

A LA RECERCA DEL JESÚS HISTÒRIC

Fou H. S. Reimarus el que a la fi del segle XVIII^e va plantejar d'una manera palesa en la seva obra *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1774-1778), i per primera vegada d'una manera coherent, el problema de la relació entre el que després s'ha anomenat Jesús Històric i Crist de la fe. Fa cinquanta anys (1921) que R. Bultmann, amb la publicació del seu primer llibre, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, va donar un toc decisiu a aquest problema del qual l'exegesi actual encara viu, ja sigui per a seguir-lo o matisar-lo, ja sigui per a rebatre'l o rectificar-lo. Els post-bulmannians (G. Bornkamm, H. Conzellan, E. Käsemann, W. Marxsen, entre els principals), els seguidors de la nova hermenèutica (E. Fuchs, G. Ebeling), els protestants 'ortodoxos' o no radicals (O. Cullmann, W. Pannenberg...), els partidaris de la 'New Quest' (J. M. Robinson, N. Perrin, H. K. McArthur), els renovadors de l'exegesi catòlica (L. Cerfaux, X. Léon-Dufour, B. Rigaux, R. Snackenburch, R. E. Brown, A. Vögtle...) han donat un contribut clau a la qüestió.

Les ratlles que segueixen pretenen mostrar, com en una antologia o mirada panoràmica, la situació tal com es presenta al moment actual, amb les opinions i camins d'investigació envers els quals es dirigeixen els estudis d'aquests darrers anys. Es tracta més d'unes pinzellades que no d'un treball exhaustiu¹.

¹ Aquest article representa la segona part de la ponència llegida a les *V Jornades Catalanes de Teologia*, de tema general «Questions cristològiques». Ponència: *A la recerca del Jesús històric*. Estat actual de la crítica entorn de la figura del Jesús històric (Ciutadella-Menorca, 29-31.XII.1970), i mostra una visió sincrònica de la problemàtica. La primera part, en canvi, era una visió històrico-diacrònica dels cinquanta anys darrers (des de Bultmann, en el seu primer llibre de l'any 1921, fins als nostres dies). Anotem això per ajudar a «situar» el lector, donada la característica oral i complementària d'aquesta part, que la fa d'una contextura diversa a la d'un article «ut sic».

I. ELS EVANGELIS COM A FONTS

1. LA HISTORICITAT DELS EVANGELIS

Els estudis actuals sobre aquest punt han sorgit principalment de la crítica que s'ha dirigit al plantejament clàssic dels arguments donats a la Teologia fonamental o a la Introducció a l'Escriptura. En efecte, la demostració de la historicitat dels evangelis es basava fonamentalment en la seva autenticitat literària. Així, en el capítol corresponent de la *Sacrae Theologiae Summa* I, de la B.A.C., es dóna un exemple típic d'aquest plantejament². L'argumentació és simple: demostrat que els evangelis foren escrits pels autors comunament reconeguts (= genuïtat literària), fàcilment es dedueix que les seves narracions són fidedignes ja que dos d'ells, Mateu i Joan, eren apòstols, i els restants, Marc i Lluc, deixebles immediats de Pere (Mc, 'interpres Petri', segons la tradició) i de Pau (Lc, el 'metge caríssim' de Cl 4, 14).

Les crítiques a aquest plantejament sorgeixen primerament del fet de rebutjar per part de molts crítics l'autenticitat literària del primer i del quart evangelis. És sabut que l'argument més decisiu per a atribuir a l'apòstol Mateu el primer evangeli és el testimoni de Papias, però estudis recents ho posen en qüestió³. La mateixa existència de l'evangeli arameu de l'apòstol Mateu resta a la penombra ja que diversos estudis lingüístics han mostrat que no es tracta d'una traducció sinó d'una veritable elaboració⁴. Referent al quart evangeli, la crítica moderna també dubta de l'assignació directa a l'apòstol estimat, per bé que la seva autoritat hi estigui

² Madrid, 1962^e, lib. II, cap. III: P. M. NICOLAU, *De historicitate Evangeliorum et Actuum Apostolorum*, pp. 208-276; cf. també un article significatiu de L. STEFANIAK, *De Novo Testamento ut christianismi basi historica*, a «Divus Thomas» 61 (1958) 113-130; cf. 115: «Documentum valorem historicum habebit, si probetur: 1) authenticitas; 2) integritas; 3) veracitas».

³ El text de Papias diu així: «*Matthaios men oun ebraïdi dialektó ta logia sunetaksato; hermeneuse d'auta ós en dynatos ekastos*» (fragment a Eusebi HE 3, 39; PG 20: 298-300); cf. B. RIGAU, *Para una historia de Jesús: II, Testimonio del Evangelio de Mateo* (Bilbao, 1969): «Varios estudios han agravado recientemente nuestra desconfianza hacia Papias», p. 19.

⁴ RIGAU, op. cit., p. 19: «Mt. no aparece como una traducción. Tal como está en nuestras ediciones, fue compuesto en griego».

amplament reflectida⁵. Marc i Lluc, finalment, també ofereixen sèries dificultats d'ésser acceptats com a purs transmissors de Pere i de Pau, ja que hi ha en ells molts aspectes redaccionals i les seves fonts no poden limitar-se als dos apòstols⁶.

Existeixen diversos intents per a refer, amb altres coordenades, la historicitat dels evangelis, per bé que tots, pràcticament vénen del camp catòlic.

Enumerem les pistes que aquestes noves aportacions ens mostren. Serà bo, abans, de presentar breument els tres estadis de la tradició de què parlà la Instrucció «*Sancta Mater Ecclesia*» de la Pontifícia Comissió Bíblica (21-4-1964). Diu així: «Interpres ut de firmitate eorum quae in Evangeliiis traduntur, recte statuatur, sollerter ad tria tempora traditionis attendat quibus doctrina et vita Jesu ad nos perveniunt... Christus Dominus... Apostoli... auctores sacri». La Constitució Conciliar «*Dei Verbum*» posteriorment va afrontar el tema d'una manera genèrica afirmant: «Evangelia, quorum historicitate incunctanter affirmat», i enumerant els tres temps ja citats a la Instrucció Bíblica (cf. *Dei Verbum* 18-19).

Poc abans de la Instrucció citada, un article important del P. C. M. Martini, «*Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum*», proposava un nou camí estructurat en cinc etapes: 1) estudi de la situació en l'Església antiga (conservació del text; ús teològic i apologètic; afirmacions explícites; refús dels apòcrifs); 2) labor redaccional que s'hi dona (peculiaritat de cada sinòptic; trets comuns de tots tres); 3) investigació de les fonts dels evangelis (ús deliberat de fonts; una de tradició triple (Mt-Mc-Lc), l'altra de tradició doble (Mt-Lc); constatació de substancial uniformitat); 4) matèria evangèlica en el temps de la predicació oral (objecte: kerygma del Baptisme de Joan a la Resurrecció; condicions i mètodes: jerarquica, testimonial i tradicional); 5) matèria evangèlica en la situació històrica de la vida de Jesús (secció longitudinal: inserció ambiental...; secció vertical: totalitat de l'actuació de Jesús, originalitat i tren-

⁵ Cf. J. A. T. ROBINSON, *The New Look on the Fourth Gospel*, a «*Studia Evangelica*» 1 (1959) 338; també el catòlic R. E. BROWN, *The Gospel according to St. John*, I-XI (Nova York, 1966), pp. 285-287.

⁶ Cf. RICAUX, I, *Testimonio del Evangelio de Marcos* (Bilbao, 1967), p. 77; id., *Témoignage de l'Évangile de Luc* (Louvain, 1970).

cament . . .)⁷. X. Léon-Dufour segueix un plantejament més simple: Evangeli quadriforme, l'evangeli com a gènere literari i la tradició evangèlica. Tanmateix, els seus escrits van més adreçats a un plantejament de la història de Jesús⁸.

Recentíssimament Mns. A. Descamps ha escrit unes reflexions sobre aquesta qüestió, *L'Approche des synoptiques comme documents historiques*, en les quals intenta presentar una síntesi a partir de la concepció tradicional (tesi) i la crítica radical (antítesi). Preocupat, sobretot, pels treballs de la Formgeschichte, ofereix dos punts de solució: 1) els materials evangèlics representen un testimoniatge directe segons els testimonis oculars (com a exemple posa les narracions qualificades per M. Dibelius com a 'novellistisch' i en treu la seva validesa); 2) els materials evangèlics, a més, estan en contacte amb els fets, en i per les comunitats (rol indirecte dels testimonis oculars; la vida de Jesús i la vida de l'Església com a «situacions», amb insistència en l'aspecte 'tradicional de l'ensenyament judaic). Per concloure, Descamps afirma la validesa de la hipòtesi de la Formgeschichte quant als seus estudis literaris i la possibilitat d'una revalorització del testimoniatge històric de les perícopes⁹.

Per a acabar aquest punt, cal notar que sobre aquesta qüestió les aportacions més notables provenen del camp catòlic. Com ja veurem en els punts següents, la problemàtica protestant se situa en un altre punt de vista, d'aquí que la nostra qüestió concreta no es vegi afrontada.

2. CRONOLOGIA DELS EVANGELIS I COMPOSICIÓ

Modernament la teoria de les dues fonts, més o menys modificada, és admesa per la quasi totalitat de la crítica. Per tal d'explicar la tradició triple (Mt-Mc-Lc) principalment narrativa, i la tradició doble (Mt-Lc) substancialment doctrinal, s'assigna a la pri-

⁷ «Verbum Domini» 41 (1963) 3-10; posteriorment l'A. ha inclòs aquesta presentació a *Il Messaggio della Salvezza*, IV (Torí, 1967); també *I Vangeli: Storia o Leggenda?* (Roma, 1968).

⁸ *Los Evangelios y la Historia de Jesús* (Barcelona, 1967²), p. 29: «tres etapas correspondientes a las fases sucesivas en que pueden examinarse los escritos evangélicos»; idem, en *Introducción a la Biblia II* (Barcelona, 1966²), pp. 150-315.

⁹ «Ephemerides theologicae Lovanienses» 46 (1970) 5-17.

mera la font Mc, i a la segona els grups de sentències comunes a ambdós — els «logia» —, la font Q (de Quelle = font, en alemany). El material exclusiu de Mateu s'anomena M, o font especial, i el de Lluc, L, o també font especial. Examinem breument el procés de composició amb un intent de cronologia.

1. *Font Q* (Logienquelle, Redenquelle, Font de sentències): el llibre clàssic sobre aquesta font és el de T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres 1937; 1946⁸), en què examina tots els logia de Jesús. Amb un mètode semblant, però amb criteris més radicals, N. Perrin ha estudiat recentment l'ensenyament de Jesús en el seu llibre *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres, 1967), que veurem més de prop al capítol sobre els criteris d'autenticitat dels logia (cf. postea, 5). El que cal dir aquí són els punts referents a la cronologia i composició d'aquesta font. Hi ha pràcticament consens quant a la data de la Q, que seria pels volts de l'any 50. Fins i tot en la hipòtesi de L. Vaganay del Mateu arameu com a Logienquelle, s'assignava la seva redacció escrita l'any 50 aC¹⁰.

Quant al contingut de la Q, el consensu testimonià per B. Rigaux és el següent: «La 'fuente' aportaba sobre todo discursos. También contenía ciertos hechos... comenzaba por una historia y los discursos del Bautista, (que) narraba el envío misionero de los doce, (que) contenía el discurso parabólico y, sin duda, las consecuencias en la gente sobre su intelección, el episodio con los judíos acerca de la posesión de Jesús por Beelcebul y algunos más. No se admite en general que la 'fuente' contenía el relato de la pasión. Esta ausencia le sustrae el carácter de 'evangelio' por ser una recopilación de dichos y hechos»¹¹.

Referent a si Q era o no una font escrita, l'exegesi actual mostra una forta tendència per la primera opció. En el camp catòlic, L. Vaganay, L. Cerfaux, P. Benoit i B. Rigaux, recentment, han mostrat els indicis per a una tal afirmació. X. Léon-Dufour és el representant d'una concepció més fluida d'aquesta font, que seria el Mateu arameu. Segons aquest autor, hi havia una documentació múltiple i una tradició vivent que més o menys l'anava modificant;

¹⁰ Cf. presentació de H. K. McARTHUR, *In Search of the Historical Jesus*, (Londres, 1970), p. 4; p. 75 (V. Taylor); MANSON, op. cit., p. 21.

¹¹ *Testimonio del Evangelio de Mateo*, op. cit., pp. 173 ss.; cf. G. BORNKAMM, RGG³, II, pp. 737 ss.

es tractaria d'una història vivent de la redacció. Quant a la qualificació de Mateu arameu a aquesta font Q, és més aviat l'exegesi catòlica, francòfona sobretot, la que s'hi mostra devota¹².

2. *La font Marc*: Mc com a font i com a evangeli és situat per la generalitat de la crítica moderna entre els anys 65-70¹³. La possibilitat d'un *Urmarkus* (proto o primitiu Mc) és força abandonat pels estudiosos. Quant al contingut de Mc, tot restant la seva substancial característica de font narrativa, es posa a la llum cada vegada més l'aspecte complex del seu material. Així, Rigaux conclou després d'una anàlisi detallada: «Marcos sería el resultado de esta masa bastante informe (la primera sistematización de la tradición oral), cuyos múltiples centros de interés acumularon progresivamente alrededor de sí relatos y logia de Jesús: estos centros son la Pasión y la Resurrección, la subida a Jerusalén, el ministerio de Galilea, la preparación del ministerio por Juan Bautista, el bautismo y la tentación»¹⁴.

3. *Mateu i Lluc*: Els actuals evangelis de Mateu i de Lluc són fruit fonamentalment de la font Q, de Mc i de la font especial M o L (sonderquelle), respectivament (Q + Mc + M = Mt; Q + Mc + L = Lc). Sembla clar que el Mateu actual no és una traducció d'un original hebreu o arameu, «La conclusión nos parece cierta: el último redactor-autor de Mt no tradujo un original hebreo o arameo; asumió sus responsabilidades de autor»¹⁵. Quant a la data hi ha tendència a retardar-la. Rigaux el situa entre 80-85; Casalis, entre 80-100; mentre que P. Benoit continua situant-lo pels volts del 70¹⁶. Referent a Lc, abandonada la teoria del proto-Lc (Lc sense

¹² Cf. P. CLAUDEL, *La Formation des Synoptiques*, a J. J. WEBBER (ed.), *Où en sont les études bibliques?* (París, 1968), pp. 140-142; Rigaux, *ibidem*, no parla de Mateu arameu, sinó de Q simplement.

¹³ V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Londres, 1952), situa entre 65/67; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen, 1959²), d'una manera similar; Rigaux, *op. cit.*, p. 171, el col·loca entre 67/68; H. Wansbrough, a *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (Londres, 1969, p. 955 (746 c) (= NCHS), amplia del 67 al 75; G. Casalis, a *Introduction a la Bible* (Catholiques, juifs, orthodoxes, protestants lisent la Bible), *Le Nouveau Testament* (París, 1970), p. 63: any 65.

¹⁴ MARCOS, *op. cit.*, p. 66.

¹⁵ MATEO, *op. cit.*, p. 20; cf. crònica de M. Didier sobre les recentis «Journées bibliques de Louvain 1970»; *L'Évangile selon Mathieu*: ETL 46 (1970) 433-440.

¹⁶ RIGAUX, *Mateu*, *op. cit.*, p. 22; CASALIS, *op. cit.*, p. 74; BENOIT, cf. *Bible de Jerusalem*, també *Intr. a la Bible*, *op. cit.*, pp. 11 s.

l'esquema narratiu de Mc), retorna la visió de les dues fonts i s'insisteix en la unitat de l'obra amb Actes dels Apòstols. W. G. Kümmel situa l'obra cap a l'any 100, Casalis entre 80-100, Rigaux i una gran part dels catòlics (Schmid, Wikenhauser, Dupont, Boisnard...) continuen en la data 70-80¹⁷.

4. L'evangeli de Joan forma problema a part. La seva datació no ofereix últimament grans divergències. Pels volts de la fi del primer segle, sembla la més versemblant, tenint en compte la redacció de l'evangeli, obra d'un deixeble fidel de l'apòstol Joan. La hipòtesi d'una traducció directa d'un original arameu ha estat abandonada¹⁸.

3. TIPUS DE TESTIMONIATGE DELS SINÒPTICS

Per a una correcta recerca del Jesús Històric, és important determinar quin tipus de testimoniatge ens presenten els evangelis i com ens els presenten. Podem sintetitzar les posicions actuals en quatre opcions bàsiques:

A. *Material substancialment fruit de testimoniatge ocular.* La reacció a l'escola de la Història de les Formes més radical ha fet retornar en diversos camps a la vàlida *substancial* del material evangèlic (la posició clàssica — i actualment també la popular! — defensava fins i tot la vàlida de la majoria del material accidental). En aquest aspecte són remarcables els estudis de T. W. Manson, que intenta identificar el material Petri a Marc, i defensa que Mateu no va ésser l'autor de l'evangeli que porta el seu nom, sinó l'autor de la font Q, emprada després per Mt i Lc¹⁹. Un altre autor important, B. M. Metzger, ha remarcat recentment aquest punt de vista, i també D. E. Nineham en un article clàssic, encara que matisant la paternitat de Mateu enfront de Q²⁰.

¹⁷ KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1964¹⁸; CASALIS, op. cit., p. 74; RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc* (París, 1970), p. 35.

¹⁹ R. E. BROWN, *From Burney to Black*, a «Catholic Biblical Quarterly» 26 (1964) 323-339; cf. informació a A. M. Hunter, *According to John* (Londres, 1968), en què presenta la problemàtica actual sobre el quart evangeli.

²⁰ MANSON, *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 40-45, 75-83; també del mateix, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1935²⁰).

²⁰ METZGER, *The New Testament, Its Background, Growth, and Content* (Nova

B. *Tradició oral transmesa professionalment.* Seguint la línia de la tradició sinòptica, l'escola escandinava, sobretot, ha remarcat que aquesta tradició evangèlica s'havia de posar en paral·lelisme amb la tradició rabínica: midraix rabínic, transmissió memoritzada *ad litteram* . . . H. Riesenfeld i B. Gerhardsson són els pioners d'aquesta opció ²¹. G. Vermès ha mostrat, a més, l'estil rabínic en la transmissió de l'escriptura. Comparant la tradició del folklore amb la tradició de Jesús, T. Boman ha mostrat camins concrets d'aquesta visió ²². Un autor jueu ha elaborat una vida de Jesús tenint en compte aquest procediment «tradicional» que ell anomena 'flogologia conseqüent' ²³.

C. *Tradició oral anònima reflectint la fe de la comunitat.* R. Bultmann és el representant per excel·lència d'aquesta posició. Recordem el que ell mateix afirma: «Lo que nos ofrecen las fuentes es, por de pronto, la doctrina de la comunidad. Es verdad que ésta la atribuye en su mayor parte a Jesús, pero esto no prueba, por supuesto, que él efectivamente dijo todo cuanto es presentado como suyo» ²⁴. Una posició més moderada dintre d'aquest camp la representa G. Bornkamm amb el seu *Jesus von Nazareth*, esdevinguda la vida de Jesús clàssica de l'escola post-bultmanniana, que intenta mostrar la relació de Jesús amb la confessió de la comunitat, i la testimoniança d'aquesta amb la narració de la història d'Ell. Per a Bornkamm no posseïm cap logion de Jesús ni alguna particular narració sobre Jesús, sense el revestiment de la confessió de la comunitat creient. Això fa difícil i quasi bé inútil la recerca dels fets històrics nus ²⁵. Sostenen semblant posició els anomenats post-bultmannians: E. Käsemann, H. Braun, H. Conzelmann, J. M. Robinson, etc. . . . , per bé que amb diverses matisacions ²⁶.

York, 1965); NINEHAM, *Eyewitness Testimony and the Gospel Tradition*, a «The Journal of theological Studies» 9 (1958) 13-25, 243-252; ídem, *Historicity and Chronology in the New Testament* (Londres, 1965).

²¹ RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings: A study in the Limits of 'Formgeschichte'* (Londres, 1957); GERHARDSSON, *Memory and Manuscript* (Lund, 1961).

²² VERMÈS, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden, 1961); BOMAN, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde* (Göttingen, 1967).

²³ D. FLUSSER, *Jesus* (Hamburg, 1968).

²⁴ *Jesús* (Buenos Aires, 1968), p. 15.

²⁵ Stuttgart, 1956, pp. 14-16.

²⁶ Cf. informació a J. M. ROBINSON, *A new Quest of the Historical Jesus*

D. *Tradició oral-escrita segons testimonis oculars*, en i per les comunitats. Podríem dir que aquesta és la posició que sintetitza la visió dels autors protestants anomenats 'ortodoxos' (o no radicals), dels quals és representant il·lustre J. Jeremias²⁷. Sobretot, però, aquesta opció és la de molts exegetes catòlics, que han abandonat ja d'entendre la inspiració com un dictat 'ad pedem litterae' (cf. supra A).

Així, per exemple, Léon-Dufour defensor de la 'fluïdesa' de la documentació múltiple primitiva dins una tradició vivent, que posa a la llum la història vivent de la redacció²⁸. Benoit i Cerfaux, malgrat parlar més aviat d'un escrit de base que seria el Mateu arameu, conceben els sinòptics segons el títol que presentem²⁹. Recentíssimament, i tal com ja hem exposat a l'apartat I, Descamps en un breu article ha sintetitzat amb claredat aquesta opció que, tenint en compte el mètode històrico-formal, en revalora el fons històric³⁰.

És significativa, a més, l'evolució experimentada en l'estudi dels evangelis. El mètode històrico-formal (Formgeschichte) s'ha ampliat amb l'històrico-tradicional (Traditiongeschichte) i així s'ha assolit un estudi aprofundit de la *tradició evangèlica*, amb els seus diversos gèneres i formes, enquadrada en respectius 'Sitz im Leben' (context sociològic eclesial)³¹. Darrerament s'insisteix, a més, en l'estudi de la *labor redaccional* (Redaktiongeschichte) realitzat pels evangelistes. P. Claudel resumeix així aquesta nova línia: «Du fait tous ces chercheurs... aboutissaient à un triple accord: 1) accord sur un même centre d'intérêt: histoire de la rédaction; 2) accord sur une optique nouvelle avec laquelle on aborde les textes: on interroge les textes tels qu'ils sont; 3) accord sur une même méthode: sorte de récurrence qui part des textes actuels pour remonter à travers les avatars de la tradition jusqu'à la forme la

(Londres, 1959); R. E. BROWN, *An Introduction to the Post-Bultmannians*, CBQ 26 (1964) 1-30.

²⁷ *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart, 1960).

²⁸ *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona, 1967²).

²⁹ BENOIT, *Reflexions sur la FGM*, RB 53 (1946) 481-512! cf. BJ; CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao, 1970).

³⁰ Cf. nota 9.

³¹ Cf. E. V. MCKNIGHT, *What is Form Criticism?* (Filadèlfia, 1969); R. KOCH, *Was ist Formgeschichte* (Neukirchen, 1967²).

plus ancienne, voire originelle»³². El mètode es dibuixa així en tres estadis presents en els sinòptics: 1) la **TEOLOGIA DE L'EVANGELISTA** (noti's que això representa la novetat més significativa enfront de la Formgeschichte que deixava l'evangelista gairebé com a mer compilador); 2) la **TEOLOGIA DE LA COMUNITAT**; 3) el **MISSATGE DEL MATEIX JESÚS**. Aquesta nova línia de recerca ha estat duta a terme per un grup de post-bultmannians (G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen, sobretot) i per molts catòlics que expliquen així l'elaboració i transmissió del material evangèlic, tenint en compte, a més, l'aspecte de 'tradició' professional a l'estil rabínic que ens porta a l'origen vivent de la tradició: el Jesús de Natzaret (W. Trilling, J. Dupont, I. de la Potterie, R. E. Brown, entre altres). No és que catòlics i protestants arribin sempre a les mateixes conclusions, quant al valor històric del primitiu estadi, però es dona una llarga convergència sobre aquesta metodologia. I. de la Potterie ho ha formulat recentment: «Comme riconoscono giustamente diversi post-bultmanniani, questa interpretazione del primo stadio della tradizione contiene già implicitamente tutta una cristologia. La tradizione posteriore dovrà soltanto esplicitare ciò che era già presente, in maniera esistenziale e più o meno implicita, nel messaggio e nelle azioni del Gesù storico. D'altra parte, il senso primitivo sarà ordinariamente più profondo delle esplicitazioni e applicazioni posteriori»³³.

4. EL QUART EVANGELI COM A FONT

A partir de D. F. Strauss, l'evangeli de Joan ha estat considerat com de segona línia quant a la historicitat i al tipus de testimoniatge que comporta. L'aspecte més teologitzant d'aquest evangeli crea una gran suspicàcia en el món exegetíc. Aquests últims anys, amb

³² *La formation des Synoptiques*, a «Où en sont les études Bibliques?» (París, 1968), pp. 144 s.; cf. també H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el NT* (Madrid, 1970).

³³ *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, Atti della XX Settimana Biblica (Brescia, 1970), pp. 413-432 [= «Civiltà catolica» 120 (1969) 447-463; cf. resum a «Sel. Teol.» 33 (1970) 30-34]; per una presentació breu però completa, veure N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?* (Filadèlfa, 1969); com a exemple d'aquest mètode poden consultar-se els estudis *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (Donum natalicium Coppens) (Gembloux, 1967).

la revalorització del pensament teològic dels sinòptics, el quart evangeli ha tornat a preocupar com a font. Més encara: els descobriments del Qúmran han convençut que l'evangeli de Joan és predominantment jueu i no pas hellenístic. Es remarca també que les diferències són més accidentals i externes que no pas de contingut. En efecte, diverses obres sortides després del famós comentari de R. Bultmann (1951) han intentat de rebatre la tesi d'aïllament que el professor de Marburg defensava referent a Joan en la seva relació amb els sinòptics. El llibre de C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Nova York, 1953), suposa el primer canvi important, ja que per a ell el quart evangeli és una simfonia sobre temes trets dels sinòptics³⁴. R. E. Brown i R. Schnackenburg, amb els seus comentaris recents, han proporcionat nous camins cap a una revalorització de la història en el IV evangeli. Diu el primer: «Sota cert aspecte, Joan sovint ens dona exactes informacions històriques sobre Jesús»³⁵.

5. CRITERIS D'AUTENTICITAT

Aquesta és una de les característiques de la nova recerca del Jesús històric, la qüestió de saber quins són els criteris d'autenticitat o d'historicitat del material evangèlic. Són dos autors nord-americans els més significats en aquesta recerca: H. F. McArthur i N. Perrin³⁶. També els alemanys J. Jeremias, N. A. Dahl i E. Käsemann³⁷. En el camp catòlic, B. Rigaux, F. Mussner, L. Cerfaux i I. de la Potterie³⁸. Presentarem els criteris més significatius amb els respectius autors que els proposen.

1. El criteri d'atestació múltiple. S'ha de considerar autèntica

³⁴ Pàgines 444-453.

³⁵ BROWN, *The Gospel According to John, I-XII* (Nova York, 1966), p. 1.

³⁶ McARTHUR, *A Survey of Recent Gospel Research*, a «Interpretation» 18 (1964) 39-55; PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres, 1967), pp. 7-47, 250 s.

³⁷ JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, «Synoptischen Studien» (Wikenhauser-Festschrift) (Munic, 1958), pp. 86-93; DAHL, *Der historische Jesus als Geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, a «Kerygma und Dogma» 1 (1955) 104-132 (cf. 112); KÄSEMANN, *Das Problem des hist. J.*, a ZTK 51 (1954) 125-153.

³⁸ B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, a RB 65 (1958) 512-522; MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, a «Biblische Zeitschrift» 1 (1957) 227-230; CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao, 1970), pp. 247-249; DE LA POTTERIE, art. cit., pp. 423-429.

una dada que es trobi en totes o quasi totes les fonts dels sinòptics (Q, Mc, M, L). Així, per exemple, T. W. Manson en el seu *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1935; 1963²) el fa servir, a més, per a descobrir el rol de Pere i Mateu en l'estudi que hem citat abans: *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 33 s. (Pere), 82 s. (Mateu). Aquest criteri ha estat estudiat per McArthur i Perrin, els quals han arribat a la conclusió que és útil, sobretot, per a determinar motius del ministeri de Jesús més que no pas sentències específiques. McArthur posa l'exemple de Mc 2, 15-17, que tracta de la crida als publicans i pecadors: «No he vingut a cridar justos, sinó pecadors». Les predicacions de la passió també semblen manifestar un motiu original. La testimoniança múltiple sobre les sentències i les dites del Fill de l'Home és considerada per altres estudiosos d'aquesta categoria³⁹. Aquest criteri, però, ha d'ésser emprat junt amb d'altres, ja que, com justament observa Perrin, la seva múltiple atestació pot ésser fruit de la funció important que tenia en la comunitat palestinenca a l'inici de la tradició. I. de la Potterie precisa que el suposat origen comunitari ha d'ésser verament *demonstrat*, i dóna com exemple la interpretació recent proposada pel Baptisme. Es devia tractar d'una explicació teològica de l'Església primitiva, expressada en un gènere literari sinagoga, qualificat com a 'visió interpretativa' (Deutervision). És a dir: quan els judeo-cristians explicaven el fet estrany que Jesús s'havia fet batejar entre els pecadors a l'inici del seu ministeri, expressaren amb aquest gènere literari judaic la seva fe en Jesús, Fill de Déu. Semblantment succeix amb la interpretació eucarística de la multiplicació dels pans⁴⁰. Aquest criteri, però, no és emprat per l'escola bultmanniana i es comprèn, ja que resta exclusivament lligat a les fonts escrites, ignorant la tradició oral anterior.

2. *El criteri de dissimilitud.* S'ha de considerar com autèntic tot el material, i especialment les sentències de Jesús, que siguin irreduïbles tant a les concepcions del Judaisme com de l'Hel·lenisme. Aquest criteri és judicat com el criteri fonamental d'autenti-

³⁹ Art. cit., p. 48; cf. també PERRIN, *Rediscovering*, op. cit., p. 46.

⁴⁰ Cf. DE LA POTTERIE, art. cit., pp. 420 s.; FR. LENTZEN-DEIS, *Die Evangelien zwischen Mythos und Geschichtlichkeit dargestellt an den Berichten über die Taufe Jesu*, a «Theologische Akademie» V (Frankfurt a. M., 1968), pp. 88-113.

citat, i en aquest sentit l'acord és quasi unànime⁴¹. Però, per a Bultmann i Käsemann, per exemple, seria el criteri únic. Exemple significatiu d'aquest mètode són diversos treballs de J. Jeremias en la seva ja famosa recerca del «*ipsissima vox (o verba) Jesu*». En el seu estudi sobre 'Abba' demostra la singularitat de Jesús en anomenar Déu com a 'Abba', ja que no existeix cap exemple en l'hebraisme palestinenc que testimonii tal ús, i conclou així, «estem davant de quelcom de nou i inaudit, que va més enllà del judaisme. Veiem aquí qui era el Jesús històric: l'home que tenia el poder de dirigir-se a Déu com a 'Abba', i que feia participant del regne pecadors i publicans, autoritzant-los a repetir aquesta única paraula: 'Abba', Pare estimat»⁴². D'una manera similar estudia l'expressió 'Amen', de la qual mostra també tota la seva singularitat: és tota la cristologia que es troba en germen en l'Amen⁴³.

No es pot negar, però, que aquest criteri alhora que decisiu és molt radical. El P. de la Potterie observa justament: «Non si può certamente prendere il principio in senso esclusivo, considerando cioè come *non autentico tutto ciò che corrisponderebbe in qualche maniera al pensiero giudaico o a quello cristiano. È utilissimo per mettere pienamente in luce ciò che è profondamente originale, nuovo, unico, irripetibile, nel messaggio e nell'azione di Gesù*»⁴⁴. Dahl i McArthur escriuen observacions semblants⁴⁵, i el mateix L. Cerfaux la critica per ésser més negativa que positiva: «Una regla como ésta, entendida literalmente, está viciada por prejuicios de escuelas que ante todo desconfían de la fidelidad de la tradición. Indudablemente, sería posible valerse de ella en determinados casos y con tacto para mejor distinguir los orígenes de una tradición y los avatares de su transmisión»⁴⁶.

⁴¹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, 1958⁴), p. 222; E. KÄSEMANN, op. cit., p. 144; H. CONZELMANN, *RGG*³ 3 (1959) 623; M. GOGUEL, *Jésus* (París, 1950, p. 150; LÉON-DUFOUR, op. cit., pp. 287-292; McARTHUR, op. cit., p. 50; PERRIN, op. cit., pp. 39-43.

⁴² Op. cit., pp. 85-89; cf. idem, *Missatges de Jesús* (Barcelona, 1967), pp. 68-71.

⁴³ KENNZEICHEN, op. cit., pp. 89-93; cf. *TWNT*, I, p. 341.

⁴⁴ Art. cit., p. 424.

⁴⁵ DAHL, art. cit., p. 119; McARTHUR, art. cit., p. 50: «This is the most difficult of all the criteria to apply...».

⁴⁶ *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao, 1970), pp. 247 s., i prefereix donar una regla positiva similar al criteri de dissimilitud: descobrir la «poesia» d'un logion que mostra el mestre genial únic, en oposició a les «repeticions» de les escoles del judaisme.

Anotem, per acabar aquest criteri, la seva qualitat més genuïna: fer-nos descobrir la peculiaritat del missatge de Jesús i del seu mateix estil. Caldrà per a completar-lo, i no radicalitzar-lo alhora, complementar-lo amb el que exposarem tot seguit d'un caràcter més positiu.

3. *El criteri de coherència.* Un logion atribuït a Jesús pels evangelis s'ha de considerar autèntic si és conforme a les característiques fonamentals del seu missatge. La més notable és, sens dubte, «eine besondere eschatologische Aktualität»⁴⁷, aquí que s'hagi de mostrar la coherència d'una sentència o d'un fet de Jesús amb la seva missió fonamental: la instauració del regne messiànic-escatològic. Aquest criteri és presentat per molts autors, encara que de diverses maneres⁴⁸. Es pot incloure aquí, a més, un criteri més general, anunciat pel P. de la Potterie, sobre les característiques generals de les paraules i de les accions de Jesús: es tracta d'un desplegament del criteri de coherència⁴⁹. Amb paraules de W. Trilling podríem qualificar-lo així: «Apreciamos líneas constantes en la conducta de Jesús: amor permanente a los pecadores, compasión hacia todos los que sufren y están avasallados, severidad inexorable contra toda clase de fariseísmo, cólera santa contra la mentira y la hipocresía. Y en todo ello y por encima de todo, una orientación radical hacia Dios, hacia el Señor de soberanía sin límites, que también es Padre»⁵⁰.

Són exemples significatius d'aquest criteri les paràboles de Jesús. J. Jeremias ha mostrat clarament que durant la vida de Jesús manifesten amb particular lucidesa la seva bona nova, el caràcter escatològic de la seva predicació, la serietat de la seva crida a la conversió: de fet, són plenes del misteri del regne de Déu, és a dir, de l'escatologia que es realitza. L'hora de l'acompliment és arri-

⁴⁷ H. SCHÜRMAN, *Die Sprache des Christus*, a «Biblische Zeitschrift» 2 (1958) 55; cf. A. DULLES, *Jesus of History and Christ of Faith*, a «Commonweal», 24 nov. 1967, p. 282; també R. BULTMANN, *Geschichte*, pp. 106, 110, 135.

⁴⁸ N. PERRIN, *Rediscovering*, cit., p. 43: «Material from the earliest strata of the tradition may be accepted as authentic if it can be shown to cohere with material established as authentic by means of the criterion of dissimilarity»; JEREMIAS, *Kennzeichen*, cit., p. 93; BULTMANN, *ibidem*; MUSSNER, *op. cit.*; RIGAU, *op. cit.*; F. LENTZEN-DEIS, *Die Wunder Jesu*, a «Theologie und Philosophie» 43 (1968) 401-402: «Kriterien».

⁴⁹ *Art. cit.*, pp. 426-429; també CERFAUX, *Jesús*, cit., p. 248.

⁵⁰ *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona, 1970), p. 54.

bada: és aquesta la seva nota fonamental⁶¹. En efecte, la moderna discussió sobre les paràboles ha determinat el fet que el seu 'Sitz im Leben' és escatològic; tenen a veure amb el Regne⁶². Podríem veure una semblant relació en les Benaurances, segons l'estudi exhaustiu de J. Dupont⁶³. També el Pare Nostre, a la llum de la investigació recent, palesa la seva genuïna originalitat de pregària per la inauguració del Regne. J. Jeremias ho expressa magistralment: «Si intentem de resumir en una expressió tot el misteri inesgotable de la Pregària del Senyor direm que és: escatologia que es realitza. El temps de la Redempció es desenvolupa, la Realització donada a la nostra vida, la sobirania de Déu es fa realitat en la vida dels seus fills»⁶⁴. Les tradicions posteriors, ja a nivell de les redaccions evangèliques, tendeixen a una certa de-escatologització de la pregària del Senyor⁶⁵. Altres anàlisis portarien també a descobrir en el nivell primitiu una ressonància messiànica-escatològica que manifesta la instauració del regne com la característica fonamental de l'obra històrica de Jesús⁶⁶.

El criteri de coherència, a més, pot aplicar-se a les característiques peculiars de les paraules i de les accions de Jesús. H. Schürmann, per exemple, ha estudiat els inicis prepasquals de la tradició dels 'logia' de Jesús mostrant la coherència d'aquesta tradició, tenint en compte la vida íntima del grup dels deixebles. En efecte, la relació de la comunitat postpasqual i la prepasqual es manifesta en la seva professió de fe en acceptar d'una forma especial la paraula de Jesús per la seva autoritat i, també, per la que ell anomena la forma interna del logion, que en mostra la seva autenticitat⁶⁷. El mateix Schürmann parla de l'excel·lent consciència de si mateix que tenia Jesús quan parlava (das christologische Selbstbewusstsein), així: 'però jo', 'la meua paraula', 'he vingut' ... 'ara', 'en aquells dies' ... 'vine', 'segueix-me'. A similars conclu-

⁶¹ *Die Gleichnisse Jesu* (Stuttgart, 1962^o); J. DUPONT, *Le chapitre des paraboles*, NRT 89 (1967) 800-820 (cf. *SelTeol* 7 [1968] 237-246).

⁶² FERRIN, *Rediscovering*, cit., pp. 82 s., 257 s. (bibliografia anotada).

⁶³ *Les Béatitudes*, I-II (París, 1962^o).

⁶⁴ *Missatges de Jesús* (Barcelona, 1967), p. 81 (pp. 53-81: Parenostre); J. ALONSO DÍAZ, *Teologia del Padre Nuestro* (Madrid, 1967).

⁶⁵ ALONSO DÍAZ, op. cit., pp. 78 s.: «Fases de la descatalogització»; R. E. BROWN, *The Pater N. as an Eschatological Prayer*, a TS 22 (1961) 175-208.

⁶⁶ De la Potterie, art. cit., p. 428, dona altres textos.

⁶⁷ *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, a RISTOW-MATTHIAE, cit., pp. 342-370 (cf. *SelTeol* 9 [1970] 17-29).

sions arriba J. Jeremias en l'estudi dels 'ipsissima vox Jesú' ⁵⁸.

L'anlisi dels miracles també mostra tot un estil propi coherent amb el missatge no espectacular de Jesús. La seva connexió amb la instauració del Regne és palesa; manifesta alhora en Jesús 'el Sant', 'el Senyor', 'el Salvador', els miracles del qual són 'signes' que mouen i fan progressar la fe ⁵⁹.

Per acabar aquest criteri, en el qual ens hem entretingut més, donada la seva complexitat i suggestivitat alhora, transcrivim el que diu Cerfaux: «La tercera regla (de autenticidad), si fuera de fácil aplicación, sería decisiva. Sería la conformidad del logion con la doctrina original de Jesús; queremos decir una conformidad que alcanzara a la originalidad misma, de manera que no se la pudiera confundir con una mera repetición de la doctrina. Entretanto, la analogía de un logion con las enseñanzas del estilo oral sobre el Reino, o las profecías de Jesús sobre el destino del Hijo del Hombre y del Siervo doliente, serán un indicio muy fuerte de autenticidad, precisamente porque este lenguaje cayó muy pronto en desuso en la comunidad cristiana» ⁶⁰. Es tracta en definitiva d'una certa combinació del criteri de dissimilitud i el de coherència.

Per concloure aquest apartat sobre els criteris d'historicitat o d'autenticitat, notem la validesa d'una convergència dels tres criteris — múltiple atestació, dissimilitud i coherència — que ofereix una bona garantia d'autenticitat històrica.

II. ELS RESULTATS DE LA RECERCA: LES VIDES DE JESÚS

1. LA NOVA HISTORIOGRAFIA

L'avaluació dels evangelis com a fonts no és fi en si mateixa, sinó un treball preliminar per a la construcció d'una 'Vida' de Jesús. Però, aquesta tasca vindrà condicionada pel concepte d'historiografia del qual es parteixi. Així R. Bultmann ha assumit el

⁵⁸ SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus*, cit. pp. 54-84; JEREMIAS, *Kennzeichen*, cit., p. 93.

⁵⁹ Cf. L. MONDEN, *Le miracle, signe de salut* (París, 1960), pp. 99-117; cf. bibliografia cit.

⁶⁰ *Jesús*, cit., p. 248.

concepte existencialista de la història, d'un decidit actualisme. És el passat el que condiona la meua existència individual, i de la qual jo derivo. Això constitueix la historicitat de la meua existència personal⁶¹. Amb raó J. M. Robinson ha parlat d'una nova historiografia, com a nou concepte d'història i de si mateix⁶². Aquí rau també la famosa distinció germànica entre «*Historie*» i «*Geschichte*», ja anunciada per M. Kähler l'any 1892 en el seu llibre «*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*»⁶³. El catòlic J. E. Kuhn ja havia parlat, seixanta anys abans, de 'geschichtlich' — històric — i 'übergeschichtlich' — meta-històric —⁶⁴. B. Croce parlava de «cronaca» i «storia»⁶⁵. J. Guittou ha proposat de traduir-ho en francès per 'histoire' i 'historial' (= *Geschichte*)⁶⁶. H. K. McArthur parla de 'external history' i 'internal history'⁶⁷.

Recentment N. Perrin ha proposat una triple divisió de coneixement: «*historical, historic, faith-knowledge*», que els explica així: «First, there is the essentially descriptive historical knowledge of Jesus of Nazareth with which we have been concerned all through this book. Then, secondly, there are those aspects of this knowledge which, like aspects of historical knowledge of any figure from the past, can become significant to us in our present in various ways. Thirdly, there is knowledge of Jesús of Nazareth which is significant only in the context of specially Christian faith, i. e. knowledge of him of a kind dependent upon the acknowledgement of him as Lord and Christ»⁶⁸. La combinació d'aquestes tres espècies de coneixement dóna les diverses posicions davant la historiografia, especialment de la vida de Jesús. Així, segons Perrin, l'escola liberal representa un extrem, ja que concedeix al coneixement 'historical'-descriptiu d'ésser la font del coneixement 'històric'-moral de Jesús, reduint al mínim l'aspecte de la fe. A l'altre extrem se situa Bultmann, que separa el coneixement 'historical' de la fe. Per a Robinson, és el coneixement 'històric' que forma l'essència

⁶¹ *Jesus und das Wort*, a «Glauben und Verstehen» 2 (1952) 211-235.

⁶² *A New Quest*, cit., pp. 66-72.

⁶³ Editat a Leipzig; recentment reeditat a Munic, 1961^a.

⁶⁴ *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet* (Mainz, 1838).

⁶⁵ Cf. *Enciclopedia Filosófica*, II (Florència, 1967), col. 196 s.

⁶⁶ Segons diu B. Rigaux a RB 65 (1958) 512-522.

⁶⁷ *In Search*, cit., pp. 14 s.

⁶⁸ *Rediscovering*, cit., pp. 234, 241.

de la «*New Quest*» i es mou paral·lelament amb el coneixement de la fe. La Nova Hermenèutica (Fuchs, Ebeling, Robinson...), tal com remarca Perrin, té tendència a deixar imprecisa la distinció entre les explicacions possibles sobre la base de la recerca 'historical' i les explicacions possibles solament sobre la base de la fe.

2. TIPUS DE VIDES DE JESÚS

Parlant específicament de les «Vides de Jesús», podem veure la classificació que recentment H. K. McArthur ha exposat, encara que un xic simplista. Diferència entre «Vides minimalistes» i «Vides maximalistes»⁶⁹. Representants qualificats d'una i d'altra poden considerar-se R. Bultmann i E. Stauffer, respectivament. La posició del primer ja l'hem esbossada en parlar del tipus de testimoniatge dels sinòptics (cf. pp. 8 s.). En aquesta línia, però d'una manera més moderada, s'ha situat G. Bornkamm en el seu *Jesus von Nazareth*. És significatiu l'inici d'aquesta obra: «Al punt en què hem arribat, ningú no està en condicions d'escriure una vida de Jesús», i, judicant les investigacions de quasi dos segles, Bornkamm afegeix: «al terme d'aquestes investigacions sobre la vida de Jesús, no hi ha res més que el convenciment del propi fracàs»⁷⁰. El propòsit de la seva vida és d'oferir una visió de conjunt de la figura de Jesús deixant moltes qüestions històriques sense plantejar; li interessa més el significat que la captació històrica de la personalitat de Jesús. La conclusió del capítol sobre el problema messiànic pot mostrar l'estil de Bornkamm més clarament: «El caràcter messiànic de la seva existència (la seva «messianitat») és reclòs en la seva paraula, en la seva acció i en la immediatesa de la seva aparició històrica. Cap concepte corrent, cap títol o funció trets del judaisme no reïx a legitimar la seva missió o a revelar el misteri de la seva natura. Aquest misteri no pot ésser solucionat per la lògica, per més que elaborada, d'algun sistema dogmàtic preconstituït. Estem així preparats per a comprendre per quin motiu el misteri de la seva natura es revelarà als deixebles només en la resurrecció»⁷¹. A. Vögtle ha fet una crítica molt matisada

⁶⁹ *In Search*, cit., pp. 15 s.

⁷⁰ Stuttgart, 1956, p. 11.

⁷¹ *Ibidem*, c. VIII, pp. 155-207.

d'aquesta important «Vida de Jesús» mostrant les limitacions de l'autor, sobretot en el que es refereix a la interpretació existencial que el cristianisme primitiu va donar del fenomen de Jesús de Natzaret, per a treure'n una confessió acceptable de Crist ⁷². No-tem, finalment, que aquest autor, com ell mateix diu en el proemi, ha escrit aquest llibre amb la «real esperança que pugui ajudar, fins i tot al lector estrany a la tradició de l'Església, a comprendre d'una manera nova i original la figura i el missatge de Jesús» ⁷³. Potser tenim aquí una de les claus de les seves limitacions i alhora dels seus valors.

En aquesta línia de «Vides minimalistes», McArthur hi col·loca R. H. Fuller i S. Sandmel, que estudiant diversos aspectes, el primer la consciència de Jesús sobretot, i el segon la relació entre Jesús i els jueus (essent-ne ell un representant), s'orienten cap una Vida de Jesús de dades mínimes ⁷⁴.

En un altre extrem del plantejament, l'anomenat de les «vides de Jesús» maximalistes, es troba la trilogia d'E. Stauffer ⁷⁵. Davant la crisi, en la possibilitat d'una reconstrucció de la Vida de Jesús, Stauffer proposa l'exploració metòdica de fonts que hagin quedat al marge de les tendències cristianes: 1) fonts 'indirectes' sobre Jesús, p. e., les lleis jueves contra els heretges i les clàusules penals; 2) la polèmica rabínica contra Jesús (principalment en el Midraix i en el Talmud); 3) la literatura de l'apocalíptica jueva, principalment del Qûmran ⁷⁶. Stauffer manifesta un gran optimisme en assolir la veritat històrica: tot és clar i transparent, la cronologia no ofereix dificultats, a penes resten dubtes. És característic el següent pensament: «Jesús és per a nosaltres la mesura de totes les coses — el Jesús històric de Natzaret» —. Amb raó W. Trilling comenta així aquesta obra: «Por mucho que nos impresione la valentía de ofrecernos, a mediados del siglo xx, una historia de Jesús y su mensaje real, debemos confesar que es una valentía que fracasa en su intento. Hemos de considerar esta obra como un epílogo tardío de la historiografía clásica de las vidas

⁷² A ThR 54 (1958) 97-99; cf. W TRILLING, *Jesús*, cit., pp. 44 s.

⁷³ Op. cit., p. 6.

⁷⁴ FULLER, *The New Testament in Current Study* (Nova York, 1962), pp. 34-46; SANDMEL, *We Jews and Jesus* (Londres, 1965), pp. 102-112.

⁷⁵ *Jesús, Gestalt und Geschichte; Die Botschaft Jesu damals und heute; Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi* (Berna, 1957).

⁷⁶ *Jesús*, pp. 7 s.; també *Gottes ist der Orient* (Berlín, 1959), p. 136 s.

de Jesús»⁷⁷. L'obra de Stauffer, en definitiva, pot ésser presentada com a mostra que, no obstant emprar les tècniques de la crítica històrica, es pot arribar a resultats sorprenentment tradicionals.

3. PUNTS DE REFERÈNCIA PER A UNA VIDA DE JESÚS

Tractem aquí de veure alguns fets que l'exegesi contemporània proposa com a fermes punts de referència per a una vida de Jesús:

1) La mort de Jesús a la creu és sens dubte la dada històrica fonamental del Nou Testament. J. Wellhausen ja va escriure: «Sense la seva mort, Jesús no hauria estat històric», i N. A. Dahl, comentant-ho, afegeix: «en la mort de Jesús ha de començar la investigació històrica, si pretén averiguar no sols la predicació sinó la vida de Jesús»⁷⁸. Els crítics contemporanis hi estan d'acord. Així J. Schmitt, fent un balanç d'aquesta qüestió, ho afirma clarament i afegeix que la motivació de la mort de Jesús, siguin quines siguin les circumstàncies en què es va produir, va tenir «pour motif propre et direct les prétentions messianiques de Jésus»⁷⁹. W. Trilling, tractant també d'aquesta qüestió, corrobora aquesta dada amb el testimoniatge del Talmud i de l'escriptor romà Tàcit⁸⁰. G. Bornkamm en la seva vida de Jesús ho afirma també clarament i comenta: «la relació sobre la sepultura de Jesús és sòbria, concisa i objectiva. D'aquesta manera podia dir a la cristiandat creient allò que J. A. Bengel resumeix en les paraules: 'Sepultura mortem ratam fecit', la tomba fa oficial la mort»⁸¹.

2) El fracàs extern i l'ambient d'hostilitat i de persecució també és una altra dada considerada com indiscutible pels estudis recents, íntimament lligada a la mort⁸². Aquest fracàs va arrossegar també els deixebles i, en opinió de H. Schürmann i de

⁷⁷ Jesús, cit., p. 43, on també es pot ampliar informació i crítiques dirigides a aquesta obra, pp. 41-43.

⁷⁸ *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, a «Kerygma und Dogma» (Berlín, 1956), pp. 125 s.

⁷⁹ *Le Kérygma et l'Histoire de Jésus*, a «Où en sont les études bibliques?» (París, 1968), p. 221.

⁸⁰ Jesús, cit., pp. 55 s., 66 s., 68 s.

⁸¹ *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1956), c. VII.

⁸² TRILLING, Jesús, cit., p. 56; SCHMITT, *Le Kérygma*, cit., p. 222.

J. Schmitt, autoritza la hipòtesi que formaven ja un grup des d'abans de l'esdeveniment de Pasqua ⁸³.

3) El fet d'ésser *oriünd de Natzaret* també és admès pels crítics ⁸⁴. Més recentment, un jueu, D. Flusser, ha exposat en la seva obra «*Jesús*» que no va néixer a Betlem sinó a Natzaret ⁸⁵. Sigui el que sigui d'aquest últim fet, resta clar que el sobrenom de Natzarè (Mt 2, 23) té una base sòlida.

4) El *Baptisme de Jesús* per part de Joan, a part l'explicació teològica (Deute-vision) de què ja hem parlat abans (cf. p. 17), és una dada de substancial historicitat (cf. aplicació dels criteris de múltiple atestació i de dissimilitud, pp. 11-14) ⁸⁶.

5) El *missatge de Jesús* va dirigit a l'*'eschaton'*, o el *Regne de Déu en via de restauració* (cf. el que hem dit abans sobre el criteri de coherència, pp. 14-16). El judici i la conversió, el pecat perdonat i la llei acomplida, la Resta o l'Església, l'Esperit en acció: «tels sont les maîtres thèmes d'un enseignement proposé avec autorité» ⁸⁷. Quant a la interpretació d'aquesta dada, sobretot referent a l'escatologia, les divergències són notables, el fet, però, resta clar ⁸⁸.

6) L'*actitud de Jesús* enfront dels *diversos ambients* del món palestinenc és única també. Un és el comportament davant els saduceus, els escribes i els fariseus, i un altre, en canvi, envers els pecadors i els publicans (cf. criteri de coherència, pp. 14-16). «L'Assemblée eschatologique est ouverte sans restriction à tous ceux qui répondent par la conversion et la foi au message du Messie. La provenance ou la formation diverse des disciples, membres du collège des Douze, en est l'un des multiples témoignages immédiats» ⁸⁹.

⁸³ SCHÜRMAN, art. cit.; SCHMITT, ibidem.

⁸⁴ TRILLING, *Jesús*, cit., p. 57; BORNKAMM, *Jesus*, cit., c. III.

⁸⁵ Hamburg, 1968.

⁸⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelio*, cit., p. 299; BORNKAMM, *Jesus*, cit., c. II, pp. 43-45; TRILLING, *Jesús*, cit., p. 58.

⁸⁷ SCHMITT, *Le Kérygme*, cit., p. 221, i bibliografia citada.

⁸⁸ Cf. PERRIN, *Rediscovering*, cit., pp. 54-108, 154-206; sobre l'escatologia pot consultar-se l'exposició de Trilling, *Jesús*, cit., c. V: «¿Qué enseñó J. acerca del fin?»

⁸⁹ SCHMITT, *Le Kérygme*, cit., pp. 221 s.; cf. també X. LÉON-DUFOUR en el nou article *Jésus-Christ* a la segona edició del *Vocabulaire du Théologie Biblique* (París, 1970²), col. 595-600 (= VTB²).

I. LA RESURRECCIÓ I LA HISTÒRIA

En sentit estricte, el tema de la resurrecció no pertany a la discussió sobre la historicitat de Jesús. Després de la mort i sepultura, la tasca de l'historiador acaba, ja que els fets següents no són comprovables en el mateix sentit que les dades anteriors de la seva vida⁹⁰. Aquests últims anys han vist multiplicar-se els treballs sobre aquest tema central de la predicació apostòlica. Intentarem de sintetitzar en diversos apartats les aportacions més rellevants.

1. LA DISCUSSIÓ DEL SEPULCRE BUIT

En la teologia fonamental catòlica tradicional, l'argument del sepulcre buit pertany als criteris essencials de credibilitat de la resurrecció de Jesús. El principal representant d'aquesta concepció tradicional és E. Gutwenger⁹¹. Per a ell el mètode de la ciència històrica no pot marginar-se, ja que cal, junt amb la fe, afirmar la cosa creguda com a real. Mantenen una posició similar els protestants W. Pannenberg i H. v. Campenhausen. El primer afirma clarament: «Només la recerca històrica, no la fe, pot donar-nos la certesa de saber si fa dos mil anys va succeir o no un determinat fet»⁹². Segons Campenhausen, les narracions evangèliques reflecteixen una art narrativa molt primitiva i no poden ésser liquidades com a llegendes tendencioses. A favor de la historicitat parlen algunes dones, que, segons el dret jueu, no eren considerades idònies per a testimoniar, així com la menció de Josep d'Arimatea, de la qual es dedueix que el sepulcre era conegut⁹³.

⁹⁰ Cf. TRILLING, *Jesús*, cit., pp. 169; per a una visió d'aquesta qüestió en els estudis més recents, cf. C. M. MARTINI, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti* (Roma, 1959), i G. GIBERTI, *Bibliografia sull'esegesi dei racconti pasquali e sul problema della risurrezioni di Gesù*, a «La Scuola Cattolica», Supplemento I (1969) 68-84.

⁹¹ *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu*, a ZKT 3 (1966) 257-283; seguim aquí l'argument de la ressenya bibliogràfica publicada a «Herder Korrespondenz», Friburg de Br. 7 (1968).

⁹² PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh, 1964), p. 96.

⁹³ *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg, 1965).

Més recentment, J. Delorme, en un important llibre: «*La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*», que recull diversos articles d'un congrés de biblistes francesos⁹⁴, s'ha alineat en la posició de Campenhausen substancialment. Semblantment, A. Vögtle⁹⁵. Aquesta posició ha estat, però, matisada per un interessant estudi de L. Schenke, que assigna a la narració del sepulcre buit el caràcter d'etiologia cultural, el lloc del qual era conegut i tingut en veneració per la comunitat primitiva de Jerusalem⁹⁶.

Avui, però, la majoria dels teòlegs — sense perjudici del seu valor quant a la historicitat — consideren el problema com a secundari, «ja que en cap dels quatre evangelis la descoberta del sepulcre buit no constitueix un argument plenament convincent de la veritat del missatge pasqual», escriu el catòlic J. Kremer⁹⁷. I afegeix que només pot tenir valor de signe. En definitiva, el nucli històric ve donat per la descoberta per part de les dones i de la convicció de l'església primitiva que el missatge de la resurrecció és una revelació de Déu.

M. Brändle, d'altra banda, afirma «que el cos que tenia una existència renovada no ve del sepulcre, sinó del cel»⁹⁸. Es tracta d'una re-creació, en què es dóna la identitat d'aquelles estructures que determinen la matèria, és a dir, d'allò que fa la continuïtat de si mateix (die Selbigkeit des Ichs). El problema històric del sepulcre buit, però, no queda resolt així, però és clar que, segons Brändle, no constitueix un pressupòsit per a una autèntica fe en la resurrecció de Jesús.

Per a W. Künneth, criticant Pannenberg, el problema del sepulcre buit esdevé un criteri teològic (no una prova fonamentant la fe); es tracta de la comprensió de l'Escltura: qui atribueix a tots aquests fets caràcters legendaris refuta, per principi, la possibilitat d'afirmacions històriques⁹⁹. En aquesta línia, J. Kremer accentua el caràcter interpretatiu dels àngels que expliquen el fet, per bé que no se'n pot deduir que l'esdeveniment no succeís real-

⁹⁴ París, 1969, pp. 105-148.

⁹⁵ *Er ist auferstanden, er ist nicht hier*, Homilie zum Evangelium des Ostersonntags, BiLe 7 (1966) 69-73.

⁹⁶ *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (Stuttgart, 1968).

⁹⁷ *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (Stuttgart, 1968), p. 136.

⁹⁸ *Musste das Grab Jesu leer sein?*, «Orientierung» 9 (1967) 112.

⁹⁹ *Entscheidung heute* (Hamburg, 1966), p. 63.

ment¹⁰⁰. També P. Gaechter subratlla, contra Gutwenger, que fou la paraula dels àngels, no el sepulcre buit, el que portà a la fe. «Si per encantament, la fantasia de les dones hagués construït una visió, s'hauria tractat d'una aparició de Jesús, no d'àngels»¹⁰¹.

2. LES APARICIONS DEL RESSUSCITAT

Així com la discussió del sepulcre buit ha passat a ésser secundària, les aparicions del Ressuscitat, quasi unànimement, són considerades com a factor simplement decisiu per a la fe pasqual dels deixebles. El temptatiu d'explicar tal experiència en forma purament subjectiva ve rebutjat generalment per la manca d'una predisposició dels deixebles. Les narracions evangèliques fan comprendre que no es tracta d'un veure idèntic a aquell prepasqual (Mt 28, 17; cf. 1 C 15)¹⁰². Gutwenger observa que «com a motiu general s'imposa el fet que el Ressuscitat va ésser vist i percebut de la mateixa manera que es veuen i perceben els altres homes»¹⁰³. J. Kremer, parlant de la narració d'Emaús sobretot, explica que allí la fe pasqual es posa en relació amb l'eucaristia¹⁰⁴.

X. Léon-Dufour, en un magistral article inclòs en el llibre, ja citat, «*La Résurrection du Christ et l'exegèse moderne*», titulat '*Apparitions du Ressuscité et Hermeneutique*', mostra el llenguatge en què es va transmetre l'experiència apostòlica del Ressuscitat i que «doit exprimer que *celui qui mourut est vivant à jamais*. Jésus a eu accès à la fin des temps apparemment dominés par la mort, et il s'exprime désormais par un corps nouveau»¹⁰⁵. En aquesta línia, i justament, valora la posició de W. Marxsen pel qual l'experiència de l'encontre del Ressuscitat amb els deixebles consisteix pròpiament en la continuació de l'obra de Déu en Jesús (Die Sache Jesu geht weiter). Segons Léon-Dufour, la il·lusió de Marxsen no consisteix a negar el caràcter històric de l'esdeveniment; ve de la pretensió de definir la natura d'aquell encontre en un llenguatge

¹⁰⁰ *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart, 1966), p. 81.

¹⁰¹ *Die Engellerscheinungen in der Auferstehungsberichten*, a ZKT 3 (1967) 198.

¹⁰² KREMER, *Das älteste*, cit., pp. 45 s.

¹⁰³ *Art. cit.*, p. 282.

¹⁰⁴ *Die Osterbotschaft*, cit., pp. 80 s.

¹⁰⁵ París, 1969, p. 163.

que creu, sense argumentació literal suficient, més primitiu que el de la Resurrecció¹⁰⁶.

Al final d'aquest il·luminador article, i resumint tot el treball, es pregunta en què van consistir les aparicions del Ressuscitat, i respon així: «pour les disciples le Ressuscité est un être expérimenté dans leur histoire». És inútil de discutir sobre la distinció entre interior i exterior, espiritual i sensible, ja que seria col·locar el Ressuscitat en categories d'espai i temps. Per a parlar d'aquesta experiència cal guardar-se d'un doble excés. L'excés de tipus «espiritualista» consisteix a col·locar l'experiència a un nivell purament subjectiu, derivant d'una font purament terrestre. El testimoniatge de Pau i la descripció dels evangelis van a l'encontre d'aquesta interpretació: l'experiència, podríem dir, va ésser una visió 'objectiva' en la seva font (un altre que jo), amb efecte subjectiu. L'excés de tipus «literalista» tendeix a assimilar l'experiència a un esdeveniment ordinari, no interior, sinó exterior. La qualificació «d'espiritual» per Pau, la llibertat de moviment del Ressuscitat segons els evangelistes, mostren que, de fet, el Ressuscitat no pot ésser dit 'exterior' als deixebles en el seu ésser nou; ho esdevé solament en un llenguatge que objectiva una realitat espiritual. «L'expérience spirituelle des disciples, no purement subjective, répétée, partagée entre eux, a été communiquée par la médiation du langage ambiant et de la tradition religieuse, en particulier à l'aide de leur foi en la résurrection collective à la fin des temps»¹⁰⁷.

El Ressuscitat és present (iniciativa), es relliga al passat (reconeixement) i promou l'esdevenidor (missió). Aquesta triple dimensió preserva els deixebles de la illusió (per l'objectivitat de la iniciativa), de l'encantament pseudo-contemplatiu i celeste (l'error escatològic) i de l'activisme terrestre (del messianisme terrestre, podríem subratllar)¹⁰⁸.

3. APARICIONS I FE DELS DEIXEBLES

Diversos són també els estudis sobre el mot «*ôphthê*» en el kerygma pasqual. K. H. Rengstorf afirma que aquesta expressió,

¹⁰⁶ Ibidem, p. 161.

¹⁰⁷ LÉON-DUFOUR, *Apparitions*, cit., p. 170.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 171; cf. també l'article nou *Apparitions du Christ*, a VTB², pp. 76-82.

segons el NT, qualifica l'acolliment de la revelació per a esdevenir participant (Jo 20, 20) i aquí subratlla l'estat del Ressuscitat accessible a la percepció visual¹⁰⁹. M. Brändle, d'altra banda, remarca que la persuasió pasqual no sorgí de l'«*ôphthê*», sinó de la fe en Déu i en la seva paraula present en l'Escriptura. La nostra fe no «es recolza primàriament sobre la testimoniança humana de les aparicions, sinó en la fe en Déu»¹¹⁰.

Per a W. Künneth la testimoniança de la resurrecció constitueix quelcom de totalment nou i d'inefable. Només el concepte de 'miracle primordial' podria servir, en parallelisme amb la primera creació del món. Aquesta realitat metahistòrica no és solament una categoria ontològica, sinó essencialment una acció personal; així es comprèn la resurrecció universal¹¹¹. Brändle, d'una manera similar, accentuarà que la imatge paulina de 1 C 15, 37, presenta el cos del Ressuscitat com una nova creació de l'eó futur¹¹².

4. REDUCCIÓ A UN PUR ESDEVENIMENT DE LA PARAULA?

Bultmann jutja que el problema històric de la resurrecció és poc important, ja que el sentit de l'esdeveniment pasqual consisteix a donar expressió al significat i contingut de la creu. Fins i tot, encara que últimament ha reconegut que en la narració del sepulcre buit pot haver-hi un nucli històric primitiu, aquest és poc important davant el kerygma¹¹³.

El representant més recent d'aquesta interpretació existencial de l'Escriptura és W. Marxsen en el seu estudi que ha causat sensació, «*Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*». Marxsen arriba a la conclusió que la resurrecció com a esdeveniment no succeí. L'afirmació dels apòstols és un «*Interpretament*» (expressió interpretativa) en la qual troba expressió la genuïna convicció que el 'fet Jesús' perdura també després de la mort (*Die Sache Jesu geht weiter*). La dimensió funcional de la

¹⁰⁹ *Die Auferstehung Jesu* (Witten, 1967^o).

¹¹⁰ *Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu*, «*Orientierung*» 6 (1967) 65-71.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 81.

¹¹² *Musste das Grab leer sein?*, «*Orientierung*» 9 (1967) 111.

¹¹³ *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg, 1961^a), p. 27.

resurrecció esdevingué posteriorment personal, per raó de l'antropologia judaica ¹¹⁴.

La reacció protestant ha estat molt dura ¹¹⁵. W. Künneth, per exemple, afirma que aquesta reducció a pur esdeveniment de la paraula (Wortgeschehen) o sinònims genèrics ('força de l'amor'...), va contra la negació d'un encontre personal amb el Ressuscitat. Künneth, a més, remarca que l'epifania de Déu en la història és concreta i es realitza en actes, tanmateix sense exhaurir-se en aquestes manifestacions. La resurrecció és vàlida, doncs, si es manifesta 'històricament' (geschichtlich) i es lliga indissolublement amb 'l'esdeveniment històric' (historisch). En definitiva, el missatge pasqual és el desafiament decisiu a l'immanentisme, sobretot quan l'origen del ministeri apostòlic esdevé incompreensible sense l'encontre personal amb el Resuscitat ¹¹⁶.

El catòlic J. Kremer, per la seva banda, reté que les aparicions no devien ésser experiències indeterminades necessitades d'una successiva reflexió. Cal preguntar-se quan va esdevenir el canvi cristològic que afirma Marxsen (de funcional a personal) quan ja el més antic text conté el kerygma personal de Jesús ¹¹⁷. És veritat, però, que el terme 'resurrecció' és una metàfora, ja que el fet és intraduïble a paraula humana, però és un concepte, en l'opinió de Künneth i H. Ebert, que té una nota remarcable de singularitat i unicitat ¹¹⁸. B. van Iersel, en l'últim número de «Concilium 1970», escriu clarament: «La categoría 'resurrección', con W. Marxsen, se puede llamar tranquilamente un *Interpretament*. Pero es ciertamente un *interpretament* que ha sido legado a la comunidad primitiva... Para el Antiguo Testamento y para el ambiente judío, la resurrección de un hombre sin que acabase la historia era demasiado extraña y demasiado singular. Por eso yo diría: el *interpretament* ha sido entregado también por los hechos» ¹¹⁹.

¹¹⁴ Gütersloh, 1965², pp. 20, 24, 46.

¹¹⁶ Cf. informació més detallada a I. GONZÁLEZ FAUS, *Selec. Libros*, 13 (1970) 11-49.

¹¹⁸ Op. cit., p. 69.

¹¹⁷ *Das älteste Zeugnis*, cit., p. 124.

¹¹⁸ KÜNNETH, op. cit.; EBERT, *Der Krise des Osterglaubens*, «Hochland» 4 (1968) 305-331; cf. també H. LOBUCHOWSKI, *Mythos oder Vollendung des Lebens?* (Wittig, 1970), pp. 64-68.

¹¹⁹ *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?*, «Concilium» 60 (1970) 64 s.; semblantment, E. SCHLIER, *De la Resurrección de Jesucristo* (Bilbao, 1970), p. 49, per bé que prefereix parlar de significació.

En el camp catòlic, H. R. Schlette també ha emprat el concepte d'expressió interpretativa (Interpretament) aplicant a Jesús la seva interpretació de la història d'Israel com a epifania experimentada¹²⁰. Afirmar l'A. la impossibilitat d'autèntics judicis històrics sobre la vida de Jesús. És veritat que Jesús es presenta amb una clara missió a realitzar, però solament després de Pasqua aquesta epifania es manifesta als deixebles. Schlette subratlla una concepció de la fe que no mira la facilitació en els criteris externs, sinó més aviat recull el sentit d'una tal fonamental aporia en el fer possible «així una llibertat, una confiança, una obediència, una fe»¹²¹. A. Vögtle, K. Schubert, J. Ratzinger han criticat bastant durament Schlette, ja sigui per un cert racionalisme a no acceptar com a criteri de credibilitat l'existència de signes verificables¹²², ja per deixar de banda anàlisis exegetiques que no lliguen amb la seva concepció¹²³.

5. CONCLUSIÓ SOBRE LA RESURRECCIÓ

Les divergències decisives en els temptatius actuals (i passats, podríem dir) d'interpretació són degudes generalment a una «*Vorverständnis*» (pre-comprensió) de teologia fonamental. Mentre per alguns protestants tot tempteig d'una objectivització històrica de Déu és inacceptable perquè és errònia, en la teologia catòlica la relació entre natura i gràcia no ve resolta en pura antítesi, i sobretot es pren seriosament d'una manera absoluta el fet de l'encarnació¹²⁴. Dos representants il·lustres d'ambdues tendències poden servir per a il·lustrar i concloure aquest tema, tan sols esbossat.

W. Pannenberg afirma que l'enfocament històric és admissible i necessari en la mesura en què obre l'accés als fets comprovables, i si, igualment, és conscient dels seus propis límits. No es tracta, en últim anàlisi, d'una evidència de demostrabilitat treta forçosament del fet, sinó de la certesa personal intrínseca a l'acte de fe¹²⁵.

¹²⁰ *Epiphanie als Geschichte* (Munic, 1966).

¹²¹ *Ibidem*, p. 72.

¹²² VÖGTLE, *Epiphanie als Geschichte*, «*Oberrheinisches Pastoralblatt*» 1 (1967) 9-14; SCHUBERT, *Wort und Wahrheit* 1 (1968), p. 80.

¹²³ Recensió a «*ThRevue*» 1 (1967) 34-36.

¹²⁴ Cf. conclusió de la ressenya de *Herder Korrespondenz*, cit.

¹²⁵ «*Kerygma und Dogma*» 2 (1968) 105-118.

R. Kahner, per la seva banda, escriu que en la resurrecció ens trobem «pròpiament per la natura del fet en el cas més radical de la recíproca relació de determinació entre fe i motiu de fe»¹²⁶. Hi ha una experiència pasqual que no s'exhaureix, però, en la relació amb les narracions dels testimonis oculars¹²⁷.

IV. CERTESA HISTÒRICA I FE CRISTIANA

H. K. McArthur en un article titulat «*From the Historical Jesus to Christology*»¹²⁸, presenta tres tipus de relació entre la Història i la Fe referents a Jesús i que poden ilustrar bé les diverses posicions actuals davant aquesta problemàtica bàsica en la recerca del Jesús Històric:

1. L'ESCOLA DE LA CERTESA HISTÒRICA

Escola que admet diverses aproximacions i que poden sintetitzar-se sumàriament en quatre:

a) Primerament cal col·locar aquelles persones que creuen que la recerca històrica pot assolir una *certesa pràctica* entorn del Jesús de Natzaret, sense més plantejaments.

b) Una altra línia d'opció és aquella que vol garantir la historicitat dels elements bàsics del ministeri de Jesús fent crida a la *doctrina de l'Escriptura*, que, per la seva *infallibilitat*, n'assegura la validesa. Aquests dos plantejaments són avalats per un cert nombre de gent — una gran part de poble fidel! — que creuen en la substancial facticitat de les narracions evangèliques.

c) Una tercera subdivisió de l'escola de la certesa històrica inclou l'opinió que afirma que l'*autoritat de l'Església* garanteix la historicitat dels aspectes crucials del ministeri de Jesús. És la posició típica dels especialistes catòlics recolzats en les decisions oficials de l'Església sobre aquest punt¹²⁹. Els últims anys han vist

¹²⁶ *Sacramentum Mundi*, I (Friburg, 1968), pp. 403-425.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 405.

¹²⁸ A «*Interpretation*» 23 (1969) 190-206; a *In Search*, cit., pp. 209-280, només dóna una divisió bipartita entre una escola que accepta la incertesa històrica i una altra que la rebutja.

¹²⁹ Cf. *Enchiridium Biblicum* (Roma, 1961⁴).

multiplicar-se els treballs d'exegetes catòlics per demostrar amb purs mètodes històrics la substancial validesa de la tradició evangèlica ¹³⁰.

d) La quarta i darrera subdivisió és la que afirma que la *certesa* entorn dels elements centrals del ministeri de Jesús deriva de l'*experiència de la mateixa fe*. S'argueix que l'experiència de la fe dóna certesa de la continuïtat i commensurabilitat entre el Jesús Històric i la figura de l'Evangeli. La certesa històrica és corollari de la fe (òbviament 'certesa històrica' en aquest context es refereix a una certesa personal, subjectiva o existencial) ¹³¹.

2. L'ESCOLA DEL RISC HISTÒRIC

La major alternativa a l'escola de la certesa històrica és la que hem anomenat 'escola del risc històric'. Per a aquesta, la validesa de la fe cristiana és contingent entorn de la historicitat de certs elements de la tradició i accepta que el risc en la investigació històrica no denega la historicitat. S'afirma la facticitat de certs fets com a essencial per a la fe cristiana i la disponibilitat per a acceptar el veredict de dels historiadors entorn de tal facticitat ¹³².

Així, segons explica H. K. McArthur, l'afirmació que Jesús és el Senyor de la Història és enterament intel·ligible com a afirmació de fe. Jesús, en efecte, és el Senyor de la Història, assumint realment el que va ésser el Jesús històric, i assumint, secundàriament, el que substancialment és descrit en la tradició evangèlica. Aquí rau la perceptible incongruència entre l'afirmació de fe i la continuïtat espacial-temporal del fet històric Jesús ¹³³.

¹³⁰ Cf. F. MUSSNER, *Der historische Jesus*, cit.; A. VÖGTLÉ, *Jesus Christus*, al «Lexikon für Theologie und Kirche» (Friburg, 1960), V, p. 922; J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, I (Munic, 1965), p. 201; R. BROWN, *After Bultmann, What?*, CBQ 26 (1964) 1-30.

¹³¹ Aquesta és la posició del mateix H. K. McArthur, art. cit., pp. 198 s.; també, però amb matisos més personalistes, P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus* (Gütersloh, 1958); amb notable agudesa crítica, T. Engelland, *Gewissheit um Jesus von Nazareth*, a ThLZ 79 (1954) 65-74.

¹³² Aquesta és la posició d'E. Stauffer, a *The Relevance of the Historical Jesus*, a «The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ» (Nova York, 1964), pp. 43-53; també la de J. Jeremias, a *ibidem*, pp. 22-24; igualment molts post-bultmannians semblen d'aquesta opinió; cf. V. A. HARVEY, *The Historian and the Believer* (Nova York, 1966), pp. 32, 179-181, on cita Fuchs, Käsemann, Robinson i Ebeling.

¹³³ Cf. explicació detallada en art. cit., pp. 199 s.; una posició similar però ten-

3. L'ESCOLA IMMUNE DE RECERCA HISTÒRICA

La tercera relació entre el coneixement del Jesús Històric i les afirmacions cristològiques troba la seva expressió en els representants de l'escola, per dir-ho així, immune de recerca històrica. No és que aquests rebutgin la significació de la història per a la fe cristiana. Més aviat afirmen que aquesta sorgeix fora o al marge dels esdeveniments històrics del ministeri de Jesús. Dos pressupòsits fonamentals condicionen aquesta opció: el primer es refereix a la no importància teològica pel coneixement de la fe del que de fet va succeir; en segon lloc, que el coneixement de la fe no parteix dels fets nus, sinó del resultat d'aquells.

R. Bultmann és el gran representant d'aquest planteig. De fet, per a ell la decisió de la fe està en relació amb l'encontre i no pas amb la reconstrucció històrica de la personalitat i vida o ministeri per la qual aquesta nova realitat arriba a l'existència¹³⁴. D'una manera similar, opinen diversos autors epígons de Bultmann, encara que d'una manera un xic dispersa¹³⁵.

CONCLUSIÓ

TIPUS DE CRISTOLOGIA

H. K. McArthur, valorant les tres opcions que hem presentat, exposa les seves dificultats i s'inclina més aviat per la seva valoració de la història com a tal, per la primera escola, la de la certesa històrica, única que dona una base més sòlida per a una cristologia, encara que pugui admetre's amb diversos matisos tal com mostren les diverses subdivisions que hem exposat¹³⁶.

Això ens porta a un últim aspecte d'aquesta recerca del Jesús Històric, que podríem qualificar amb el títol de l'apartat: tipus

dint a l'escola de certesa històrica, mostra O. Cullmann, *Out of Season Remarks on the Historical Jesus of the Bultmann School*, a «*Union Seminary Q. Review*» 16 (1961) 131-148.

¹³⁴ *Jesus Christus und die Mythologie* (Hamburg, 1964); *The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus*, a «*The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*» (Nova York, 1964); cf. també *In Search*, cit., pp. 161-163.

¹³⁵ P. TILICH, *Existence and the Christ*, a «*Systematic Theology*», II (Chicago, 1957), pp. 97-118; J. KNOX, *Jesus, Lord and Christ* (Nova York, 1958), pp. 236-246; V. A. HARVEY, op. cit., pp. 281-289; cf. *In Search*, cit., pp. 211-228, 232, 244.

¹³⁶ Art. cit., pp. 205 s.

de Cristologia. R. Slenczka, en un important llibre, ha proposat una divisió que darrerament es va fent corrent: la *Cristologia 'von unten'* (de dalt, o 'ad extra' com prefereixen d'altres)¹³⁷. Per la primera, el fonament real i el coneixement de la persona s'identifiquen en la persona històrica de Jesús, punt de partença de la reflexió (així, entre altres, G. Ebeling, P. Althaus, W. Pannenberg i els defensors de l'escola de certesa històrica). La *Cristologia 'von oben'* o 'ad extra' defensa que no hi ha legitimació històrica de la fe, ja sigui la persona de Jesús o no, el fonament real de la fe (així K. Barth i E. Brunner; R. Bultmann i en cert sentit W. Marxsen)¹³⁸.

D'altra banda, les cristologies poden ésser distingides a partir d'allò que constitueix llur dada primordial (Urdatum, diu Slenczka): sigui la consciència de si mateix o la pretensió de Jesús en la seva vida terrestre (E. Käsemann, H. Conzelmann, G. Ebeling, E. Fuchs: és a dir, post-bultmannians i seguidors de la 'nova hermenèutica'); sigui l'esdeveniment de la Resurrecció (W. Künneth, W. Pannenberg: en general, els protestants no radicals); sigui, en fi, la fe pasqual o kerygma (R. Bultmann i seguidors estrictes)¹³⁹.

Amb tot, aquestes visions no deixen de partir d'una certa vivisecció de la persona de Jesucrist i fins i tot de la seva missió i obra. En això la teologia catòlica creiem que dona una resposta que té en compte més la *realitat* de l'Encarnació del Fill de Déu. No es tracta tant de començar «des de baix» o «des de dalt». Es tracta d'assumir la totalitat de l'única persona: JESUCRIST, entenent per JESÚS el nom propi de la personalitat que pertany a la història i que esdevé història ella mateixa, i per CRIST el títol que qualifica aquest Jesús Històric en la seva missió divina, que no pertany solament a la història del món, ja que amb ell Déu ha intervingut en la història del món per a la salvació¹⁴⁰.

SALVADOR PIÉ NINOT

¹³⁷ *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* (Göttingen, 1967).

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 309-314.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 315; cf. el resum que presenta A. KOLPING, *Milagro y resurrección de Cristo* (Zalla, 1971), pp. 111-121.

¹⁴⁰ J. R. GEISELMANN, *Jesús el Cristo. I: La cuestión del Jesús histórico* (Alcoi, 1971), pp. 11 s.; R. North escriu la següent conclusió: «Jesus Christ has always been *kown* to be man, real man as a thing we can really know, but *confessed* to be Son of God, as a thing which is mysterious and ever beckons us towards better understanding»; cf. *Soul-Body unity and God-Man unity*, a «Theological Studies» 30 (1969) 59.