluny d'això, com acabem de veure.

2. Cf. R., AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, pp. 25-26; J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. V. III: *Compañeros y competidores*, Estella: Verbo Divino, 2001, v. III, pp. 577-580.

a) *L'estàtua de Calígula*

Calígula (37-41 dC), irritat contra els jueus de Yabne, va voler introduir la seva estàtua al temple de Jerusalem perquè hom li retés culte. Dóna les ordres pertinents a Petroni, esdevingut governador de la província de Síria a partir de l'any 39. Els jueus, evidentment, s'hi oposen. Filó d'Alexandria ens explica que el rei Agripa, amic de l'emperador, va voler-lo dissuadir per una carta el contingut de la qual ens transmet en l'obra *Legatio ad Caium*, 290-293: mai ningú no ha introduït al temple «estàtua divina o una estàtua de fusta o qualsevol cosa esculpida». Petroni fa venir a Síria les autoritats jueves, sacerdots i capdavanters, i amb una actitud intransigent però alhora del tot pacífica i plena de sentiment pel temple, que no volen de cap manera veure profanat, demanen que els matin, si de cas, o amenacen de suïcidar-se; s'hi ha unit una gran corrua de gent, vinguts de la ciutat de Jerusalem, d'altres ciutats, pobles i cases: «Vet aquí que estem desarmats [diuen a Petroni] [...]. Els òrgans del cos que la natura ha donat a cada home per a defensar-se, els braços, els hem col·locat on no poden fer res, tot presentant els nostres cossos perquè fàcilment ens puguin colpir els qui vulguin matar-nos. T'hem portat dones, infants i descendència i ens hem prostrat davant de Gaius [Calígula] en fer-ho davant teu perquè tu i ell pugueu salvar-nos a tots de la ruïna o massacrar-nos totalment [...]. Però si no et podem convèncer, ens lliurarem nosaltres mateixos a la massacre per tal de no veure, vius, un mal pitjor que la mort [...]. Amb alegria posem la nostra gorja a la teva disposició [...]. Quina necessitat tenim d'un exèrcit? Nosaltres mateixos [...] portarem les nostres dones a l'altar, serem sacrificadors de germans portant-hi germans i germanes [...], després barrejarem la nostra sang a la seva degollant-nos nosaltres mateixos per coronar-ho» (Legat 229-235). L'amenaça és de suïcidi, de cap manera de rebel·lió.

b) *Els estendards anicònics de Pilat*

El segon exemple, el dels estendards anicònics de Pilat (26-36 dC), és més proper encara als últims anys de la vida de Jesús i ens portarà a la mateixa conclusió: Pilat vol dedicar els escuts o estendards anicònics al palau reial de Jerusalem (Legat 299). Només porten els noms de l'autor de la dedicatòria i el de l'homenatjat. «Però quan la multitud se n'assabenta —el fet s'escampa aviat pertot arreu— la gent va prendre com a portaveus els quatre fills del rei [Herodes el Gran] [...], i tots els altres descendents, així com els notables de la seva cort; demanaven de fer marxa enrere respecte a la mesura subversiva dels escuts i de renunciar a modificar els usos ancestrals que durant tots els segles passats tant reis com emperadors havien mantingut intactes. I donat que ell s'hi refusà amb duresa [...], ells cridaren: “No provoquis cap revolta, no provoquis la guerra, no defacis la pau [...] No prenguis com a pretext per a ultratjar el nostre

poble, Tiberi. Ell no vol suprimir pas cap dels nostres costums. Si tu dius que sí, ens has de mostrar una ordre, una carta o una cosa del gènere perquè deixem d'importunar-te i, després d'escollir els nostres enviats, puguem fer una petició al nostre amo [Tiberi]» (Legat 300-301). Pilat no va cedir, així que, finalment, els jueus envien una carta a Tiberi, que, molt enfadat, segons diu Filó, mana de fer dedicar els estendards o escuts al temple d'August o *Sebasteion* de Cesarea Marítima i, per tant, enretirar-los de Jerusalem. Així acaba una de les lluites més aferrissades de Pilat contra els jueus. Els jueus no amenacen amb una rebel·lió si no són escoltats; afirmen simplement la intenció d'enviar una petició a l'emperador. En un relat paral·lel (potser es tracta del mateix fet), Flavi Josep (Bell II, 169-174; Ant XVIII, 55-59) explica com els jueus a Cesarea Marítima prefereixen morir abans d'acceptar que Pilat introdueixi a Jerusalem imatges de l'emperador adherides als estendards. Allí també la manifestació, tot i que dura sis dies, és totalment pacífica.

No es pot descriure, doncs, l'ambient habitual de la vida de Jesús dient que és d'«insurrecció». «Sub Tiberio quies» («sota Tiberi, tranquil·litat»), dirà l'historiador Tàcit parlant de la terra dels jueus; per cert, l'historiador no sembla tenir gaires simpaties per Tiberi, no és gens amant de fer-li lloances. Aquest emperador regnà del 14 al 37 dC. Inclouen, doncs, els anys de la predicació de Jesús. De fet, ja el 9 dC s'havia entronitzat com a deessa de la pau a Roma amb la dedicació de l'*Ara pacis*. Ho canta Ovidi... El més assenyat, doncs, és acceptar el que diu Tàcit de l'imperi de Tiberi a províncies (cf. *Ann.*, 1,2.3.4.9; 4,1): s'hi havia estès la *pax romana*, encara que aquesta estigués fundada sobre la més flagrant de les injustícies. Aquesta *pax* era imperialista i colonialista, és clar, i, per tant, podia ser viscuda com a opressió de la qual hom s'havia d'alliberar; Ciceró, citant Carnèades, un ambaixador dels atenencs a Roma, dirà: «els romans [...] si volguessin ser justos i restituir allò que no els pertany haurien de tornar a les cabanes i viure en la més negra de les misèries» (*De re publica*, III, 8,12).³ Però ni el poble en general ni els seus dirigents no tenien pas ganes d'entrar en lluita per una independència els benifets de la qual eren més que dubtosos en els dies de la predicació de Jesús. Ho mostren, entre altres, els textos citats de Filó.

Fem també alguna puntualització sobre l'ambient religiós presentat per l'autor. La descripció dels fariseus, saduceus i escribes és molt pobra; la d'aquests últims, a més, s'ha de qualificar de massa atrevida o optimista. En efecte, l'autor posa «la formació en la Torà a càrrec dels escribes» (pp. 70-71), que eren, es diu, «una mena d'homes alfabetitzats, amatents a escriure, entre els quals tot un grup de juristes-teòlegs especialitzats en la interpretació de la Llei». No sé per què s'ha de posar en mans dels escribes la formació en la Torà. Ser escriba era un ofici que trobem en molt diverses capes de la societat contemporània de Jesús. Eren copistes entrenats dels textos de la Torà, redactaven actes..., escri-

3. Text citat per R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*. Bologna: EDB 2006, p. 103.

vien cartes, contractes matrimonials o de tota mena..., *tefil·lin*, *mezuzot*, actes de divorci, etc.; redactaven informes o estats de comptes, de privats a privats o d'una ciutat/poble a la capital —i a la inversa—, des dels llocs on es gestionaven els afers de l'economia i de la política... Eren en gran part el que avui en diem secretaris, els encarregats d'adreçar un document/queixa, del poble a palau, de la ciutat a la capital, etc. Sens dubte que hi ha hagut escribes cèlebres que sabien molt: per exemple, en trobem al servei de reis i de rics mercaders, l'Antic Testament en dóna testimoni (2Re 12,11-13; 22,3; 2Cr 26,11; la BCI tradueix per «canceller»); també en trobem com a traductors de la Torà al grec o com a autors de llibres sapiencials (Ben Sira). El sacerdoti de Jerusalem en temps de Jesús necessitava evidentment gent lletrada, és a dir gent que sabés escriure, i aquests eren els escribes (cf. 1Cr 24,6; 2Cr 34,13). La quasi-totalitat de la gent que *coneixia la Torà i les seves interpretacions* —d'escola o que simplement coneixia i practicava les *halakot* tradicionals—, fariseus i saduceus inclosos, no sabia pas escriure. Però miri's per on es vulgui, no es veu cap motiu especial per a dir que ells precisament, els escribes (o *sofrim*) de l'època de Jesús, formaven la gent en la Torà. Amb això no volem pas dir que no tinguessin sobre això i allò *halakà* pròpia. La *Mixnà* —escrita ben posteriorment (ss. II-III dC)— hi al·ludeix diverses vegades. Però no hi apareixen pas com un cos que tingui un cert tarannà o doctrina determinada...; allò que dóna la *Mixnà* com a *halakà* sortida dels escribes (*sofrim*) no pot de cap manera imaginar-se que fos material apte per a la formació religiosa del poble —*ni de la seva fe ni de la seva ortopraxi*. No es pot dir, doncs, que ensenyaven el poble, cosa que no nega, més aviat implica, que formessin a vegades també part del grup dels fariseus o saduceus —o així els veuen els evangelistes bastant més tard—; aquests sí que tenien doctrina pròpia, que era transmesa al poble quan aquest volia escoltar-los.

2. Resurrecció

M'he entretingut una mica amb els escribes perquè l'autor en té un concepte elevadíssim; idea que els textos del Nou Testament i de la literatura jueva de l'època no semblen compartir. És molt atrevit, i es fa sense cap mena d'aval, afirmar: l'escriba «que en la setena o vuitena dècades del segle I dC se li acudí proclamar per escrit que Déu havia ressuscitat Jesús d'entre els morts, va ser profundament creatiu, dialècticament lúcida i sorprenentment original» (p. 247). És com dir que del primer anunci de la resurrecció se n'encarregà un copista o, millor (?), un secretari del grup... En aquell món *patriarcal* i *masclista* hauria tingut la mateixa autoritat de les dones, o poc més que elles. Els relats de la resurrecció costen de digerir —si no és amb fe—..., però em temo que aquestes explicacions de l'autor els fan absolutament indigestos, fins i tot per al creient!

L'autor explica dues versions diverses de l'origen dels relats del sepulcre buit: la fe en la resurrecció és recordada als pelegrins de la comunitat de

Jerusalem quan arriben al sepulcre de Jesús per fer-hi un acte religiós (p. 245, n. 40; compareu-ho amb el que s'afirma a la p. 237, n. 26): «és una llegenda cultural etiològica que reflecteix el costum de la comunitat jerosolimitana de pelegrinar vers el sepulcre de Jesús». Per a d'altres, diu, el relat del sepulcre buit és una simple forma literària per a anunciar la creença en la resurrecció. Però és clar que l'afirmació s'hauria d'aprofundir. Hi ha hagut massa estudis sobre el tema. Hem de reconèixer que el sentit, encara que en l'obra no s'especifiqui, potser perquè s'hi expressa el que pensen «d'altres», és: el relat del sepulcre buit indica una forma literària d'expressar la fe en la resurrecció, perquè si està buit vol dir que no hi ha el cos i que, per tant, ha ressuscitat. Correcte. Només que aquesta comprensió del relat pressuposa *una* de les formes de l'antropologia jueva de l'època. Hi ha també una altra antropologia *jueva* —considerablement estesa— de tipus dicotòmic: l'ànima es pot separar del cos, i pot ressuscitar perfectament quedant-se aquest aquí a la terra..., i romanent l'ànima per un temps o fins a la fi del món en unes coves, segons són descrites, per exemple, en 1Hen 10,3-4; 22,8-13, Jub 23,30-31, *Testament d'Aser* 6,5-6, etc. Els estudis de literatura intertestamentària —que convergeixen en aquesta línia d'investigació— no sols són abundants sinó també convincents per a molts investigadors, encara que no siguin citats en l'obra de l'autor. Donem només alguns noms importants en aquest camp no citats ni en la bibliografia: George W.E. Jr. Nickelsburg, G. Stemmerger, H.C.I.C. Cavallin, A. Rodríguez Carmona, etc. Segons aquesta línia d'investigació moderna, està suficientment provat que l'antropologia del judaisme dels segles III-II aC al II dC —amb comptades excepcions que, p. ex., es poden trobar en els estrats saduceus, negadors de la resurrecció— era del tot diversa del que veiem en el Primer Testament. Segur que molts jueus de l'època de Jesús podien perfectament imaginar una resurrecció sense cos, sols de l'ànima. Hi ha massa literatura de l'època que ho afirma... No podem, doncs, pensar que el relat del sepulcre buit fos apologetic... És tan poc apologetic que el *kerigma* —anterior a Pau, cf. 1Co 15,3-8— no conté en la seva llarga llista les aparicions a les dones ni cap tipus d'afirmació sobre el sepulcre buit. En fi, que per a imaginar la resurrecció molts no tenien pas necessitat de pensar en un sepulcre buit. Ara bé, aquesta manera de raonar que és coneguda avui entre els investigadors, per res no apareix en l'obra que comentem, ni com a hipòtesi. Tampoc no s'explica per què en els relats de resurrecció es parla del «primer dia de la setmana» (Mc 16,2; Mt 28,1; Lc 24,1; Jn 20,1) quan el tradicional, per a parlar de resurrecció, era «al tercer dia» —així ho tenim abundantment en el Targum, per citar sols un estrat de la literatura jueva.⁴ Així, doncs, no cal concloure tan ràpidament com fa l'autor, citant Lüdemann: «l'esdeveniment de la resurrecció és històricament improbable» (p. 245).

4. Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección*, Granada 1978, pp. 149-153 i 168-169.

3. Eucaristia

L'Eucaristia per a l'autor, que segueix sobretot J.D. Crossan, no té fonament, ja que els textos dels evangelis que la narren «ni tan sols procedeixen del Jesús històric». No queda gens clar, però, per què, doncs, a la pàgina 297, nota 129, se citen uns mots de Betz —però quin Betz, quina obra i en quines pàgines?, ja que ni tan sols és mencionat en la bibliografia—: «les narracions de Pau i Lc apareixen, doncs, com lleugeres refoses d'una fórmula comuna que s'hauria de localitzar probablement a Antioquia i que remet a la Jerusalem dels anys 40, aproximant-se molt a la mateixa època de Jesús i al darrer sopar». Si tenim en compte que precisament els relats de Pau/Lluc presenten clarament la institucionalització i alhora són —certament en el cas de Pau— els testimonis d'una tradició més antiga que els seus mots i «que remet finalment a la Jerusalem dels anys 40...», el lector queda un xic perplex. L'autor repeteix una vegada i una altra que la «tradició paulinolucana és tardana» (p. 306, n. 142; cf. pp. 50-51). «Tardana», és clar, respecte al costum primitiu del *com-partir* a casa o a les esglésies el pa/vi que *més tard* s'ha sacralitzat, segons l'autor. Però el text de Pau explicita que hi havia abans d'escriure la carta als Corintis —i hi ha encara quan fa Primera Corintis 11, escrit l'any 50 dC més o menys— un memorial del cos i sang lliurats «per a vosaltres (o molts)» que començava immediatament abans d'un àpat i que acabava amb aquest: se celebrava abans i després de l'àpat. L'autor, seguint Crossan, vol trobar una tradició anterior a l'explicada per Pau en Primera Corintis 11, una altra que la precedeixi..., però de la qual crec que no tenim petges suficients, per més que Crossan addueixi el testimoniatge de la *Didakhé* 9 i 10. En la hipòtesi de l'autor s'explica de forma confusa com es passa de l'àpat comú a la sacralització:

I fins i tot caldrà examinar com és que, històricament, el pa sagrat que es partien els cristians en les reunions o esglésies per endur-se'l a casa —i per això era sagrat i no «profà», provinent d'una donació—, ja fos per superar diferències socials o per evitar disbauxes irrespectuoses, ja fos pel que fos, va caldre con/sagrar-lo i menjar-se'l ordenadament a les reunions en memòria del Crucificat (p. 229).

Confesso que no he sabut veure precisament *això*: com es passa del pa sagrat —que hom s'enduu a casa— a l'eucaristia. Malgrat la promesa del «caldrà examinar», no se'ns diu per què se l'havien d'emportar a casa. Perquè era sagrat? De fet, la sacralitat només podia romandre en les paraules de la benedicció o lloança a Déu creador del pa i de la vinya pronunciades sempre en l'àpat comú, i prou. Dins el judaisme —i per a l'autor els textos de la institució són obra de la tradició hel·lenística jueva! (pp. 50-51)— em sembla inconcebible un mos endut a casa perquè és sagrat. D'altra banda, en les paraules citades hom podria interpretar que la sacralitat prové de la «donació»... No es diu de qui, però sembla que deu ser del germà que *com-parteix*. No deu ser pas la donació de

Crist o el record d'aquesta en l'últim sopar, perquè aleshores estaríem parlant, vulgues no vulgues, de la institució eucarística... Passem a un altre punt, l'origen de la *con/sagració i menja ordenada a les reunions en memòria del Crucificat*. Si fou, com diu l'autor, «per superar diferències socials o per evitar disbauxes irrespectuoses», vol dir que s'està explicant la història a l'*inrevés* de com es fa en Primera Corintis 11, on precisament se'ns diu que, degut a això, es permet de deixar de celebrar o menjar l'àpat comú! La diferència entre una versió i l'altra és que per a la de l'autor no tenim cap carta. Dit altrament: l'autor no explica com és que Pau pot prescindir tan fàcilment d'aquesta tradició suposadament *tan antiga* de l'àpat «comú» pres en comunió de taula: «perquè en el moment de l'àpat cadascú menja el sopar que ha portat, i mentre els uns passen gana els altres beuen massa. Que no teniu les vostres cases, si voleu menjar i beure?... Si algú té gana, que mengi a casa seva, no fos cas que les vostres reunions es convertissin en motiu de condemna» (1Co 11,21ss).

L'autor s'adona del context pasqual del sopar d'amistat de Jesús amb els seus deixebles en els textos sinòptics abans de morir. L'exegesi moderna, amb raó, no es pren al peu de la lletra la cronologia del sopar: «el primer dia dels àzims quan se sacrificava l'anyell pasqual...» (Mc 14,12 i par.). Simplement creu, per moltes raons, que es tracta de l'entorn pasqual, abans de la Pasqua.... D'altra banda, Pau mateix, en parlar de l'eucaristia als corintis, no es pot estar d'introduir el tema de la Pasqua per fer-hi teologia. Així, doncs, encara que des del punt de vista de la història es tracti simplement de vigílies, *en plural*, és lògic que l'autor ens vulgui explicar la data precisa de la Pasqua. Aquí, amb tot, es crea també confusió, innecessària, en la ment del lector. L'autor remarca la diferència entre la festa de Pasqua i la dels Àzims; ara bé, aquesta diferència (tot i que és important per a entendre els textos del Primer Testament) és inexistente *de facto* en l'època que es vol il·luminar, la del segle I dC. Dir que «per a la majoria d'experts [la festa de Pasqua] queia el 14 de Nissan»⁵ és parlar o bé de Nm 9,10-12 —i dels problemes de la distinció de la festa de Pasqua i de la festa dels Àzims *en el Primer Testament*— o, si es parla de l'època del Nou Testament, vol dir que no es té en compte el calendari jueu sinó el nostre. Es parla de calendari jueu amb els esquemes cronològics del calendari nostre occidental. Però en això hem d'excusar l'autor: ho fan d'altres, també, i ell simplement se n'ha servit. Hom sovint parla del 14 de Nissan com a festa *relativa* perquè és el dia de la preparació de la Pasqua... Sortosament el text d'E.P. Sanders, que Busquets cita a continuació (p. 402), aclareix la cosa: «els pelegrins esperaven vora una setmana a prop del Temple [...] a primeres hores de la tarda del 14, un membre de cada grup portava un anyell al Temple. Allí era sacrificat [...] El propietari se l'emportava i el rostia

5. Els *quartodecimans* no tenen res a veure amb el tema. Els escrits judeocristians que celebren la *vigília de la pasqua* la nit de vetlla del 14 de Nissan —no és la del *seder*— són del s. II (cf., sobre el tema, Meliton de Sardes i R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*. Rome: IBP 1963, pp. 291-298; J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, Leiden: E.J. Brill ²1961, pp. 155-163.

sencer. *Aquella nit era el sopar pasqual. Atès que el dia jueu comença a la vesprada, el sopar se celebrava el 15, el primer dia dels Àzims. L'any en què Jesús va morir, els anyells van ser sacrificats el 14, dijous, i el sopar va ser aquella nit, segons el còmput jueu del dia següent, divendres».*⁶ Es pot discutir si era o no dijous, però no que el 15 era Pasqua.

Per tant, Sanders identifica amb raó l'inici de la «Pasqua» (que a Israel dura una setmana) amb *el primer dia dels Àzims*, perquè aquesta segona expressió en l'època de Jesús indicava també l'inici de la Pasqua. Tota una altra història, que no toca, és la significació, natura i calendari de la «Pasqua» i de la «Festa dels Àzims» segles abans de Crist, en el Primer Testament. Aquesta puntualització em sembla, des del punt de vista del mètode, important, ja que no cal crear confusions innecessàries en la ment del lector.⁷

Parlant d'altres sacrificis al Temple, l'autor també es confon. Per exemple, quan diu que «n'hi havia d'incruents, com el sacrifici d'encens, denominat *Tamid*» (p. 71). L'expressió hebrea *Tamid* és un abreuïment de '*olat tamid*, que vol dir precisament *holocaust diari*. *Tamid* és el sacrifici cruent d'un corder cada dia (matí i cap al tard) per degollament i cremació. El sacrifici d'encens tenia lloc després del de l'holocaust, com ensenya la Mixnà en el tractat anomenat precisament *Tamid*, capítol 6. Encara que en parli la Mixnà, que és del segle II dC, l'autor fa bé de conservar el nom (encara que l'entengui malament), perquè si hi ha un tractat que segurament en gran part ja estava escrit en l'època de Jesús és precisament el de *Tamid*...; a més, l'expressió '*olat tamid* ja es troba en el mateix Pentateuc.

En la mateixa línia, a vegades els textos bíblics a què fa al·lusió (com a «prova» o com a simple «evocació», tant és) van per un cantó i la intenció de l'autor, clara pel context, navega per una altra singladura del tot diversa. Així, a les pàgines 246-247 es vol introduir el tema de l'esperança en «la vindicació divina de tots els qui havien patit i mort per la justícia i tots els qui havien sofert a mans de la injustícia» (p. 247). Es comença al·ludint a la mort del just en plena joventut. Arribar a anciana era signe d'haver estat just. Però de vegades no era així: el *Xeol* arrabassava vides en plena juvenesa (cf. Sl 55,16; Is 38,10). Llavors la mort era un escàndol: palesava un cert desordre del món.

«El primer pas del pensament israelita —diu l'autor— va ser que aquest desordre provenia del pecat» (p. 246). I afegeix: «Sodoma i Gomorra (Gn 19,23) o *Tófet* (“cremador”), a la vall de Hinnom o de la Gehenna (Is 66,22-24) van ser destruïts amb foc, com un foc ardent [...]. El que interessa és que el patró literari és el tòpic i antiquíssim del “just perseguit i, finalment premiat i enaltit”...» El lector una mica format es demanarà què hi fa aquí la citació (incompleta del tot) de Sodoma i Gomorra. La destrucció d'aquestes ciutats pel «foc i sofre»

6. El subratllat és meu i he retallat el text per assenyalar sols el punt que ens ocupa.

7. En les pp. 208-210 de l'obra d'A. Puig (*Jesús, un perfil biogràfic*, Barcelona: Proa 42004) hi ha, en canvi, una exposició clara de la qüestió.

no té res a veure amb l'interrogant sobre la injustícia de la mort en joventut, ni tampoc s'hi veu cap petja del tòpic antiquíssim del «just perseguit i, finalment premiat i enaltit». Tampoc no s'hi veu en el text citat d'Is 66,22-24. Aquests mots d'Isaïes acaben amb una confessió esperançada de la destrucció dels dolents: «Quan surtin del temple, veuran els cadàvers dels qui es van revoltar contra mi. El cuc que els devora no morirà ni s'apagarà el foc que els crema. Serà un espectacle repugnant als ulls dels homes.» És la idea de la destrucció eterna —que la sinagoga corregirà a la seva manera—, mots que copiaran els sinòptics, com molt bé diu l'autor a continuació. Però què hi fan aquests mots en el tòpic antiquíssim del «just perseguit i, finalment, premiat i enaltit»? No res. Però, cosa més important, enlloc de la Bíblia no es diu que el *Tófet* («cremador»), a la vall de Hinnom o de la Gehenna (Is 66,22-24) va ser destruït amb foc. El *Tófet* malauradament és un terme molt difícil de traduir i *gens mític*. El coneixem de la cultura fenícia-púnica. Surt en el Primer Testament com a lloc o ídol a Moloc (?), per a qui es cremaven els infants en diverses èpoques dels profetes (cf., p. ex., 2Re 23,10; Jr 7,31-32; Ez 16,20-22; Sl 106,36-38). Té alguna cosa a veure amb l'estri de turment que més tard apareix com a «Falaris»? Potser sí... Sigui com sigui, hem de concloure que *Tófet* es pot lligar amb la vall de la Gehenna (com a la seva ubicació probable a l'oest de Jerusalem), però mai amb les mítiques Sodoma i Gomorra, el significat de les quals en la Bíblia és del tot diferent. Tampoc no es promet en cap profeta del Primer Testament que el *Tófet* serà cremat...; en canvi, es diu en els llibres històrics (2Re 23,10) que el rei Josies el va destruir, literalment, «profanar» (*time'*) juntament amb altres ídols i altars de les divinitats canaanes quan volgué restaurar l'aliança a Jerusalem i a tot l'estat.

Acabem amb el tema dels turments..., i matisem una mica el tema de la creu. L'autor sembla identificar la imatge visible de la creu del Senyor amb l'última lletra de l'*alefat* del paleohebreu, dient que és el signe que apareix en Ez 9,4 i n'imprimeix el dibuix: «[la creu] en forma de tau o T (patibulada), constituïa un símbol d'elecció divina (Ez 9,4)» (p. 136). Però no crec que aquesta grafia de la *taw* es trobi mai en els textos que ens han arribat del paleohebreu. Si de cas, una ix («x») o bé una mena de creu estesa quasi horitzontalment, mai una creu alçada en forma vertical, que és el que l'autor dibuixa. Ja sabem que la BCI tradueix Ez 9,4 per «marca una creu» (al front dels homes), però és més correcte, en tot cas certament més literal, traduir *hitwita taw* per «marca amb una *taw*» o «marca amb un signe (o senyal)», com fan moltes altres versions (Reina Valera, English Standard Version, King James, La Bíblia de las Américas, La Casa de la Bíblia, etc.). És cert que la «x» és també anomenada «creu» en els diccionaris i fa pensar en la crucifixió d'un sant... Però precisament per tots els clars suggeriments *cristians* que té el mot «creu», traduir així Ez 9,4 em sembla abusiu. Ja sabem també que a molts els agrada això de cristianitzar els textos del Primer Testament..., però crec que no és la millor manera d'apropar-s'hi de bell antuvi.

El pensament de l'autor sobre altres temes és fa també difícil de seguir. No sols no és convincent sinó que li manca la lògica del mètode històric-crític. Així, quan vol explicar l'expulsió dels judeocristians de les sinagogues, que ell, seguint el que diu la majoria, col·loca a finals del segle I, no segueix el mètode esmentat. La majoria d'exegetes del Nou Testament afirma l'expulsió basant-se en una lectura atenta (amb mètode històric-crític) de Joan 9 (i paral·lels) i en el testimoniatge de la *birkat ha-minim* (*benedicció dels heretges*); aquesta pregària, *Šemoneh 'ešreh* o *'amidah*, és de l'època de Jesús en el seu text fonamental. El gran sanedrí de Yabne hi demana dos o tres cops al dia l'extermini dels heretges o sectaris. La *birkat ha-minim* és un eufemisme per la *maledicció dels heretges*. Avui, fins els principals entesos jueus (J. Heinemann, H.W. Basser i P.J. Tomson, W. Horbury, J.T. Sanders, etc.) concedeixen ja que aquesta terminologia incloïa almenys els judeocristians. Els canvis litúrgics d'aquesta mena s'entenen molt bé en l'ambient legislatiu de Jabne (o Iàmnia) dels anys noranta sota el patriarca Rabban Gamaliel. Aquest context històric, d'altra banda, ens fa comprendre molt millor Joan 9 i paral·lels. ¿Com es pot, d'una banda, posar en dubte l'existència de la *birkat ha-minim* i afirmar al mateix temps *passim* que a finals del segle I, dels 80-90, els judeocristians foren exclosos de les sinagogues? Amb quina autoritat s'afirma això últim que sigui millor que la de la *birkat ha-minim*? La de Joan 9 (i par.) examinat amb mètode històric-crític? Es podria fer, però l'autor no parla enlloc d'aquesta anàlisi de Joan 9 (i par.; cf. pp. 197-198). Tampoc no es veu aquest mètode quan explica l'ambient i els pronunciaments de l'Acadèmia de Yabne cap als anys 90 dC,⁸ ja que l'autor, en canvi, atribueix a les autoritats de Yabne moltes altres decisions contra els cristians en el període de Iàmnia (que va dels cc. 80-132) que no hi consten de cap manera. Francament crec que tenien altra feina que entretenir-se en les qüestions citades per l'autor a pàgina 198: «una relectura de les dades històriques sobre Jesús i el judeocristianisme en clau clarament denigratòria: Jesús resulta un bastard, fill d'una adúltera. Els seus prodigis i miracles només van ser fruit del seu domini de la bruixeria». Especialment difícil em sembla l'autoinculpació dels de Yabne; l'autor parla com si des de Yabne haguessin vingut a dir que ells eren els autors de la mort de Jesús, que les mateixes autoritats en el passat «[no les romanes!] van ocasionar la seva mort, una condemna més que justificada ja que havia seduït el poble com a blasfem i fetiller». Aquestes coses que afirma de l'època de Yabne o Iàmnia són, si de cas, atribuïbles a llegendes jueves posteriors (o a fets reals) o al mateix Talmud. Sigui com sigui, de cap manera no procedeixen de la legislació de l'Acadèmia de Yabne.

El més greu, doncs, de l'obra de Lluís Busquets em sembla la manca del mètode històric-crític en les descripcions que fa dels textos. A vegades són

8. Els estudis en què sembla recolzar, els únics que cita en tot cas, els de F. Vouga o C. Vidal, no són d'especialistes en la matèria, ni tampoc aquests autors tenen nom reconegut en els estudis del judaisme postbíblic.

pures afirmacions —prou gruixudes— sense cap intent d'entrar —o de donar pistes al lector perquè pugui fer-ho— en els problemes que ofereixen els textos. Un altre exemple colpidor en aquesta línia és el de les cartes del Nou Testament. Ja sé que repeteix per activa i per passiva la conclusió a què arriba, per exemple, respecte a les de Pau: «els escrits de Pau, els primers a existir com a definitius, encara que no ens cansarem de repetir que inicialment fossin simples bitlletons només plens de suggeriments» (p. 213). És inimaginable una anàlisi de la carta als Romans tan rica i treballada (teològicament parlant) que arribi a la conclusió que a l'inici era un simple «bitlletó només ple de suggeriments» (s'entén moralitzants). De què serviria aquesta conclusió per a explicar l'actual carta als Romans? Amb això no vull pas negar que del Jesús de la història a l'afirmació trinitària de les cartes no hi hagi un considerable camí, que s'ha anat fet de mica en mica, però segurament que ja en la primera afirmació de la divinitat de Jesús com a *Kýrios* ressuscitat s'hi conté una sement de l'opció trinitària de les cartes. Però d'aquí no es conclou de cap manera que aquesta opció de les cartes i altres escrits del Nou Testament sigui «sempre interpolació trinitària tardana i indeguda»... Siguí com sigui, l'autor, al final de l'obra, confessa solemnement el Pare, creador, el Fill («dít Fill de Déu i enaltit a la dreta de Déu») i el Sant Esperit (pp. 466-467).

Sens dubte és això el que més sorprèn i el més bonic de l'obra: la fe que arreu s'hi traspuja. No procedeix pas dels textos de l'Esclatúra, ni de la interpretació que n'ha fet l'Església al llarg dels segles, tampoc de la lectura que en fa Lluís Busquets. Crec que la fe l'ha trobada viva enmig de la pròpia comunitat i transmesa a través dels segles. L'ha trobada i l'ha acollida amb amor. Com? No ho sabem. Són els misteris de la fe. Busquets ha travessat una immensa boscúria amb poques clarianes que s'allargassa fins a mitjan segle 1. Un bosc enrevessat i fosc per on pul-lulen tantes transmissions textuals diverses i contradictòries, tota mena d'interpretacions i de falsificacions conscients i inconscients..., una gran boscúria de poques clarianes, vaja. No hi ha passat certament pels camins traçats per la tradició ni per les dreteres reconegudes. No sabem per on ha passat, però ha arribat a la fe. Ens en felicitem: és que l'ha conduït i acompanyat aquella llum que de tant en tant espurneja entre les fulles més altes i impenetrables per a nosaltres, els homes, que, de baix estant, mirem el que passa dalt de tot en les coses de l'Esperit com si dominéssim la situació.

Enric CORTÈS

Cardenal Vives i Tutó, 16

E – 08034 BARCELONA

E-mail: ecortes@hotmail.com

Summary

The author attempts to summarize, in a journalistic way, what has been said about the historical Jesus in contemporary exegesis. Therefore, properly speaking, this is not personal research. The fault is that, in its analysis, the obligatory path of the historical-critical method is often not taken into account for affirming many of the things contained in the book. On the other hand it is worth praising the fact that not only is the work well written but also that it is full of sympathy for Jesus of Nazareth. Moreover, it is the work of a believer.