

EL NOU TESTAMENT I LA HISTÒRIA. ESTUDIS
SOBRE LA INTERPRETACIÓ CONTEMPORÀNIA
DE LA SAGRADA ESCRITURA

Joaquim Malé Ribera

Per citar o enllaçar aquest document:
Para citar o enlazar este documento:
Use this url to cite or link to this publication:
<http://hdl.handle.net/10803/399247>



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.ca>

Aquesta obra està subjecta a una llicència Creative Commons Reconeixement-
NoComercial-SenseObraDerivada

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-
SinObraDerivada

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives licence

Universitat
de Girona

EL NOU TESTAMENT I LA HISTÒRIA
ESTUDIS SOBRE
LA INTERPRETACIÓ CONTEMPORÀNIA
DE LA SAGRADA ESCRITURA

TESI DOCTORAL

Joaquim Malé Ribera

MMXVI





**Universitat
de Girona**



EL NOU TESTAMENT I LA HISTÒRIA
ESTUDIS SOBRE
LA INTERPRETACIÓ CONTEMPORÀNIA
DE LA SAGRADA ESCRITURA

TESI DOCTORAL DE
JOAQUIM MALÉ RIBERA

DIRIGIDA PEL
DR. JOAN FERRER COSTA

MEMÒRIA PRESENTADA PER OPTAR AL TÍTOL DE DOCTOR PER LA
UNIVERSITAT DE GIRONA

PROGRAMA DE DOCTORAT EN CIÈNCIES HUMANES I DE LA CULTURA
FACULTAT DE LLETRES
UNIVERSITAT DE GIRONA

GIRONA • MMXVI

Il·lustració de la coberta: Simon Marmion, *Sant Lluç pintant la Verge*, ca. 1460-1470
(The British Library, London)
Miniatura que il·lumina un Llibre de les Hores de Valenciennes



Aquesta tesi no hauria estat possible sense la generosa ajuda rebuda per part de l'Associació Bíblica de Catalunya (ABCat), que contribuï a finançar l'estudi a qui es compta entre un dels socis més joves. Igualment ha contribuït econòmicament a la realització d'aquesta tesi la Fundació Joan Maragall (FJM), de la qual hem estat becaris de recerca en el curs 2012/2013. El nostre més sincer agraïment per a ambdues institucions magnífiques.

Dieu a créé l'homme parce qu'il aime les histoires.

Élie WIESEL, *Les portes de la forêt*, 1964.

τάδε γράφω, ὡς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι·

‘el que escric aquí és allò que em sembla veritable’

HECATEU DE MILET, *ΓΕΝΕΗΛΟΓΙΑΙ* I,332.

PREFACI

L'estudi que conforma les pàgines que segueixen té una gènesi ben curiosa, que, al nostre entendre, convé explicar a fi d'entendre el *perquè* d'aquesta tesi. Corria la primavera de l'any 2009 quan vam trobar-nos amb el Dr. Nolla al despatx de vicedeganat de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona. Es tractava de fer una consulta sobre els estudis de Màster en Humanitats que la Facultat oferia, i la idea que ens rondava era de combinar-los amb la feina de docent (que aleshores ens emplaçava entre la Jonquera i Figueres). Si bé tothom que conegui el Dr. Nolla sap que els seus consells són d'una saviesa proverbial, possiblement aquella tarda reblà el clau. El fet és que ens exhortà a realitzar els estudis de màster (els antics cursos de doctorat que culminaven amb el Diploma d'Estudis Avançats, just abans de l'època Bolonya) i ens donà unes quantes recomanacions quant a les assignatures a escollir; una en particular: *El món de la Bíblia*. Una assignatura que s'oferia per primera vegada i que, ateses les circumstàncies tan desfavorables amb què ha de conviure el món dels estudis de Lletres en el context actual (i com s'ha vist amb el temps), penjava d'un fil entre les matèries de tercer cicle de la UdG.

No només el màster fou un èxit *per se*, sinó que l'assignatura recomanada pel Dr. Nolla ens permeté de conèixer el Dr. Joan Ferrer, certament un *rara avis* de la UdG. El cert és que, després d'haver-hi cursat la llicència en Història, sols hi havíem coincidit una vegada, en la defensa de la tesina de l'amic Antoni Coll, l'any 2006. Fos com fos, de la primera coneixença a propòsit d'aquella assignatura de màster se'n seguí la direcció de la tesina, defensada el febrer de 2011, i aquesta culminà en la publicació per fascicles al *Butlletí de l'ABCat*.

Finit el procés de màster, se'ns encomanà una tasca engrescadora i alhora de responsabilitat: fer una fusió dels dos grans documents de temàtica bíblica que l'Església ha produït en els darrers vint anys, això és, la *Interpretació de la Bíblia en l'Església* (1993) i la recent exhortació apostòlica postsinodal *Verbum Domini* (2010), del qui aleshores era pontífex, Benet XVI. El projecte pretenia de fer entrar en diàleg aquests documents tan valents (des del punt de vista exegetic i hermenèutic) a partir d'un text estructurador, una tesi

doctoral defensada a la Universitat Gregoriana de Roma l'any 2001 per part d'un estudiós nord-americà, Peter S. Williamson. Doncs bé, l'empresa arribà a bon port i veié la llum mercès a l'editorial CPL de Barcelona, amb una edició doble, en català i en castellà. I el més important: aquí començaren les converses que conduirien cap a la tesi.

Així és com després de sovintejades trobades al despatx (de vicedeganat primer, i deganat després), a casa d'en Joan a Pineda de Mar, al Seminari de Girona o entaulats, no només accedí a dirigir-nos la recerca doctoral, sinó que ens permeté de disposar de totes les facilitats. Primer gestionant una beca privada de l'ABCat, i llavors avalant-nos davant de la Fundació Joan Maragall, així com esperonant-nos a viatjar a l'Institut Bíblic de Roma, una de les seues internacionals (tal vegada la més prestigiosa en l'àmbit catòlic) de l'estudi de la Sagrada Escriptura. Així les coses, allò que inicialment havia de ser una ampliació d'estudis d'un parell d'anys ha esdevingut la cursa per a la consecució d'un grau de Doctor, un *PhD* que en diuen els anglosaxons. Tot una sorpresa, la veritat, així com tot un goig!

El cert és que ja des del primer moment ens despertà gran admiració la capacitat de treball del Dr. Ferrer, el seu entusiasme i bonhomia, això sense comptar la sapiència que, diàriament, comparteix joiosament amb qui l'envolta. És tot un honor assistir a les seves sessions magistrals al Seminari de Girona, i qui ho hagi fet ja sap a què ens referim: no és massa habitual avui dia, en el món acadèmic, cloure cursos ordinaris tot arrancant fervorosos aplaudiments de l'alumnat, agraït i admirat. Però després de tot, allò veritablement significatiu per a qui redacta aquestes línies és la confiança, sens dubte immerescuda, dipositada en un servidor. Això ha fet que hàgim iniciat una recerca doctoral sobre una temàtica que, vist amb perspectiva, és senzillament inabastable. Ara som més conscients de l'esforç que suposa encarar-se amb qualsevol tema bíblic i pretendre sortir-ne airós. Aquí sí que s'hi exigeix vera transversalitat de coneixements i competències (o, com diu l'Apocalipsi de Joan 17,9: «ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν» 'Aquí cal saviesa i intel·ligència!'), i això ho diem amb la certesa que ens dóna l'haver-nos-hi atansat i saber que, en el fons, mai no se'n sap prou, que la *Paraula de Déu* sempre ens ultrapassa i és més sàvia. Però lluny de fer decaure els ànims, això suposa un esperonament més per a prosseguir amb l'estudi i reflexió d'allò que, més enllà d'ésser un àmbit del coneixement fascinant i altament enriquidor, és la manifestació feient de la fe d'un poble del qual som hereus. De la fe que sorgeix de

l'experiència viscuda, de la tradició contada, de la confiança dipositada. *Fabula, sed vera.*

És típic i tòpic advertir, en el pròleg de tota recerca doctoral, del deute contret amb tantes persones que han contribuït a fer possible allò que es posa negre sobre blanc. No ens trobem davant d'una excepció.

En primer lloc al Prof. Dr. Joan Ferrer, pel seu mestratge i amiat, per la incondicional confiança que ha fet a qui redacta, i pels coneixements i experiències que ha compartit i, esperem, continuarà compartint amb aquest seu deixeble. Tot allò bo que hom pugui trobar en aquestes pàgines li ho devem a ell. Tal vegada unes paraules manllevades expressen bé el grau del deute a qui ha dirigit de manera brillant aquesta tesi, especialment per allò que ens ha desvetllat:

This is the point. To direct a student's attention towards that which, at first, exceeds his grasp, but whose compelling stature and fascination will draw him after it. Simplification, levelling, watering down, as they now prevail in all but the most privileged education, are criminal. They condescend fatally to the capacities unbeknown within ourselves. Attacks on so-called élitism mask a vulgar condescension: towards all those judged *a priori* to be incapable of better things. Both thought (knowledge, *Wissenschaft*, imagination given form) and love ask too much of us.¹

També és realment just i necessari agrair les moltes converses amb el Prof. Dr. Josep Maria Nolla, ja des de l'època de la llicenciatura i, gairebé ininterrompudament, fins a dia d'avui, tant pel seu suport anímic com pels consells sempre valuosos que ens ha continuat oferint. El Prof. Dr. Narcís Soler, que molt cordialment s'avingué a llegir i avaluar des del tribunal la nostra tesina, també ha estat una figura important en aquesta cursa, ja en la gènesi que suposaren els estudis de Màster. No és menys destacable el Dr. Julià Maroto, sempre interessat en l'evolució de la nostra recerca i gran amfitrió en el ja tradicional sopar estival d'exalumnes a l'Escala.

És necessari, en el marc de l'ABCat, fer uns quants agraïments personals. Al Prof. Dr. Agustí Borrell OCD (recentment enviat a Roma com a vicari general dels carmelites descalços: l'enhorabona!), que des d'un bell inici s'oferí a ajudar-nos en qualsevol tràmit en les estades a Roma. És aquest el moment de recordar-nos de la simpatia i afecte del Dr. Jaume

¹ Vegeu G. STEINER, *Errata: An Examined Life*, New Haven/London (CT/UK): Yale UP 1998, p. 50.

Angelats, que accedí gustosament a formar part del tribunal de la tesi. De les paraules d'ànim i dels consells tan doctes del Prof. Dr. Armand Puig, rector magnífic del recent inaugurat Pontifici Ateneu Sant Pacià de Barcelona. Així mateix és d'agrair la fantàstica tasca editorial del Prof. Dr. Jaume Fontbona, director de CPL, que acceptà d'editar-nos un estudi que, en un primer moment, havia de formar part d'aquesta tesi. Vénen al cap les converses entre conferència i conferència a la Casa d'Espiritualitat Claret de Vic, amb motiu de les Jornades de Biblistes de Catalunya, de les quals cal destacar els valuosos consells metodològics del Dr. Andreu Grau, així com les estones de conversa de sobretaula amb el Dr. Damià Roure OSB i el Dr. Toni Pou OSB, de Montserrat; amb el P. Josep Sastre, font de saviesa *anglo-menorquina* i patristica; també l'entrançable Joan Febrer; les facècies i el bon humor del P. Ignasi Ricart CMF; el tàndem cinematogràfic Fontbona-Borrell i, en fi, sabent que me'n deixo molts, tot el grup de biblistes que fan de les trobades de l'ABCat a Vic una font de saviesa i humanitat sota la guia de l'Esperit.

Sens dubte que un factor essencial a l'hora de dur a bon port aquesta investigació foren les dues estades de recerca a l'Institut Bíblic (PIB), a *Caput Mundi*. En primer lloc mostrar un etern agraïment a les germanes de la *Casa di Nazareth*, molt especialment a la Prof. Dra. Núria Calduch i Benages MSFN, catedràtica d'Antic Testament a la Universitat Gregoriana de Roma i contacte que ens permeté d'accedir a la prestigiosa biblioteca del PIB. Vull agrair-li els valuosos consells i el fet d'haver-nos obert les portes de casa seva, on ens hi hem sentit com a casa! No volem pas oblidar-nos de les germanes Noemí, Lourdes i Ramona, així com de la resta de la comunitat de les Missioneres de la Sagrada Família de Natzalet, amb qui de ben segur ens veurem en un futur: *grazie a tutti e alla prossima!*

Vull agrair també l'amabilitat, disposició i paciència del personal de la biblioteca del PIB, el sempre gentil i elegant Camilo, així com l'Oswaldo, el *freak* de la informàtica que tot ho resol a la xarxa! Igualment cal que recordi l'hospitalitat amb què ens rebé el *Prefetto* de la biblioteca de l'Institut Bíblic, R. P. Jos Janssens SJ, persona d'una retòrica i disposició admirables.

No podem oblidar-nos pas dels molts tràfecs que hem causat al personal de la biblioteca del Barri Vell de la UdG, que sempre han atès les nostres demandes amb la màxima prestesa i cordialitat. De la mateixa manera vull agrair la disposició del personal de les biblioteques del

Seminari de Girona i la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona.

Ja des d'un punt de vista extraacadèmic, cal mostrar la nostra més sincera gratitud a totes aquelles persones que conformen el nostre dia a dia, la quotidianitat que ens fa com som i, en certa manera, determina tot allò de bo i de no tan bo que fem en la vida.

En primer lloc aquelles amistats que, fruit d'afinitats electives, componen la tan necessària *familia extensa*. El *Curru*, per aquelles tardes de xalar que ens fan tenir ben present allò que mai no s'hauria de perdre: el record de la infància! La Ivette, per les llargues i interessants converses, per les excursions a la Garrotxa i les capbussades a les Escaules, i per un interès recent i compartit per la musa Κλειώ, que sembla ser que l'ha ben captivada. Ah, i mercès pel cop de mà! La colla (*Quitèria, Edu, Miquelet, Anna, Nadal, Robert, Jordi, Taki...*) per tants àgapes i tardes de diumenge. La Laura, per les intenses experiències compartides; com sols dir, millor romandre en silenci... La família Dutoya, *sensu lato*, per tants anys i tantes hores de bons moments (especialment a l'Ingrid, per ser com és). La Patrícia Aller i la Montse Galí, companyes d'estudi i amigues entranyables, per les estones que hem compartit i compartirem. I la Carla, que ara ja és la Carla i no la germana de la Laura; moltíssimes gràcies per tot.

Un punt i a part mereixen en Guillem Mundó i en Josep Maria Arnau (sobren els comentaris). En aquest apartat és de justícia recordar-nos dels companys de la Diplomatura en Ciències Religioses: l'Aniol, la Maica i la Neus, pel suport, interès i hores compartides en l'estudi de la Paraula de Déu. També són d'agrair els intensos debats i tertúlies amb en (ara caldria dir *Dr.*) Damià Bardera, company en els estudis de doctorat, crític sagaç i mordaç com pocs, i assot del procés d'imbecil·lització cultural que plana sobre aquest nostre país.

Una menció especial per a l'Antoni Coll, amic de la família des de sempre. La més gran enhorabona per haver pogut ingressar al Seminari i els millors desitjos per un futur esperançador com a prevere!

Un lloc especial l'ocupen aquelles persones que han format part d'un meravellós projecte musical d'ençà del 2007 que, tot i amb interrupcions diverses, altes i baixes, continua essent; i que duri! Eloi Martínez, Gontran Dutoya, Basile Dutoya i *Sisu*. Ah, i la darrera incorporació, Corentin Dutoya (que justificaria un nom tal com *The Dutoya Brothers Band!*).

I la Sílvia, invitada d'última hora, inesperada de ben segur, que fa bona la màxima evangèlica: «πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι» 'Molts passaran de primers a darrers, i molts, de darrers a primers'.

I en un lloc destacat la família, el pare i la mare, en Martí i la Carme. Aquest és segurament el lloc per a deixar per escrit aital deute impagable. Ras i curt, gràcies.

A totes i tots, font de sentit, moltes gràcies de tot cor.

JMR

L'Escala, Pasqua del Senyor, 2016

SIGLES I ABREVIATURES

| | | | |
|--------|---|--------|--|
| ABCat | <i>Associació Bíblica de Catalunya</i> | DEETB | KASPER (ed.), <i>Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica</i> |
| AGJU | <i>Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums</i> (Leiden) | DTNT | COENEN – BEYREUTHER – BIETENHARD (eds.), <i>Diccionario teológico del Nuevo Testamento</i> |
| AJP | <i>American Journal of Philology</i> (Baltimore, MD) | EAM | <i>English Association Monographs</i> (Liverpool, UK) |
| AmAn | <i>The American Anthropologist</i> (Arlington, VA) | EC | <i>Early Christianity</i> (Tübingen) |
| ARC | <i>The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill University</i> (Montreal) | EDB | FREEDMAN (ed.), <i>Eerdmans Dictionary of the Bible</i> |
| AT | <i>Antic Testament</i> | EDNT | BALZ – SCHNEIDER (eds.), <i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> |
| BABCat | <i>Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya</i> (Tarragona) | EvFo | <i>Evangelisches Forum</i> (Göttingen) |
| BBR | <i>Bulletin for Biblical Research</i> (New York, NY) | EvTh | <i>Evangelische Theologie</i> (Gütersloh) |
| BCAW | <i>Blackwell Companions to the Ancient World</i> (Hoboken, NJ) | ExpTim | <i>Expository Times</i> (Edinburgh, UK) |
| BCI | <i>Bíblia Catalana traducció Interconfessional</i> | HAFO | <i>Historia, Antropología y Fuentes Orales</i> (Barcelona) |
| BEB | <i>Biblioteca de Estudios Bíblicos</i> (Salamanca) | HBT | <i>Horizons in Biblical Theology</i> (Leiden) |
| BEBm | <i>Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor</i> (Salamanca) | HG | <i>Historia y Grafía</i> (México, DF) |
| BETHL | <i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i> (Leuven) | HSJH | HOLMÉN – PORTER (eds.), <i>Handbook for the Study of the Historical Jesus</i> |
| Bib | <i>Bíblica</i> (Roma) | HTR | <i>Harvard Theological Review</i> (Cambridge, MA) |
| BIS | <i>Biblical Interpretation Series</i> (Leiden) | HTS | <i>Hervormde Theologiese Studies</i> (Cape Town) |
| BMSEC | <i>Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity</i> (Waco, TX) | HZ | <i>Historische Zeitschrift</i> (Berlin) |
| BN | <i>Biblische Notizen/Biblical Notes</i> (Salzburg) | H&T | <i>History & Theory: Studies in the Philosophy of History</i> (Middletown, CT) |
| BPC | <i>Biblical Performance Criticism</i> (Eugene, OR) | IBS | <i>Irish Biblical Studies</i> (Belfast) |
| BSIH | <i>Brill's Studies in Intellectual History</i> (Leiden) | IJT | <i>Indian Journal of Theology</i> (Calcuta) |
| BThB | <i>Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture</i> (South Orange, NJ) | InsEB | <i>Instrumentos para el Estudio de la Biblia</i> (Estella) |
| BThS | <i>Biblische-Theologische Studien</i> (Neukirchen-Vluyn) | IntEB | <i>Introducción al Estudio de la Biblia</i> (Estella) |
| BZNW | <i>Beihfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i> (Berlin) | IS | <i>International Sociology</i> (Madrid) |
| CBQ | <i>The Catholic Biblical Quarterly</i> (Washington, DC) | JBL | <i>Journal of Biblical Literature</i> (Atlanta, GA) |
| CEH | <i>Central European History</i> (Cambridge, UK) | JBR | <i>Journal of Bible and Religion</i> (Oxford, UK) |
| CJA | <i>Christianity and Judaism in Antiquity</i> (Notre Dame, IN) | JES | <i>Journal of Ecumenical Studies</i> (Philadelphia, PA) |
| CQ | <i>Classical Quarterly</i> (Cambridge, UK) | JETS | <i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> (Louisville, KY) |
| CTD | <i>Cuadernos de Teología de Deusto</i> (Bilbao) | JIH | <i>Journal of Interdisciplinary History</i> (Boston, MA) |
| CThR | <i>Criswell Theological Review</i> (Dallas, TX) | JR | <i>Journal of Religion</i> (Chicago, IL) |
| | | JSHJ | <i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i> (Leiden) |
| | | JSJSup | <i>Journal for the Study of Judaism, Supplement Series</i> (Leiden) |
| | | JSNT | <i>Journal for the Study of the New Testament</i> (Thousand Oaks, CA) |

| | | | |
|---------|--|--------|--|
| JSNTSup | <i>Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series</i> (Thousand Oaks, CA) | SPCK | <i>Monograph Series</i> (Cambridge, UK) <i>Society for Promoting Christian Knowledge</i> (London, UK) |
| JSP | <i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i> (Thousand Oaks, CA) | SS | <i>Semeia Studies</i> (Atlanta, GA) |
| LNTS | <i>Library of New Testament Studies</i> (Cambridge, UK) | SThI | <i>Studies in Theological Interpretation</i> (Grand Rapids, MI) |
| LSTS | <i>Library of Second Temple Studies</i> (London, UK) | TANZ | <i>Texte und Arbeiten zum neutestamentlicher Zeitalter</i> (Tübingen) |
| LXX | <i>Septuaginta</i> | TB | <i>Tyndale Bulletin</i> (Cambridge, UK) |
| MB | <i>Le Monde de la Bible</i> (Genève) | TENTS | <i>Texts and Editions for New Testament Study</i> (Leiden) |
| MSH | <i>Making Sense of History Series</i> (Oxford/New York, NY) | ThBei | <i>Theologische Beiträge</i> (Witten) |
| NeOT | <i>Neotestamentica</i> (Pretoria) | TJ | <i>Trinity Journal</i> (Deerfield, IL) |
| NJBC | BROWN – FITZMYER – MURPHY (eds.), <i>The New Jerome Biblical Commentary</i> | ThS | <i>Theological Studies</i> (Milwaukee, WI) |
| NLH | <i>New Literary History</i> (Baltimore, MD) | TToday | <i>Theology Today</i> (Princeton, NJ) |
| NovT | <i>Novum Testamentum</i> (Leiden) | WMANT | <i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i> (Neukirchen-Vluyn) |
| NovTSup | <i>Supplements to Novum Testamentum</i> (Leiden) | WThJ | <i>Westminster Theological Journal</i> (Philadelphia, PA) |
| NT | <i>Nou Testament</i> | WUNT | <i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i> (Tübingen) |
| NTS | <i>New Testament Studies</i> (Cambridge, UK) | ZNW | <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i> (Berlin) |
| NTOA | <i>Novum Testamentum et Orbis Antiquus</i> (Göttingen) | | |
| OTr | <i>Oral Tradition</i> (Columbia, MO) | | |
| P&P | <i>Past & Present</i> (Oxford, UK) | | |
| PSPSH | <i>Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities</i> (Warsaw) | | |
| PT | <i>Presencia Teológica</i> (Santander) | | |
| PThMS | <i>Princeton Theological Monograph Series</i> (Princeton, NJ) | | |
| PyM | <i>Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea</i> (Alicante) | | |
| QS | <i>Quaderni Storici</i> (Bologna) | | |
| RBS | <i>Resources for Biblical Study</i> (Atlanta, GA) | | |
| RCatT | <i>Revista Catalana de Teologia</i> (Barcelona) | | |
| RevB | <i>Revista Bíblica</i> (Buenos Aires) | | |
| RH | <i>Rethinking History: The Journal of Theory and Practice</i> (London, UK) | | |
| RSR | <i>Recherches de Science Religieuse</i> (Paris) | | |
| RT | <i>Revista Teología</i> (Buenos Aires) | | |
| SANt | <i>Studia Aarbusiana Neotestamentica</i> (Göttingen) | | |
| SBib | <i>Subsidia Biblica</i> (Roma) | | |
| SBL | <i>Society of Biblical Literature</i> (Atlanta, GA) | | |
| SBTh | <i>Studies in Biblical Theology</i> (London, UK) | | |
| SBTS | <i>Sources for Biblical and Theological Study</i> (Winona Lake, IN) | | |
| SJOT | <i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i> (London, UK) | | |
| SNTSMS | <i>Society for New Testament Studies:</i> | | |

RESUM

Aquesta tesi estudia algunes de les aproximacions historiogràfiques que s'han dut a terme a propòsit dels escrits que componen el Nou Testament, centrant-nos en la figura de Jesús de Natzaret. En la primera part es presenta una història crítica de la historiografia sobre Jesús de Natzaret que difereix en bona mesura de les presentacions estereotipades del paradigma de les tres recerques, paradigma que molts exegetes han donat per vàlid d'ençà de l'obra d'Albert Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, de l'any 1906. En la segona part s'analitzen les aportacions d'alguns autors dels darrers decennis que hem considerat d'alt interès i que sovint han estat menystinguts (Marie-Françoise Baslez, Anthony Le Donne, Kenneth E. Bailey i Dale C. Allison Jr.), de tal manera que més enllà d'intentar veure com treballen en l'àmbit teòric pretenem reivindicar-los com a veus autoritzades a tenir en compte en les investigacions futures. En darrer lloc, en el marc de les conclusions generals, incorporem una breu reflexió sobre aquells mètodes que pensem que cal incorporar en les futures recerques en el camp dels estudis bíblics sobre Jesús de Natzaret i, més en general, en l'àmbit exegetíc. Es tracta, en el fons, d'una recapitulació d'allò que s'ha estudiat que no pretén sinó aportar un marc teòric que pugui esperonar més recerques en aquest àmbit i, per tant, és una invitació a continuar i en cap cas una darrera paraula sobre l'assumpte que ens ocupa.

RESUMEN

Esta tesis estudia algunas de las aproximaciones historiográficas que se han llevado a cabo a partir de los escritos que conforman el Nuevo Testamento, centrándonos en la figura de Jesús de Nazaret. En la primera parte se presenta una historia crítica de la historiografía sobre Jesús de Nazaret que difiere en gran parte de las presentaciones estereotipadas del paradigma de las tres búsquedas, paradigma que muchos exegetas han dado por buena desde la publicación de la obra de Albert Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, del año 1906. En la segunda parte se analizan las aportaciones de algunos autores de los últimos años que hemos considerado de gran interés y que han sido menospreciados en muchas ocasiones (Marie-Françoise Baslez, Anthony Le Donne, Kenneth E. Bailey y Dale C. Allison Jr.), de tal modo que, más allá de intentar ver cómo trabajan a nivel teórico, pretendemos reivindicarlos como voces autorizadas que deben tenerse en cuenta en futuras investigaciones. El último lugar, a modo de conclusiones generales, incorporamos una breve reflexión sobre los métodos que, a nuestro entender, es necesario incorporar en futuras en el campo de los estudios bíblicos sobre Jesús de Nazaret y, en general, en a nivel exegético. En el fondo se trata de una recapitulación de todo lo que hemos estudiado que no pretende nada más que aportar un marco teórico para hacer hincapié en la necesidad de realizar más investigaciones en este ámbito y, por lo tanto, se trata de una invitación y en ningún caso de una última palabra sobre este asunto.

ABSTRACT

This dissertation studies some of the historiographical approaches that have been carried out with regard to the writings of the New Testament, focusing on the figure of Jesus of Nazareth. Part I presents a critical history of the historiography of Jesus of Nazareth that differs largely from stereotypical presentations of the *Quests'* paradigm. Many scholars have given validity to these historiographical schemes since Albert Schweitzer's *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906). Part II discusses the contributions of some authors of recent decades that we have considered of high interest and that often have been neglected (Marie-Françoise Baslez, Anthony Le Donne, Kenneth E. Bailey and Dale C. Allison Jr.), so that beyond trying to see how they work in a theoretical level, we claim them as authoritative voices to be considered in future inquiries. Lastly, as a general conclusion, we incorporate a brief reflection on the methods we think that future researches of the biblical studies field (and, in a general fashion, at exegetical level) must incorporate it. In essence it is a summary of that we have studied that pretends to provide a theoretical mark, which should spur more inquiries in this area. So, it is an invitation to carry on with more and new investigations and in any case a last word on the subject.

ÍNDEX

| | |
|---|------------|
| PREFACI..... | VII |
| SIGLES I ABREVIATURES..... | XIV |
| RESUM..... | XVII |
| ÍNDEX..... | XX |
| I. INTRODUCCIÓ GENERAL..... | 24 |
| A. INTRODUCCIÓ..... | 25 |
| B. OBJECTIUS..... | 32 |
| C. METODOLOGIA..... | 34 |
| PRIMERA PART | |
| II. LA RECERCA DE JESÚS DE NATZARET: HISTÒRIA, BALANÇ I PERSPECTI- VES..... | 39 |
| 1. INTRODUCCIÓ..... | 40 |
| 2. HISTÒRIA DE LA RECERCA DE JESÚS DE NATZARET..... | 55 |
| 2.1. PER A UNA PREHISTÒRIA DE LA RECERCA..... | 55 |
| 2.2. EN ELS ORÍGENS DEL DUBTE: EL MHC I LA REACCIÓ ANTIDOGMÀTICA DELS SEGLES XVII-XVIII..... | 74 |
| 2.3. LES <i>VIDES DE JESÚS</i> LIBERALS I LA CULMINACIÓ DEL DUBTE: KÄHLER I SCHWEITZER..... | 95 |
| 2.4. LA CALMA DESPRÉS DE LA TEMPESTA? LA PRIMERA MEITAT DEL SEGLE XX..... | 116 |
| 2.5. LA REPRESA D'UN INTERÈS APARENTMENT DESAPAREGUT: LA SEGONA MEITAT DEL SEGLE XX..... | 125 |
| SEGONA PART | |
| III. GRANS APORTACIONS DELS DARRERS DECENNIS..... | 133 |
| 3. INTRODUCCIÓ..... | 134 |
| 4. MARIE-FRANÇOISE BASLEZ..... | 137 |
| 4.1. PRESENTACIÓ GENERAL..... | 137 |
| 4.2. DIÀLEG ENTRE LA BÍBLIA I LA HISTÒRIA..... | 138 |
| 5. ANTHONY LE DONNE..... | 159 |

| | |
|---|------------|
| 5.1. PRESENTACIÓ GENERAL..... | 159 |
| 5.2. RESPOSTES POSTMODERNES A PROBLEMES ANTIQUÍSSIMS..... | 160 |
| 6. KENNETH E. BAILEY..... | 167 |
| 6.1. PRESENTACIÓ GENERAL..... | 167 |
| 6.2. L'EXEGESI ORIENTAL COM A MÈTODE D'APROXIMACIÓ AL MÓN DE LA BÍBLIA..... | 170 |
| 7. DALE C. ALLISON JR..... | 188 |
| 7.1. PRESENTACIÓ GENERAL..... | 188 |
| 7.2. MEMÒRIA, IMAGINACIÓ I HISTÒRIA: LA CONSTRUCCIÓ DE JESÚS..... | 190 |
| 7.2.1. EXCURS 1: <i>Les veus crítiques davant «l'imperi de la discontinuïtat»</i> | 193 |
| 7.2.2. EXCURS 2: <i>Alguns advertiments recents: Lofink – Holmberg</i> | 196 |
| CONCLUSIONS GENERALS | |
| IV. PER A UN NOU ENFOCAMENT DE LA RECERCA DE JESÚS | 212 |
| 8. APROXIMACIÓ A LA MEMÒRIA DE JESÚS..... | 213 |
| V. BIBLIOGRAFIA..... | 222 |

LLISTA DE TAULES I FIGURES

| | |
|--|------------|
| Taula 1. Fragment <i>Ant.</i> XVIII,63-64 de Flavi Josep..... | p. 57 |
| Taula 2. Fragment <i>Ant.</i> XX,200 de Flavi Josep..... | p. 59 |
| Taula 3. Bibliografia essencial de la prof. M.-F. Baslez..... | p. 138-139 |
| Taula 4. Bibliografia essencial del prof. A. Le Donne..... | p. 160 |
| Taula 5. Bibliografia essencial del prof. K. E. Bailey..... | p. 170 |
| Taula 6. Bibliografia essencial del prof. D. C. Allison Jr..... | p. 190-191 |
| Figura 1. Diagrama de la trajectòria interpretativa de la història..... | p. 164 |

I. INTRODUCCIÓ GENERAL

A. INTRODUCCIÓ

LA TESI DOCTORAL QUE PRESENTEM FOU CONCEBUDA, D'ANTUVI, com un projecte de recerca que no se circumscriuria en el format clàssic de tesi, això és, un treball acadèmic on hom defensa una sèrie d'hipòtesis mitjançant uns procediments que, alhora, donen raó del domini acurat d'un mètode. La idea inicial, l'índex primer de la investigació, anà variant a mesura que l'afinament en les lectures ens guià cap a viaranys insospitats en una primera aproximació més superficial. Podem afirmar amb claredat que aitals camins de recerca han aportat una llum que el qui redacta aquestes línies no hauria esperat en el moment de capbussar-se en aquest camp d'estudi; paradoxalment, això sí que s'ha d'equipar a una recerca doctoral *clàssica*...

Per tant, bé podem dir que ens trobem davant d'un treball que podria incloure's en un gènere literari més aviat assagístic, fet que el lector pot constatar ja des del títol mateix de la tesi: *studis*. I és que realment hem realitzat estudis diversos que, aparentment desconnectats entre si, entren en diàleg mercès a un eix vertebrador inequívoc: intentar entendre millor la figura de Jesús de Natzaret, l'anomenat ΧΡΙΣΤΟΣ (cf. Mc 1,1).

Per a fer-ho hem decidit evitar de recórrer camins ja massa fressats per altri, alguns dels quals, en els estudis bíblics, poden arribar a considerar-se autèntiques vies mortes. Cal, però, ésser molt curiosos a l'hora d'entendre com ens hem atansat al nostre subjecte/objecte d'estudi.² No es tracta, de cap manera, d'una fugida endavant, d'una proposta que de tan original pretengui fer taula rasa i començar de nou; no és això. El que hem pretès de fer, amb tota humilitat i senzillesa, és una aportació ben personal fruit d'una lectura un poc naïf, àdhuc ingènua.³ És així com, establint un diàleg amb una selecció pròpia d'autors que hem

² El subjecte és la persona de Jesús de Natzaret, i l'objecte són els textos que ens permeten d'accedir-hi.

³ I aquí prenem el concepte d'*ingenuïtat* segons l'afaiçonament que li dona Paul Ricœur. Ens referim al cèlebre assaig del filòsof francès *La symbolique du mal*, originalment publicat l'any 1960 però inclòs (i retocat) sota el títol *Finitude et culpabilité*, també de 1960. El concepte a què fem referència és *seconde naïveté*, que pot traduir-se com a 'segona ingenuïtat', i que és fonamental en la darrera part de l'obra citada (*Le symbole donne a penser*, que ja aparegué el 1959 com a article a la revista *Esprit* 27:7-8). Es tracta d'un concepte que proposa al lector on agafar-se una vegada la introducció de la crítica moderna ha arrasat la *primitive naïveté* de l'època precrítica. La idea que defensa Ricœur és que no podem aspirar a conèixer (reviure) els significats profunds de ço sagrat/simbòlic tal com ho feren les persones del passat, això és, segons la seva percepció immediata de la

INTRODUCCIÓ

considerat molt rellevants en l'àmbit dels estudis bíblics (específicament d'època del Nou Testament), hem extret allò que hem cregut oportú d'aquests estudiosos,⁴ destil·lant-ne l'essència que, des d'un punt de vista històric (que és el nostre), n'hem sabut flairar. Òbviament això no esgota, ni molt menys, la riquesa de continguts i d'intuïcions dels autors tractats, sinó que només pren allò que s'ha considerat útil per a la proposta que aquí es fa. De la refosa resultant en sorgeix la segona part del treball.

La primera part d'aquest estudi és pròpiament un *status quaestionis*. Però un que intenta rellegir la història de la recerca de Jesús amb una mirada fresca, prescindint de certs apriorismes que, honestament, pensem que entorpeixen una millor comprensió de les fonts que ens donen accés a Jesús.⁵ Així les coses, partint d'allò que alguns dels grans estudiosos han dit a propòsit de la recerca de Jesús de Natzaret, hem volgut contribuir al debat historiogràfic fent una proposta que, si bé no és particularment original (o, almenys, no som els únics que la subscrivim), sí que se situa en un corrent historiogràfic certament innovador que ha sorgit en la darrera dècada.⁶

consciència (*l'immédiateté de la croyance*), però sí que podem aspirar a una nova ingenuïtat *en* la crítica i *per* la crítica. I quan parla de *crítica* es refereix a l'hermenèutica, la interpretació que ens ha de conduir a la comprensió, l'esforç de situar-nos en l'afinitat vital (el concepte prové de Gadamer, *Zugehörigkeit*) entre el pensament i allò de què es tracta amb aquest. Ho resumeix esplèndidament el mateix Ricœur: «Cette seconde naïveté veut être l'équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique». Es tracta, doncs, d'ésser capaços d'aprofitar-nos d'aquell utilatge metodològic modern que, prenent part en la dinàmica de la interpretació (perquè essent mers espectadors desinteressats no podem participar veritablement de l'hermenèutica i, en el fons, comprendre), ens situï en posició de comprendre el text (en el cas que ens ocupa, el Nou Testament) no des d'una talaia comparable a la dels contemporanis d'aquest, però sí des d'una posició avantatjada respecte dels estudiosos de les darreres centúries (pel cas que ens ocupa: superació de la criteriologia, abandonament de dicotomies entorpidores com autèntic/inautèntic, Jesús de la història/Crist de la fet, etc. I en part com a conseqüència, retorn al text que tenim com a únic i valuós testimoni). Vegeu, al respecte, P. RICŒUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus 1969, p. 699-713.

4 Que són pocs però significatius, fins i tot ens atreviríem a dir paradigmàtics d'una determinada manera de fer exegesi pròpiament com història en general. Vegeu *infra*, § 3.

5 Posarem només un exemple, si bé paradigmàtic: la conegudíssima obra de John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (1991-2016). Ningú no pot negar que es tracta d'un compendi de dades immenses, d'una saviesa salomònica innegable, ple de matisos molt intel·ligents i d'una lectura apta per a gairebé tots els públics. El problema és que parteix d'una concepció epistemològica errònia: pensa fermament que podem tenir accés a Jesús (és igual si és històric, real o terrenal, aquí no importen aquestes etiquetes) mitjançant l'estudi dels textos sense que per això Jesús deixi de ser la persona que conegueren els seus contemporanis. I això, senzillament, és un apriorisme historicista. Vegeu, per exemple, John P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico (Tomos I: Las raíces del problema y de la persona)*, Estella: Verbo Divino ⁸ reimp. 2011, p. 29-42; 47-57.

6 Especialment en l'àmbit acadèmic anglosaxó, fruit d'una generació d'estudiosos que, d'una manera o una altra, són hereus de les propostes valentes de James D. G. Dunn en la celebrada obra *Jesus Remembered* (2003).

La part final de la tesi, que presentem a guisa de conclusió, vol ser un punt de partida des d'on els qui estudien Jesús (i els textos del NT en general) puguin ancorar els fonaments teòrics de les seves investigacions. Es tracta, ben mirat, d'unes paraules d'ànim i esperança que volen mostrar com més enllà de certs postulats postmoderns hi ha vida; com n'és de necessari continuar fent recerca en àmbits com el que ens ocupa i, també, quines són les direccions futures que pensem que ha de prendre la ciència bíblica quant als estudis sobre la figura de Jesús.

Ens permetem, en aquest moment de la introducció, un parell d'apunts necessaris.

Tant la tria d'autors que hem fet⁷ com el conjunt de la tesi en si són, en el fons, viva imatge de Jesús.⁸ Imatge de l'heterodòxia i la marginalitat, de tot allò que es defineix perquè està en el *limes* de l'espai per on circula, debatent-se entre el ser i no ser acceptat com a vàlid en el si de la professió. I és que el gruix de la producció bibliogràfica actual en l'àmbit dels estudis del NT, en una mesura o en una altra, no ha admès com a vàlides moltes de les aportacions que aquí es presenten i que són, al nostre entendre, fonamentals. Però no perquè ho diguem nosaltres, ai las!, sinó perquè l'evidència de segles d'estudis i investigacions així ho constata.⁹ Això situa aquesta tesi en els marges, lluny de l'ortodòxia implícita que impera en l'acadèmia bíblica,¹⁰ en el benentès que es defineix pel contingut tractat. Però això no és cap problema. El problema comença quan (com en el cas del prof. Bailey) aquesta acadèmia

Aquests estudiosos, emperò, han arribat molt més lluny que Dunn, i les propostes que han fet constitueixen un veritable gir epistemològic en el si dels estudis neotestamentaris.

7 Que podria haver estat molt diferent, i que, de fet, fou molt diferent en algunes fases de la tesi. La temptació d'incloure autors (i, per tant, mètodes) sòlids i molt poc coneguts ha estat constant fins al darrer moment, fins al moment, per a dir-ho així, de cloure el *cànon doctoral* que hem confegit. I com en el cas del cànon bíblic, molts dels escrits que no hi són hi podrien haver estat sense que ningú s'esquincés cap vestidura; igualment, tot allò que hi és dóna testimoni significatiu del sentit final.

8 La comparació és, com mirarem de mostrar, purament instrumental, sense cap pretensió d'equiparar ambdós elements comparatius.

9 Ens remetem a la «Primera Part» d'aquesta tesi.

10 Per *acadèmia bíblica* ens referim al gruix de la producció exegètica que es duu a terme en l'àmbit internacional i que, ben mirat, pot visualitzar-se ràpidament si hom està atent a unes poques editorials (T&T Clark, Mohr Siebeck, E. J. Brill, Augsburg Fortress Press, Eerdmans, etc.). Això no vol dir que aquestes editorials no editin estudis extraacadèmics (en el sentit que li donem aquí), sinó que la majoria dels que editen formen part d'estudiosos còmodament instal·lats en certa ortodòxia (o en axiomes poc debatuts, en tot cas). Tot això no pretén polemitzar amb ningú, ans al contrari: és una afirmació que es basa en l'observació d'un biblista de nova fornada.

INTRODUCCIÓ

menysté les aportacions que són significatives a causa de certes formalitats. O quan (com en el cas de la prof. Baslez) aquesta acadèmia tanca els ulls davant d'estudis seriosos i que diuen coses interessants, renovadores, que aporten llum en problemes aparentment enquistats. O, també, quan (com en el cas del prof. Allison) els qui en formaven part activa se'n desentenent, desil·lusionats per promeses (de mètode, en aquest cas) fallides. Fins i tot quan (com en el cas del prof. Le Donne) els qui presenten resultats valents i que s'expressen amb llibertat són foragitats (això sí, molt amablement) del seu lloc de treball.

I sí, viva imatge de Jesús perquè Jesús de Natzaret fou un jueu marginal,¹¹ un personatge molest en la societat en què visqué. Un recordatori constant de certa hipocresia, de certa vanagloria. Una persona que féu anar de corcoll als seus contemporanis (amics i enemics, simpatitzants i opositors), un huracà que ho somogué tot al seu pas i que, tants segles després, encara ens ocupa i ens preocupa.

Aquesta marginalitat l'hem volguda mostrar pictòricament, amb unes figures que en el seu món foren, efectivament, també marginals: Lluc, Maria i el seu fill. I és que aquesta tesi està encapçalada per una imatge que no respon a una qüestió purament estètica; no és casual. La imatge que obre el treball és una mena de conclusió gràfica de tot allò que s'hi diu. Ens explicarem.¹²

La miniatura de Lluc pintant la Verge i el nen Jesús (que fou produïda durant la dècada de 1460 a Valenciennes per Simon Marmion, o per membres del seu taller artístic, no ho sabem amb certesa) il·lustra la llegenda (molt famosa en l'antiguitat) que l'evangelista Lluc, sant Lluc, havia pintat Maria, mare de Jesús, a Jerusalem; i així esdevingué sant patró dels pintors d'icones i la seva fama s'estengué des de l'Orient fins a *Caput Mundi*.¹³ Però anem a la imatge.

Més enllà de les qüestions ambientals (la finestra, la pseudovolta del sostre, el paisatge muntanyenc, etc.), allò que causa més impacte és el color blau ultramarí amb què vesteix

¹¹ Aquí usem la feliç denominació que encunyà John P. Meier.

¹² Les línies següents segueixen, en part, algunes de les intuïcions que hem trobat en M. BOCKMUEHL, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Studies* (SThI), Grand Rapids (MI): Baker 2006, p. 13-25. Ultra això, es tracta d'una obra fonamental per a comprendre la tasca de l'exegeta bíblic. Un clàssic imprescindible sense pal·liatius.

¹³ En recullen la fama atribuïda autors de la talla d'Eusebi de Cesarea (*Hist. Eccl.* I,353).

Maria, i que sobresurt per damunt de la resta d'imatges i de colors; ens crida l'atenció (el color blau del vestit de Maria que pinta Lluc no és de la mateixa intensitat, si bé podria ser un petit element de competència amb el vestit *de veritat*). També hi ha representades les aurèoles tant del nen Jesús com de la Verge Maria. Ara bé, mentre que la model amb què s'inspira Marmion és una noia jove dels Països Baixos (pell, cabell) que té el cap lleugerament inclinat cap a l'espatlla esquerra i la mirada fixa en l'infant que sosté amb el braç esquerre i que, al seu torn, li acosta el petit i fràgil braclet cap al coll, resulta que el retrat que està pintant Lluc contrasta deliberadament amb la realitat que observa. El nadó apareix sostingut pel braç dret de Maria, que si bé continua essent pèl-roja té la testa coberta per una lleugera mantellina. Però les seves faccions també disten de les de la Maria *real*: és molt menys expressiva i, ni ella ni el nadó, no tenen l'aurèola de santedat que sí que tenen en realitat. I el nen Jesús és molt escarransit en comparació amb el de debò.

I, doncs, què acaba de passar? Marmion ha estat capaç de distingir entre el subjecte empíric (la realitat observable —però observable només per qui comparteix les coordenades espai-temps) i la representació artística (la realitat narrable —perquè pot ser explicada). Efectivament, la pintura, el retrat, és distint de la imatge que té al davant (en part perquè és bidimensional, però també perquè fa una selecció d'allò que vol pintar i llavors ho pinta seguint el seu criteri artístic): és interpretativa, i no reproductiva. És un acte de representació fidedigna d'allò que s'ha observat, en cap cas una ficció pura treta de la màniga de l'artista. Lluc (Marmion, doncs) no fa una fotografia de Maria i el nen Jesús, sinó que en destil·la el significat profund i, allò més important en aquest cas, l'essència relacional. Amb paraules de M. Bockmuehl:

«We have a painting within a painting, and both are the work of Simon Marmion —which brings us back to the conundrum of the New Testament scholar, whose interpretation creates no a photocopy but pictures (of a biblical subject or event) containing other pictures (the biblical authors' diverse interpretations of that same subject)».¹⁴

Vet aquí, doncs, una mena de conclusió anticipada: el valor de qualsevol obra

¹⁴ Cf. M. BOCKMUEHL, *op. cit.*, p. 20.

INTRODUCCIÓ

històrica/historiogràfica (pintura, estudi, etc.) no es troba en la fidelitat fotogràfica (*sic!*) a l'objecte que estudia o pinta, sinó en l'única faceta que aquesta obra històrica/historiogràfica (pintura, estudi, etc.) pot dur a terme, *i.e.*, fer present i entenedor (*re-presentar-lo* ara i aquí) aquest objecte mitjançant la seva necessària interpretació.¹⁵

I no perdem de vista que el darrer paràgraf conté una afirmació molt pregona, valenta fins i tot: és vàlid *fer* història, i ho és perquè tant la naturalesa de la historiografia com la del coneixement humà en general ho permeten. Només cal atendre a l'especificitat interpretativa d'aquest coneixement i reconèixer-ne els límits i les possibilitats (que no és poc!). Aquí, per tant, reivindiquem cert distanciament de posicionaments postmodernistes que impossibiliten gairebé tot tipus de coneixement del passat, i afirmem la funció ontològica de la història: constitueix una part fonamental del que significa ser humà, és una forma més d'autoafirmació i d'articulació de la identitat (personal i col·lectiva ensems).¹⁶

Podem resseguir, ni que sigui com un dels molts puntals que sustenten l'edifici del coneixement del passat,¹⁷ les constatacions que el filòsof de la història C. Behan McCullagh feia fa uns anys en un important estudi sobre el postmodernisme,¹⁸ on mostrava quins són els

15 Per a la importància de la qüestió interpretativa en la història podem treure a col·lació, per exemple, les conclusions a què arribà Hannah Arendt en un antic estudi a propòsit de l'ofici d'historiador i la naturalesa del seu objecte de recerca. L'autora hi afirmava el següent: «Objectivity, in other words, meant noninterference as well as nondiscrimination. Of these two, nondiscrimination, abstention from praise and blame, was obviously much easier to achieve than noninterference; every selection of material in a sense interferes with history, and all criteria for selection put the historical course of events under certain man-made conditions, which are quite similar to the conditions the natural scientist prescribes to natural processes in the experiment. [...] This is no longer a question of academic objectivity. *It cannot be solved by the reflection that man as a question-asking being naturally can receive only answers to match his own questions.* If nothing more was involved, then we would be satisfied that different questions put 'to one and the same physical event' reveal different but objectively equally 'true' aspects of the same phenomenon». Cf. H. ARENDT, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York (NY): Viking Press 1961, p. 49-50; 86. La cursiva és nostra.

16 Sobre aquest tema, remetem a l'estudi dels professors M. DONNELLY i C. NORTON, *Doing History*, London/New York (UK/NY): Routledge 2011, esp. §§ 1, 2 i 10.

17 Perquè aquí també podríem parlar, per exemple, de la teoria de la continuïtat que formulà David Carr, segons la qual «historical narrative [...] is on a continuum with historical reality, ultimately sharing the same form and constituting a 'higher-level' expression of the same features we find in everyday life». I clou afirmant: «[H]istory has its own story to tell; its purpose is to generate a narrative that differs from and goes beyond any of the narratives it may incorporate. Even in retelling stories, the historian makes a contribution, in choosing which stories to retell». I aquí el *retell* conté un gran potencial, perquè l'historiador contribueix a la tasca d'explicar una història que ja ha succeït, si bé des d'uns pressupòsits i interessos determinats (res no és neutre!). Vegeu D. CARR, «The Reality of History», en J. RÜSEN (ed.), *Meaning and Representation in History* (MSH 7), New York/Oxford (NY/UK): Berghahn Books 2008, p. 123-136. En qualsevol cas, cf. *infra*, n. 26.

18 Cf. C. Behan McCULLAGH, *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective*, London/New York

eixos que permeten als historiadors de creure que la seva tasca té un objectiu realitzable:

1. El món existeix i ha existit independentment de la percepció que en tinguem (per tant, no és el mateix allò que cal conèixer (objecte) d'aquell qui ho ha de conèixer (subjecte). El passat, doncs, no existeix només en la ment de l'historiador.
2. A voltes, la nostra percepció de les coses ens dóna una impressió acurada de la realitat i, així, la narració històrica (a vegades) pot ser una representació força fidedigna de la realitat que narra.
3. L'historiador pot extreure conclusions generals fruit de la inferència inductiva de les dades disponibles.
4. Podem pensar el passat com una extensió que prefixa el present, i així podem entendre que un historiador pot usar els documents que ens han arribat com a evidències de les realitats socials que han existit de debò.
5. Hi ha ocasions en què podem ser capaços d'explicar amb versemblança el motiu de les accions de persones del passat (ja sigui, per exemple, per la referència a normes socioculturals del context immediat de l'individu).

Al darrera d'aquestes assumpcions hi ha un fi a assolir: el descobriment de la veritat.¹⁹ I perquè ningú no pugui posar en dubte ni la dificultat inherent d'aital objectiu ni, per la part que ens ocupa aquí, el potencial interpretatiu i intel·lectual del text que tenim entre les mans, serveixi per a donar el tret de sortida a aquest estudi l'interrogant que Pilat formulà a Jesús a l'interior del pretori: «τί ἐστὶν ἀλήθεια;» 'I què és la veritat?' (Jn 18,38).

(UK/NY): Routledge 2004.

¹⁹ Enmig de la discussió sobre la ciència de la història *qua* ciència humana, J. Rüsen fa una afirmació que té una càrrega de contingut molt pregon: «Alle Geschichten stellen Wahrheitsansprüche». Això és perfectament aplicable a les *històries* que ens ocupen aquí. Al respecte, cf. J. RÜSEN, *Historik: Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln: Böhlau 2013, p. 57-63.

B. OBJECTIUS

AQUESTA TESI PRETÉN D'ASSOLIR UNS POCOS OBJECTIUS, si bé pensem que molt significatius. Cal advertir que hi ha un fi bàsic que és, per a dir-ho d'alguna manera, el pal de paller on se sustenten les pàgines que segueixen; el fonament sobre el qual construïm el nostre discurs i que amara tots els epígrafs de què es compon aquesta tesi. Aquest objectiu, que és quasi-programàtic, és a dir, que esdevé un marc de recerca, consisteix en la revisió d'algunes de les certeses que l'exegesi neotestamentària ha mantingut des de molts anys ençà. Revisió que inclou discussió, crítica i aportacions diverses, quan s'escau. Aquestes certeses a què ens referim es poden resumir en una, això és, que mitjançant una sèrie d'eines metodològiques determinades hom pot arribar a submergir-se tant en els textos del NT (especialment els evangelis) i, així, pot arribar a tocar el sòl geològic que confegeix el subsòl marí. Per a dir-ho sense metàfores: que si un investigador aplica correctament una sèrie de mètodes pot arribar a transcendir el text de què disposem i, així, topar-se frontalment amb les paraules exactes que pronuncià Jesús de Natzaret (o *ipsissima verba Jesu*).²⁰ Com intentarem demostrar, no només aquestes *verba* són intrínsecament inaccessibles, sinó que ni tan sols podem pretendre d'atansar-nos a la figura del mestre de Natzaret si no és, primerament i exclusiva, a través del record que sorgí arran de l'impacte que causà entre els qui el conegueren.

Aquest és, doncs, l'ànim que ens mogué a emprendre la tasca de la recerca que hem dut a terme i, evidentment, aquí presentem el resultat en forma de la redacció que el lector té entre les mans.

Hi ha, emperò, altres objectius que estan en el nostre horitzó de treball (i que, com hem dit, depenen directament del principal). Els enumerem tot seguit:

- Volem mostrar la inconsistència de l'anomenat «paradigma de les recerques del Jesús històric». Aital paradigma no és, de fet, un veritable paradigma,²¹ sinó que s'assimila més a un exercici autobiogràfic de certs estudis acadèmics, i, per tant, és

²⁰ Sobre certa polèmica a propòsit de les paraules que pogué escriure Jesús, cf. *infra*, n. 56.

²¹ En el sentit que li atorgà Thomas S. Kuhn. Cf. *infra*, n. 39.

necessàriament teleològic. Intentarem, per tant, desmuntar aquest *lloc comú* en la historiografia que s'ha dut a terme al llarg de tot el segle XX. Aquesta tasca l'afrontem en la **Primera Part** de la tesi: **LA RECERCA DE JESÚS DE NATZARET: HISTÒRIA, BALANÇ I PERSPECTIVES.**

- Pretenem posar en valor el mètode que han dut a terme una sèrie d'estudiosos que han passat força desapareçebuts en els darrers anys en el si de l'*acadèmia*. Es tracta de tres *outsiders* i d'un exegeta eminent i altament reconegut:²² Marie-Françoise Baslez, Anthony Le Donne, Kenneth E. Bailey i Dale C. Allison Jr. Centrant-nos en algunes obres significatives de cadascun d'ells, en farem una breu presentació biogràfica per, tot seguit, entrar a analitzar i comentar com s'ho han fet per a realitzar recerques sobre la figura de Jesús de Natzaret. Ho realitzarem en la **Segona Part** de la tesi: **GRANS APORTACIONS DELS DARRERS DECENNIS.**
- En darrer lloc, volem apuntar molt succintament quines són, al nostre entendre, algunes de les millors opcions en l'àmbit del mètode que caldrà que segueixin els estudiosos del NT en els propers anys. Es tracta d'un objectiu que és més aviat un punt de partença, una breu reflexió sobre allò que han de tenir en compte futures recerques si volen dir quelcom amb propietat sobre Jesús o, més en general, sobre els continguts dels textos neotestamentaris. Gairebé a mode de conclusió, trobarem aquest epígraf en les **Conclusions Generals: PER A UN NOU ENFOCAMENT DE LA RECERCA DE JESÚS.**

²² Però no per això ubicat entre els qui es compten com les veus majoritàries en els estudis bíblics sobre Jesús de Natzaret. En el § 7.2 ens estendrem en això.

C. METODOLOGIA

ATÈS QUE NO ENS TROBEM DAVANT D'UNA TESI DE FORMAT *CLÀSSIC*, és a dir, que pretengui provar o falsar una hipòtesi determinada prèviament formulada, convé advertir dels passos que hem dut a terme. Hem pretès defugir tothora aproximacions intensives o exhaustives sobre un objecte d'estudi; el mateix títol del treball, volgudament genèric i expressament ambigu, n'és prova fefaent. Això fa que la bibliografia que incloem en les darreres pàgines tingui una importància cabdal a l'hora d'entendre el camí que hem resseguit: aital llista dóna raó d'un itinerari de lectures que, més o menys sinuós,²³ ens ha permès de formular unes afirmacions que, tot sovint, contravenen obertament certs punts comuns (i de comoditat poc rigorosa, pensem) que alguns estudiosos mantenen com a plenament vigents. Ultra això, que pensem que ja hem justificat convenientment quan ha fet falta, és important deixar ben clar que la nostra investigació no pretén esgotar cap objecte d'estudi, ans al contrari: si alguna cosa volem oferir són interrogants més que no pas certeses; punts de partida per a noves investigacions i no pas finals de camí de recerques prèvies. Això és, de fet, una de les aportacions originals que el lector atent pot trobar en aquesta nostra tesi.

El mètode fonamental que hem emprat, doncs, és l'estudi atent de la bibliografia secundària que ens ha obert les portes, al seu moment, a l'anàlisi, la comparació i la discussió constant amb autors i pensaments d'èpoques ben diverses i de corrents ben dispars. No podem oblidar que, en el fons, ens trobem davant d'un estudi teòric, d'una aproximació historiogràfica que acaba conduint l'estudiós davant d'una quantitat ingent de material que no només cal llegir (i mirar d'entendre...), sinó que a més s'ha de poder contrastar a fi d'arribar a certes *mitges veritats* que permetin d'anar fent camí en la investigació.

²³ Sinuós, diem, perquè incorpora materials força diversos entre si. Això no obsta, però, a què existeixi una coherència entre aquests materials, ja que, manllevant unes paraules del malaurat U. Eco, és més aviat una enumeració conjuntiva que no pas caòtica. O sigui, que la bibliografia que presentem és exhaustiva de tot allò que hem llegit, analitzat, de tot allò amb què ens hem barallat durant hores i que, per raó d'això mateix, confegeix una mena de cosmovisió bibliogràfica o, si es vol, d'imaginari cultural, que és la causa de tot el que pugui aparèixer en aquest estudi. Pensem que és important advertir que no tot allò que està citat en la bibliografia final apareix referenciat en el cos del treball; hi ha casos en què no incloem citacions explícites o referències directes però, tot i això, hem cregut oportú d'incloure-hi aquest material a fi que el lector sàpiga en quin terreny ens hem mogut i quines són les fonts que hem consultat. Sobre la referència a Eco, vegeu U. Eco, «El vértigo de las listas», *Revista Científica de Información y Comunicación* 8 (2011) 15-34, esp. p. 26.

Una de les dificultats més pregones amb què ens hem hagut d'enfrontar ha estat la disponibilitat de les fonts (d'aquí algunes estades de recerca) i, per què no dir-ho, la meravellosa varietat de llengües a què calia fer front.²⁴ Es tracta, no ho negarem, d'una tasca apassionant que en darrer terme permet d'aprendre una gran quantitat de coses que, pensem, són les que acaben forjant aquell qui es dedica a l'estudi amb certa assiduitat. Aquesta afirmació darrera és, tal vegada, una vera desiderata.

Aquest és el lloc per a posar de manifest la importància que té l'aplicació del mètode històrico-crític (MHC) a l'hora d'estudiar textos del passat (bíblics, pel cas que ens ocupa, però no és privatiu). Es tracta d'un fonament irrenunciable a l'hora d'enfrontar-se amb qualssevol testimonis textuais del món antic, *sensu lato*.²⁵ Emprendre la lectura competent (amb ànims de comprensió d'un significat tan proper com sigui possible al context redaccional) de qualsevol verset de la Bíblia és sinònim d'aplicar-hi els procediments crítics i les tècniques exegètiques pròpies del MHC (material contextual, estudi de les fonts i dels gèneres literaris, ciències auxiliars com l'arqueologia, etc.). No obstant això, n'hem fet un ús crític, si se n'hi vol dir així, ja que una utilització *clàssica* ens conduiria cap a alguns dels atzucacs a què ha arribat certa exegesi contemporània. Aquest ús crític de què parlem consisteix en la incorporació del marc teòric que proposem en aquest estudi a fi d'ésser més capaços d'atendre la veritable naturalesa dels textos estudiats.²⁶ Val a dir, però, que amb

²⁴ En tot moment hem mantingut un criteri de citació que segueix una coherència. Tot allò que citem provinent de llengües antigues (hebreu, grec i llatí) ho seguim d'una proposta de traducció que, generalment, és nostra. Per altra banda, tot allò que citem provinent de bibliografia moderna (castellà, francès, anglès, italià i alemany) ho escrivim en la llengua original a fi de proveir el lector de les paraules originals que hem llegit.

²⁵ No en definirem aquí les característiques perquè aquesta tasca ja l'han realitzat altres amb gran solvència. Vegeu, per exemple, J. G. PRIOR, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001; J.-L. SKA, *Specchi, lampade e finestre*, Bologna: EDB 2014, esp. § 1.

²⁶ Tot acceptant, doncs, que les dades i els esdeveniments del passat només són accessibles mitjançant la interpretació des d'una perspectiva hermenèutica determinada. Així les coses, el passat com a tal només pot esdevenir significatiu per a nosaltres si som capaços de crear un relat (més o menys) coherent a partir del material disponible. És una tasca historiogràfica eminentment representativa (*représentation historique*, amb paraules de Paul Ricœur), això és, a través de la composició de la trama (i per trama entenem la seqüència d'esdeveniments que constitueixen la narració) el relat històric resultant mitjança entre uns fets del passat i la història narrada d'aquests. Per tant, aquest relat es relaciona amb el passat en tant que el re-presenta, n'és un moment novel·lat (*fiktionalisierendes Moment*): és a dir, el relat és l'establiment d'una relació entre passat i present que és condició de possibilitat per representar narrativament aquell (aleshores) en aquest (ara). Només llavors el passat esdevé *història* i és aprehensible (que és, en el fons, l'objectiu d'estudiar-lo). Per a una lectura altament competent d'aquest tema, vegeu J. SCHRÖTER, *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon* (BMSEC 1), Waco (TX): Baylor UP 2013, p. 9-70; per a la

INTRODUCCIÓ

aquest marc teòric no esgotem (ni pretenem fer-ho) totes les vies epistemològiques d'accés als textos ni al passat,²⁷ sinó que és un posicionament historiogràfic que, això sí, pretén ser una baula a l'hora d'estudiar comprensivament Jesús i el NT.²⁸ Una peça més, però ni l'única ni l'exclusiva. Som perfectament conscients que existeixen altres mètodes que, amb els seus clarobscur (com tot), permeten fer estudis seriosos dels textos del NT.²⁹

Quan ha estat necessari ens hem servit de l'anàlisi filològica, exegetica i teològica,³⁰ així

-
- referència al 'moment novel·lat', cf. p. 130. Sobre el concepte de representació i la rellevància d'aquest en la narració històrica, vegeu molt especialment P. RICŒUR, *Temps et récit. Le temps raconté* (vol. III), Paris: Seuil 1985, *passim*, però esp. § 5; ídem, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil 2000, p. 302-320.
- 27 Sabem prou bé que podríem haver entrat més a fons, per exemple, en autors com Koselleck, Ricœur, Ankersmit, White, Rösen, etc. Però la tria que hem fet se circumscriu molt especialment al tema tractat, això és, al Nou Testament i a la figura de Jesús de Natzaret. Evidentment, doncs, l'elecció d'autors que hem fet segueix un criteri necessàriament discriminador, perquè ni el temps, ni les pàgines, ni la capacitat disponibles són suficients com per a abastar la totalitat d'allò a estudiar. Accepti el lector, per tant, aquesta nostra sensatesa com a excusa per a no haver aprofundit en tot allò que ens hem deixat. No es tracta de deixadesa o desconeixement culpable, sinó de fer una opció per raó d'espai i de temps. Tal vegada el material que ara queda al marge sigui susceptible d'ésser tractat amb més detall en futurs estudis.
- 28 Això constitueix un clam entre (alguns) estudiosos. Ressonen les paraules d'urgència que llançava David S. du Toit ja fa més d'una dècada: «The extreme diversity in current Jesus research could therefore be an indication of the urgent need to develop a comprehensive theory of the process of transmission of tradition in early Christianity, which could serve as an alternative to form criticism and provide new analytical tools for the quest for the historical origins of Christianity». Cf. D. S. DU TOIT, «Redefining Jesus: Current Trends in Jesus Research», en M. LABAHN – A. SCHMIDT (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and its Earliest Records* (JSNTSup 214), Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, p. 123-124. La cursiva és nostra.
- 29 És més, altres estudiosos han arribat a principis epistemològics similars als que s'arriba aquí mitjançant altres itineraris. Entre l'elenc dels qui es compten en el si d'aquest gir epistèmic en els estudis bíblics del NT hi trobem, en un lloc destacat, el prof. Jens Schröter, molt influït per la historiografia de Johann G. Droysen, Reinhart Koselleck i Paul Ricœur (vegeu-ne una presentació sintètica en J. SCHRÖTER, «The Criteria of Authenticity in Jesus Research and Historiographical Method», en Ch. KEITH – A. LE DONNE (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London/New York (UK/NY): T & T Clark 2012, p. 49-70, esp. 59-65). També podem posar de relleu les contribucions majúscules de James D. G. Dunn que se centren en el fenomen de la transmissió oral i el funcionament d'aquesta (vegeu l'interessantíssim article «Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition», en *SBL 2000 Seminar Papers 39*, Atlanta (GA): SBL 2000, n.p., on duu a terme un exercici exegetic que posa en pràctica la hipòtesi de la tradició oral informalment controlada de Kenneth E. Bailey). O l'aproximació històrico-social del jove investigador de Princeton Michael J. Thate, que partint del concepte de *konsequente Eschatologie* d'Albert Schweitzer situa la recerca de Jesús en l'àmbit de les teories sobre la memòria (vegeu Michael J. THATE, *Remembrance of Things Past?*, PhD dissertation, Durham University 2012). I, en fi, Christopher M. Hays i la seva proposta d'aproximació a la història dels efectes (que se sustenta principalment en l'hermenèutica gadameriana; cf. Ch. M. HAYS, «Theological Hermeneutics and the Historical Jesus: A Critical Evaluation of Gadamerian Approaches and a New Methodological Proposal», en VAN DER WATT, Jan (ed.), *The Quest for the Real Jesus* (BIS 120), Leiden: Brill 2013, p. 129-157). També té un interès molt particular l'aproximació post-crítica que planteja R. K. SOULEN en «The Believer and the Historian: Theological Interpretation and Historical Investigation», *Int* 57:2 (2003) 174-186. Per a una llista més exhaustiva, vegeu l'article de Ruben ZIMMERMANN, «Geschichtstheorien und Neues Testament: Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion», *EC* 2:4 (2011) 417-444 (on hi apareixen enfocaments, que aquí no discutirem de cap manera, com la teologia discursiva, corrents

com de certs recursos electrònics que permeten de fer cerques amb gran prestesa i, també, d'accedir a materials primaris que no s'haurien pogut consultar d'altra manera.³¹

d'antropologia cultural, la narratologia històrica, etc.).

³⁰ Les principals eines que hem usat es troben citades en la primera part de la bibliografia, *Obres de referència i bibliografia primària*.

³¹ Ens referim al programa *BibleWorks: Software for Biblical Exegesis and Research*. No només permet l'accés als textos bíblics en les llengües originals, sinó que a més és una ajuda filològica molt important a l'hora de copsar amb més finor les subtilitats tant de l'hebreu i l'arameu com del grec hel·lenístic. També hem fet ús habitual del catàleg digital *Perseus Digital Library* de la Tufts University (Boston, MA), molt especialment pels materials d'època grecoromana. Finalment ens referim al portal bíblic *Bibelwissenschaft.de*, tant per a consultes ràpides de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) com de la *Septuaginta* (LXX) o del *Novum Testamentum Graece* (NA28).

PRIMERA PART

**II. LA RECERCA DE JESÚS DE NATZARET:
HISTÒRIA, BALANÇ I PERSPECTIVES**

I. INTRODUCCIÓ

FER UNA HISTÒRIA DE LA RECERCA DE JESÚS és un pas previ i necessari per a poder dir alguna cosa amb cara i ulls sobre Jesús mateix. Tal com aquell home assenyat que construí la seva casa assentant el basament sobre la roca (cf. Lc 6,48), cal que els fonaments de qualsevol recerca estiguin ancorats en un terreny sòlid, i en el cas que ens ocupa, això només és possible atenent a allò que ja han dit els qui han estudiat abans aquest tema en profunditat. També és cert que fóra un autèntic absurd voler prescindir de les aportacions majúscules que han fet alguns dels pensadors més prominents de les dues darreres centúries. Aquí no podem sinó admetre el gran deute que tenim els qui estudiem en l'actualitat (en gairebé tots els àmbits de coneixement) amb aquells qui ens han precedit; i per a fer-ho, i alhora il·lustrar la nostra situació de deute, recorrem a aquell antic adagi: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea».³² Certament són molts els prohoms que han contribuït a estudiar amb profunditat la figura de Jesús de Natzaret, i si bé a la punta de l'iceberg només n'hi podem reconèixer uns pocs (normalment els qui han tingut més ressò en l'acadèmia o els més polèmics/mediàtics), no és menys cert que la base flotant d'aquest iceberg està fornida de figures igualment imprescindibles.

Així les coses, *la nostra tasca hauria de començar indefectiblement per una anàlisi minuciosa del que s'ha dit sobre Jesús*. Però si parem atenció a la frase en itàliques, podem veure que la importància rau en l'ús del condicional, que conté implícita la suspensió, almenys en part, del contingut d'aquesta. I això és així perquè cal ser sincers i anteposar l'ètica del treball científic a la pompositat de les llistes bibliogràfiques; és a dir, si pretenguéssim ser minuciosos i exhaustius sobre *tot* allò que s'ha dit sobre Jesús, no acabaríem mai; caldria fer un estudi

³² La citació, erròniament atribuïda a una carta d'Isaac Newton de 1676, correspon al filòsof Joan de Salisbury (ca. 1115-1180), que al seu torn l'atribueix al seu mestre Bernat de Chartres (principi del segle XII), primer dels mestres de l'escola francesa, en la seva obra *Metalogicus* (= *Apologia quasi pro arte dialectica*) de 1159. Una possible traducció és: «Deia Bernat de Chartres que som com nans a les espatlles de gegants. Podem veure més, i més lluny que ells, no per alguna distinció física nostra, sinó perquè ens trobem enlairats per la seva gran alçada». Per la citació, vegeu *Metalog*: 3,4.

només de bibliografia, i, d'això, ja se n'ocupa àmpliament el prestigiós i voluminós *Elenchus of Biblica* del Pontificio Istituto Biblico (PIB) de Roma. Ultra els autors que han estudiat el personatge en els segles precedents (la quantitat dels quals no és ni molt menys desestimable), cal tenir en compte que en els darrers seixanta o setanta anys s'ha pogut assistir a una autèntica allau d'obres científiques, com ara articles de revista, monografies, introduccions, recopilacions historiogràfiques, etc., que ha omplert biblioteques i que de retruc ha contribuït a impedir l'ús legítim de l'adjectiu *minucios* en tot repàs historiogràfic entorn de Jesús de Natzaret; almenys si hom pretén ser seriós i realista.³³

En aquesta tessitura, hem d'admetre d'entrada els límits a què un treball com aquest resta exposat. L'exhaustivitat s'ha de substituir necessàriament per la selecció bibliogràfica, que ha de discriminar les obres en funció de la seva adequació a uns pocs, però fonamentals, criteris generals:

- 1) Rigor científic (quant al mètode i la forma).³⁴
- 2) Pertinença dels continguts.
- 3) Valor en el si de la tradició.³⁵

33 Això no obsta al fet que molts han emprès aquesta tasca d'uns anys ençà, sovint emmirallant-se implícitament en l'aportació major d'Albert Schweitzer de 1906. Alguns exemples són: Tom HOLMÉN – Stanley E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.), Leiden: Brill 2011; Craig A. EVANS (ed.), *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York (NY): Routledge 2008; James D. G. DUNN – Scot McKNIGHT (eds.), *The Historical Jesus in Recent Research* (SBTS 10), Winona Lake (IN): Eisenbrauns 2005; William BAIRD, *History of New Testament Research* (3 vols.), Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 1992-2013; Gregory W. DAWES (ed.), *The Historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 1999; Walter P. WEAVER, *The Historical Jesus in Twentieth Century, 1900-1950*, Harrisburg (PA): Trinity Press 1999; Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996; Craig A. EVANS, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Leiden: Brill 1996; Ben WITHERINGTON III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove (IL): IVP 1995; Bruce CHILTON – Craig A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden: Brill 1994; Colin BROWN, *Jesus in European Protestant Thought, 1778-1860*, Durham (NC): Labyrinth 1985. Aquesta llista no és ni molt menys exhaustiva, atès que el gruix d'obres és gairebé inquantificable, però a més cal tenir en compte que no existeix una veritable aportació en cadascuna d'aquestes, sinó que sovint es limiten a fer presentacions bastant estereotipades que no aporten res al debat. Quant al problema concret d'aquestes presentacions estereotipades, cf. § 2.

34 No són poques les obres que hem exclòs de la nostra anàlisi a causa de la manca de *qualitat* científica. Entre les més destacades, i a diferència del que se sol fer habitualment, no hem inclòs els continguts de les obres que formen part del *Jesus Seminar*, precisament per les seves evidents mancances metodològiques i el gran biaix que presenten. Discutirem aquest tema més endavant, cf. § 2.5.

35 Cal tenir sempre present que només es pot parlar de Jesús (des d'una perspectiva acadèmica) atenent al que ens diuen les fonts, i atès que aquestes són ben poques i estan ben estudiades, voler excel·lir arguint una pretesa

Pensem que aquests criteris són suficientment amplis i donen cobertura a gairebé totes les possibilitats bibliogràfiques que es puguin donar, és a dir, han de permetre accedir a una bibliografia prou completa i alhora prou competent. Òbviament, això també s'aconsegueix amb el contrast d'obres de referència i de reconegut prestigi amb altres que no ho són tant. Des de bon inici hem adoptat aquesta premissa metodològica per tal d'evitar un naufragi bibliogràfic que, de ben segur, s'hauria esdevingut de no fer-ho. Però no només es tracta d'una qüestió de qualitat, sinó que a més és d'una utilitat major a l'hora d'establir terminis: cal recordar que no es té tot el temps del món i que és necessari privilegiar certes lectures en detriment d'altres, i aquesta premissa actua també aquí amb força.

Una vegada tenim resolt el tema de la selecció bibliogràfica, els títols recopilats i les lectures realitzades, sorgeix una pregunta central: el model tripartit en la història de la recerca de Jesús,³⁶ és real o respon a una distorsió historiogràfica?; han existit tres recerques clarament distintes i metodològicament diferenciables?; és a dir, podem encabir tots i cadascun dels autors dels darrers dos-cents anys en les tres recerques que la historiografia contemporània identifica (*Old Quest*, *New Quest* i *Third Quest*), i afirmar taxativament que

originalitat de discurs (ja sigui metodològica, ja sigui purament de contingut) sol ser un ràpid viarany cap a la cúspide; la qüestió és de quina cúspide es tracta, si la de l'èxit acadèmic (que, per altra banda, no és el que s'hauria de buscar amb aquests estudis) o la del ridícul acadèmic. Il·lustra molt bé això que acabem de dir una frase irònica de l'exegeta suís Ulrich Luz: «[...] la fantasía de la ciencia bíblica no tiene límites»; cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 18–25)*, vol. III (BEB III), Salamanca: Sígueme 2003, p. 242, n. 23. Per tant, es tracta no de ser originals a qualsevol preu, sinó d'emmarcar-se en la sòlida tradició acadèmica, ja ben fonamentada, i prosseguir a partir d'aquí aportant allò que es pugui; algunes vegades es col·laborarà a fer avançar la ciència bíblica amb alguna aportació destacada, i en la majoria dels casos es contribuirà amb una (re)lectura més o menys actualitzada dels textos, fet que per això no és negligible, doncs, com versa el salmista, cal continuar treballant-los dia i nit a fi de comprendre'ls millor (cf. Sl 1,1-3).

³⁶ Encara que gairebé l'absoluta majoria dels autors parlen d'un model tripartit de manera explícita, també és cert que identifiquen una fase intermèdia que anomenen *No Quest* (1906/1921-1953), caracteritzada per la manca d'interès en la recerca històrica de Jesús fruit de les conclusions aparentment pessimistes a què arribà Schweitzer: «The study of the Life of Jesus has had a curious history. It set out in quest of the Historical Jesus, believing that when it had found him it could bring him straight into our time as a teacher and saviour. It loosed the bands by which for centuries he had been riveted to the stony rocks of ecclesiastical doctrine, and rejoiced to see life and movement coming into the figure once more, and the historical Jesus advancing, as it seemed, to meet it. But he did not stay; he passed by our time and returned to his own. [...] Our relationship to Jesus is ultimately of a mystical kind. *No personality of the past can be transported alive into the present by means of historical observation or by discursive thought about his authoritative significance*» (la cursiva és nostra). Suposadament, aquest fet marcà un punt d'inflexió que féu acabar les aspiracions reals que animaven la dita *Old Quest*. Més endavant argumentarem per què això no és així. Quant a la citació, cf. A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, p. 478; 486.

pertanyen (tant per mètode com per conclusions) a aquestes?³⁷ No es tracta d'un tema trivial, perquè el que hi ha en joc és la comprensió correcta de la manera com s'ha estudiat Jesús i on hem arribat fins ara. Aital exercici pot semblar gratuït, àdhuc de vagarosos, però no és així: cal saber on ens trobem i com hi hem arribat, no perquè s'hagi d'atendre a una suposada agenda de terminis, sinó perquè això permet ordenar la feina feta, posar-la en comú, administrar-la convenientment (filtrant quan calgui aquelles obres que més que fer avançar han fet involucionar la recerca) i, allò més important, arribar a acords en el si de la comunitat científica.³⁸ Aquests acords poden ser de diversa índole (metodològics, de contingut, historiogràfics fins i tot), però és necessari arribar-hi per tal que l'estudi, la recerca de l'anomenat Jesús històric, pugui fruitir d'una estabilitat acadèmica.³⁹ Probablement,

³⁷ En un parell d'articles molt extensos (i polèmics) apareguts fa pocs anys, Fernando Bermejo sosté que aquesta divisió és una *ficció contemporània* que està moguda per interessos ideològics, teològics i socioeconòmics. Segons aquest autor, Jesús és objecte d'un mercat editorial (mal)intencionat que promou la falsa idea de la possibilitat d'avançar en el seu coneixement per així poder seguir *vivint amb l'esquena dreta*: «La reiteración a coro de los cuentos de hadas acaba por producir una irresistible impresión de realidad que permite que esos cuentos sigan siendo digeridos en calidad de historia». Si bé discrepem enèrgicament de les conclusions a què arriba, sí que veiem amb bons ulls algunes de les crítiques puntuals que aporta, bo i entenent que ajuden a enriquir el debat. Per la citació, vegeu F. BERMEJO, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (y II)», *RCatT* 31:1 (2006) 112-113. Un altre autor que arriba a les mateixes conclusions que Bermejo és J. MONTSERRAT, *Jesús, el galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid: EDAF 2007, §§ 1-2, afirmant en el seu pròleg que «[...] el pretendido Jesús histórico de la Tercera Búsqueda y aledaños no es más que el último coletazo de la apologética cristiana, el revestimiento de racionalidad con el que los creyentes más cualificados pretenden introducir en la cultura del tercer milenio las creencias básicas del cristianismo bimilenario, aligeradas, estrategia obligada, de sus aristas más incómodas» (p. 10-11). En aquest cas el nostre desacord és major atès que el seu discurs resta menys argumentat que el de Bermejo. Encara trobem un cas paradigmàtic d'oposició ferotge al corrent majoritari en G. PUENTE OJEA, *La existencia histórica de Jesús. Las fuentes cristianas y su contexto judío*, Madrid: Siglo XXI 2008, qui acaba per desacreditar fins i tot el missatge evangèlic com a «*historieta de los resultados soteriológicos de su [scil. de Pau de Tars] nueva fe*» (p. 118) que fou crèdulament assimilada pels tessalonicencs i que continua essent creguda per milions de persones «en pleno siglo XXI de la razón y de la ciencia» (p. 116). El valor de l'obra cau pel seu propi pes un cop s'avalua amb els criteris abans mencionats.

³⁸ L'ús que fem de l'adjectiu *científic* no pretén tenir cap connotació positivista ni directament relacionada amb les anomenades ciències naturals, sinó que simplement l'emprem com a descripció de qualssevol disciplines sistemàtiques i crítiques del coneixement humà; per a una explicació de quin és l'ús exacte que cal fer del mot en els estudis bíblics, així com per la seva aplicació, ens permetem citar J. MALÉ, *Com cal llegir la Bíblia en l'Església catòlica?*, Barcelona: CPL 2012, § 2.

³⁹ En aquest sentit fóra bo recordar la gran contribució epistemològica de Thomas S. Kuhn en definir què és un paradigma: «These [*scil.* els paradigmes] I take to be universally recognized scientific achievements that for a time provide model problems and solutions to a community of practitioners». És precisament aquesta accepció a què ens referim quan parlem d'*estabilitat acadèmica*; és a dir, és molt difícil moure's fora d'un determinat model ja que el terreny esdevé estrany i hom pot extraviar-se amb facilitat. Per tant, entenem com a necessari el consens en aquesta qüestió per part de la comunitat acadèmica a fi que la recerca pugui avançar amb garanties, atès que si no, la dispersió que es genera en tots els sentits difícilment sigui fructífera de debò (com, per altra banda, s'ha vist en les darreres dècades). Aquest és un dels punts en què discrepem de les conclusions de

la impressió general és que no és possible de trobar punts d'unió entre la disparitat d'aproximacions, enfocaments, metodologies, etc., que ha originat la *Third Quest*, i que ha contribuït a formar no pas una imatge de Jesús, sinó una pluralitat d'imatges quan no una pluralitat de figures de Jesús. Però això no és així del tot, ja que si hom analitza de prop aquesta suposada disparitat, s'adona que en el fons hi ha moltes convergències que han de ser tingudes en compte. És aquí on volem arribar: mostrar les similituds metodològiques de la recerca a dia d'avui per tal de saber on som i què és allò que hi té valor. Les discrepàncies són naturals, sovint idiosincràtiques dels distints estudiosos, filies i fòbies potser, però no ajuden a traçar el camí recorregut més que les similituds. L'exercici que proposem requereix, però, d'una munió d'experts, d'un autèntic grup acadèmic que hi dediqués esforços més enllà del contingut de la recerca en si (això és, Jesús). Ja hem advertit de les limitacions a què un estudi resta exposat si no té el suport logístic adequat, i per a realitzar aquesta tasca caldria que molts estudiosos vessessin tinta a fi d'assolir-la (ingent quantitat de bibliografia, necessitat d'un sistema de buidatge estandarditzat, comparativa de centenars de resultats, etc.). Així les coses, excloem d'aquest nostre treball la recerca de l'assoliment d'aquest objectiu, si bé en el present capítol intentarem aportar una mica de llum al respecte.

Hi ha una altra qüestió fonamental que és necessari de tractar abans de començar a fer una història de la recerca. És pertinent la dicotomia emprada en la designació de Jesús?; podem seguir mantenint la terminologia que poua el seu significat en l'obra de Martin Kähler?⁴⁰ Tampoc no és gens fàcil de respondre aquesta pregunta, atès que gairebé tots els

Bermejo, atès que per a ell aquesta *estabilitat* respon a interessos obscurs i no a un autèntic propòsit heurístic; potser tot no s'ha fet com caldria, però això no dona permís per a quasi criminalitzar els estudiosos que han dedicat anys a aquesta recerca. Quant a la citació, cf. Th. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (IL): University of Chicago Press 1996, p. X.

⁴⁰ Ens referim a la celebrada fórmula *Jesús de la història/Crist de la fe*, que és una adaptació del títol de l'obra de M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig: A. Deichert 1892. Ja des del títol mateix es planteja la dicotomia entre les dues paraules alemanyes per a referir-se a *història*, «Historie» i «Geschichte»; cal dir que aquesta distinció és, en si mateixa, objecte d'estudi i d'una complexitat molt gran, i ara no entrarem en aquesta discussió a fons. Per a distingir-les, seguim els plantejaments de Reinhart Koselleck: «La palabra *Historie*, [...] que se refería preferiblemente al informe o narración de lo sucedido, especialmente las ciencias históricas, fue desplazada visiblemente en el curso del siglo XVIII por la palabra *historia* [*Geschichte*]. [...] Ahora bien, historia [*Geschichte*] significa en primer lugar el acontecimiento (*Begebenheit*) o una secuencia de acciones efectuadas o sufridas; la expresión se refiere, más bien, al mismo acontecer que a su informe» (R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Básica 61), Barcelona: Paidós 1993, p. 50). Cal distingir, doncs, entre «history as a fact, external and

autors aporten un lèxic específic (sovint propi) a l'hora d'estudiar Jesús. El pressupòsit bàsic de què parteixen la majoria d'estudiosos roman, encara, influit poderosament pels pressupòsits que guiaven la investigació liberal del segle XIX (i que es reforjà amb sòlids fonaments amb la tradició bultmanniana). Pretendre que els primers seguidors de Crist no estiguessin gens interessats en la seva vida és una mera il·lusió, una autèntica retroprojectió d'interessos al passat. L'argument principal que es pot adduir al respecte és l'existència de tota una literatura que molt probablement estava destinada a omplir el buit que deixaven els evangelis quant a la infantesa, adolescència, etc., de Jesús, i que ràpidament aflorà en el si de les comunitats encuriosides pels detalls de la seva *vida privada*.⁴¹ Si bé no podem adjectivar aquesta literatura (ni el buit de contingut que omplia) com a biogràfica, sí que hem d'admetre que mostra un interès pels fets biogràfics, purament anecdòtics fins i tot, de Jesús. Així les coses, el recurs a la *història* de Jesús d'aquest tipus de literatura antiga respon a la història

verifiable» i «history as significance, internal and non-verifiable», de tal manera que la *Historie* «is a statement of historical fact verifiable by the same canons of historical reason by which any fact of the past is verified», i la *Geschichte* «is an interpretative statement about the significance of the man Jesus, the validity of which cannot be verified by historical method but only affirmed by faith» (cf. R. N. SOULEN – R. K. SOULEN, *Handbook of Biblical Criticism*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2001, p. 80). És a dir, *Historie* compren les dades històriques per si mateixes, mentre que *Geschichte* denota història en la seva significació, és a dir, esdeveniments històrics (i persones!) que atreuen l'atenció per raó de la influència que han exercit. La subtilesa en la distinció és fonamental per a poder comprendre allò verament important, i és que en la unitat del nostre concepte *història* s'hi engloben tant la *Historie* com la *Geschichte*, confegint així un únic concepte comú que serveix de marc per a la realitat experimentada i per al seu coneixement científic; així les coses, «el concepto moderno de “historia” ha incluido en sí la vieja “experiencia” —y con ello también la *historie* [ἱστορίη] griega en tanto que reconocimiento e investigación» (cf. R. KOSELLECK, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Pensamiento Contemporáneo 66), Barcelona: Paidós – ICE/UAB 2001, p. 46). Investigació i representació, *bruta facta* i experiència, convergeixen en un únic mot que, de forma indestriable en la nostra llengua, remet a dues concepcions distintes i ahora unides del concepte *història*.

⁴¹ Parlem dels apòcrifs o pseudoepígrafs del Nou Testament, així com altres evangelis fragmentaris o que només es conserven per mitjà de referències en altres obres. Es tracta d'un gruix bastant quantios d'obres la gènesi literària del les quals cal situar convenientment entre els segles II-V, i que, si bé no totes, omplien les llacunes que els evangelistes van deixar sobre la vida de l'infant Jesús, de tal manera que «often include words and traditions about Jesus, as well as narratives concerning his birth, childhood, teachings, or Passion. This literature has preserved such well-known traditions as the animals by the manger, the birth in the cave, childhood miracles, and the descent of Christ into hell also portrayed are the actions and words of Jesus' disciples and family members [...]» (cf. A. G. BROCK, «Apocrypha, Early Christian», en *EDB*, p. 75-77). Ofereixen, per a dir-ho així, un autèntic florilegi d'anècdotes que degueren sadollar l'avidesa de conèixer la vida del Messies en les comunitats cristianes dels primers segles de la nostra era. Un debat a part seria la pertinença d'algunes d'aquestes obres al segle I i, per això mateix, la possibilitat que continguin material molt antic sobre Jesús (*logia*), independent de les fonts canòniques i àdhuc tradicions de superior vàlua que aquestes (és ben coneguda la posició al respecte de John D. Crossan). Per a una bona presentació, discussió (succinta però eficaç) i bibliografia, vegeu Craig A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*, Grand Rapids (MI): Baker 2005, p. 256-267; 410-417.

viscuda (els fets) i a la història narrada (la reconstrucció dels fets) ensems, de tal manera que, com afirma V. Fusco: «[...] il sintagma “Gesù storico” può assumere due significati diversi secondo che si voglia indicare “Gesù soggetto di storia”, oppure “Gesù oggetto di storia”». ⁴² Aquí la terminologia no és excloent, perquè la diferència, per exemple, entre «οὗτος ὁ Ἰησοῦς» (Aquest Jesús) (Ac 1,11) i «ὅς ἐν ταῖς ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ» (Ell, Jesús, durant la seva vida mortal) (He 5,7) no és pas gens rellevant a efectes del lector creient (que és a qui anaven dirigits aquests textos); en ambdues fórmules es refereixen a la seva història alhora viscuda i narrada. Jesús és igualment subjecte i objecte d'aquestes històries i aital distinció només apareix quan extirpem l'essència dels textos (és a dir, el missatge religiós) i volem estudiar-los amb les eines de la crítica moderna; però això no és quelcom il·legítim, ans al contrari, i no només perquè l'alternativa fóra la no-comprensió o la comprensió esbiaixada (això és, fora de la història), sinó perquè en el fons de la recerca hi ha un autèntic batec connatural a la mateixa fe: «[...] protesa a comprendere nella storia e attraverso la storia l'azione salvifica di Dio». ⁴³ Tampoc no podem acceptar acríticament l'escissió que diagnosticà el napolità Vito Fornari a la darrerria del segle XIX, ⁴⁴ segons la qual hi ha una «verità» de Jesús (la pretensió de reconstruir-lo com a personatge històric clos en els límits del seu temps i de la seva cultura i, per tant, mancat de significat per a nosaltres; en aquesta línia cal situar H. S. Reimarus, E. Renan i A. Schweitzer) i una «persona» de Jesús (els tempteigs de garantir valors universals i perennes tot separant-lo de la història, desjudaitzant-lo i reduint-lo a un portador de valors universals; aquí hi identifiquem l'escola de Tübingen sota l'influx de F. Ch. Baur, la teologia liberal i el *Jesus Seminar*). Aquesta dicotomia entre història i ètica segueix de prop la fórmula de Kähler i no ajuda a superar-la, ens enfronta al mateix problema que intentem resoldre per una via secundària. Probablement l'afirmació del jovenívol Oscar Cullmann aporti certa llum al debat: «tot és “secundari” en la mesura en què ens arriba a través de la comunitat que aplica el material a la pròpia vida, i

⁴² Cf. V. FUSCO, *Passato e futuro nella «ricerca del Gesù storico»* (conferència dictada el dia 8/5/1999 en ocasió de la celebració del 90è aniversari del Pontificio Istituto Biblico), Roma: PIB 1999. <http://www.biblico.it/docvari/conferenza_fusco.html>, § 1. En les línies que segueixen resseguim aquesta conferència.

⁴³ Cf. *Ibid.*, § 1.

⁴⁴ Cf. V. FORNARI, *Della vita di Gesù Cristo* (3 vols.), Firenze: Barbera 1869-1877-1893. Citem segons la referència que ofereix Fusco en la n. 16, però atenent a la primera edició (Fusco cita d'una edició de Roma de 1901).

al mateix temps tot és “autèntic” perquè la comunitat, malgrat que l’ha modificat, ho ha fet per a transmetre el missatge de Jesús».⁴⁵ En el substrat d’aquesta frase hi ha l’encertada intuïció de Cullmann (que no sempre és evident entre els erudits) que tot mètode d’investigació històrica té avantatges i limitacions, i per això mateix és un gest d’humilitat intel·lectual descobrir-se davant la història i dir, de tant en tant, que mai no en sabem prou i per això no podem donar raó de tot allò que voldríem.⁴⁶ En el context plantejat, la hipòtesi de l’alemany (nat a Estrasburg quan aquesta ciutat estava sota un període de domini alemany (1870-1918) és molt lúcida: el material evangèlic és material primari i secundari alhora, atès que aquelles tradicions suposadament més reculades i *originals*, pel fet d’èsser redactades, ja són interpretades i esdevenen, si volem ser precisos, material secundari; en aquesta tessitura, és fins i tot absurd parlar de material primari i material secundari perquè tot allò *evangèlic* és redaccional i, per això mateix, interpretat.⁴⁷ També és brillant la lucidesa de Cullmann quan apunta, quasi implícitament, que els evangelis són per a la vida, és a dir, contenen un missatge que ultrapassa la història (aquí en la doble accepció *story* i *history*) i s’ancora en la revelació. Més enllà de la qüestió del gènere literari dels escrits neotestamentaris, en especial dels quatre evangelis,⁴⁸ convé no perdre de vista que, si bé es tracta d’una literatura que té un

⁴⁵ Cf. O. CULLMANN, «Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique», *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 5 (1925) 459-477; 564-579. Atès que no hem pogut tenir accés a l’original francès, fem directament la traducció al català de la versió italiana de Fusco.

⁴⁶ Si bé Cullmann tractava en el seu article d’un estudi crític sobre la tradició evangèlica, especialment centrat en la *Formgeschichte*, no s’estigué de mostrar-ne els límits (com hem dit), entre els quals hi figura la contribució a la ruptura radical entre *Jesús de la història*/ *Crist de la fe* establerta el 1892 per Kähler. Al respecte, cf. *Ibid.*, *passim*.

⁴⁷ Per a una discussió més aprofundida sobre la interpretació dels textos i la relació amb la història, vegeu § 4-7.

⁴⁸ Aquest és un tema força debatut i que no tractarem en aquest estudi; aquí farem servir la designació estàndard d’*evangeli* per a referir-nos a Mt, Mc, Lc i Jn. No obstant això, tenim ben present la celebrada obra de Josep Rius-Camps i Jenny Read-Heimerdinger, *Demostració a Teòfil*, on els autors deixen ben palès que el gènere literari de l’obra doble de Lluc (Lc-Ac), que és indestruïble i, per tant, la seva separació canònica és un error, no és pas l’evangeli, sinó la *demostració* (ἐπιδείξις), és a dir, «una composició literària fruit d’una investigació molt acurada, que ha estat adreçada per escrit a un personatge concret en un determinat ordre i amb un propòsit ben tangible»; cf. LLUC, *Demostració a Teòfil. Evangeli i Fets dels Apòstols segons el còdex Beza* (edició bilingüe grec-català), edició i traducció de Josep Rius-Camps i Jenny Read-Heimerdinger (Sagrats i Clàssics 3), Barcelona: Fragmenta 2009, p. 19-21. Tanmateix, el britànic Richard A. Burridge afirma amb tota claredat que «from a literary point of view they [*scil.* els evangelis] are four short books, between ten and twenty thousand words in length, concentrating on the person of Jesus of Nazareth», i continua «[...] as unified books. You can talk about their authors as people with particular interests» (cf. R. A. BURRIDGE – G. GOULD, *Jesus, Now and Then*, Grand Rapids/London (MI/UK): Eerdmans/SPCK 2004, p. 47-52). Burridge, més interessat en la comparació de la literatura bíblica amb la literatura grecoromana, parteix del supòsit comú que Lc és, com Mt,

propòsit central (ètico-religiós), aquest no n'esgota el contingut. Fóra d'una incomprensió majúscula atansar-se a aquests textos *només* com a teologia (centrant-nos en el missatge central que proclamen o, si es vol, en el *Crist de la fe*), ja que des de la seva pròpia gènesi (i en tot el seu procés redaccional, fins i tot el que els dugué a formar part del cànon)⁴⁹ estan essencialment constituïts com una veritable tríada: història-literatura-teologia.⁵⁰

Així les coses, entenem que és un greu equívoc mantenir la dicotomia terminològica de Kähler, atès que no fa sinó projectar un binomi inexistent al passat; és a dir, distingeix entre un Jesús de carn i ossos que existí en les coordenades kantianes de temps i espai, i un altre Jesús, el Crist, que fou ressuscitat de la mort per l'acció de Déu i lloat pels seus seguidors, que

Mc i Jn, una obra del gènere evangèlic (atenent a l'ètim εὐαγγέλιον) que difícilment hom pot separar nítidament de les βίαι de l'antiguitat, i, atenent a això, no dubta de la distribució canònica. Representa, per a dir-ho així, el *mainstream* dins els estudis del NT. Convé tenir en compte, també, l'aportació de Detlev DORMEYER, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener*, Stuttgart: Katolisches Bibelwerk 1999.

⁴⁹ El cànon, mot que prové del grec κανών, d'origen probablement semític (*qnh*), designa una canya de mesurar, però també una vara feta de canya que usaven els constructors antics, així com, en sentit figurat actiu, una norma per a mesurar la conducta ètica o religiosa. És a partir del segle IV quan és emprat en relació amb la Bíblia, en el sentit figurat passiu de catàleg, per a referir-se a la llista de llibres de l'AT i del NT (que són els llibres que contenen les normes i la mesura per a la vida de fe i de la conducta ètica); especialment interessant és la *Carta pasqual 39* d'Atanasi d'Alexandria, datada l'any 367, on s'expliciten per primera vegada els 27 llibres del NT junts. La referència més antiga al cànon veterotestamentari es troba en Flavi Josep *Apion*. I,8 (ca. 95), on es parla de la Torà (literalment, els cinc llibres de Moisès), de tretze llibres profètics (els vuit llibres de la secció rabínica dels profetes, més Jb, Dn, Cr, Esd, Ne i Est) i de quatre llibres d'himnes i preceptes per a la vida (Sl, Pr, Coh i Ct). Al respecte, vegeu D. MARGUERAT (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao: DDB 2008, p. 449-474; M. PÉREZ FERNÁNDEZ – J. TREBOLLE, *Historia de la Biblia*, Madrid/Granada: Trotta/Universidad de Granada 2006, p. 85-99; R. F. COLLINS, «Canonicity», en *NJBC*, p. 1035-1037; B. A. JONES, «Canon of the Old Testament», en *EDB*, p. 215-217; Ch. E. HILL, «Canon of the New Testament», en *EDB*, p. 217-220.

⁵⁰ Són nombrosos els títols que expliciten aquesta triple dependència i que conclouen, com fem aquí, que es tracta d'una tríada indescindible que és el fonament mateix dels textos bíblics. Per posar només uns pocs exemples: A. J. KÖSTENBERGER – R. D. PATTERSON, *Invitation to Biblical Interpretation: Exploring the Hermeneutical Triad of History, Literature, and Theology*, Grand Rapids (MI): Kregel 2011 (es tracta d'un llibre interessant pel seu caràcter didàctic, on els autors mostren com la història és el context de l'Escriptura, la literatura n'és la forma, i la teologia n'és l'objectiu, però sovint hi manca un punt de crítica rigorosa a l'hora d'avaluar alguns resultats a què arriben massa *pietosament*); G. THEISSEN, *Das Neue Testament: Geschichte, Literatur, Religion*, München: C. H. Beck 2002 (es tracta d'una presentació esquemàtica molt ben feta del NT, molt ponderada i rigorosa com tota la bibliografia de l'autor, amb un estil que incorpora implícitament en la redacció la tríada i que anticipa algunes conclusions que ha desenvolupat a bastament en una obra més recent (*Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, 2007)); D. MARGUERAT (ed.), *Introduction au Nouveau Testament: son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève: Labor et Fides 2004 (una de les introduccions més potents dels darrers anys que dona fe del nivell i la productivitat acadèmiques de la tradició europea francogermànica); M. A. POWELL, *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey*, Grand Rapids (MI): Baker 2009 (obra introductòria bàsica pensada per a estudiants que conté imatges d'obres d'art cristià, així com esquemes, quadres sinòptics, definicions de lèxic als marges, etc., tot pensat per a l'estudi).

acabaren constituint una religió institucionalitzada a propòsit seu. Defensem que això és una mala lectura de la història, és més, és una tergiversació històrica. En primer lloc, tot succeeix dins de la història (fins i tot la revelació és *històrica*), i de la mateixa manera que hom no parla d'un Alexandre històric ni d'un Sòcrates històric (perquè és una tautologia redundant), tampoc no s'ha de parlar d'un Jesús històric. En segon lloc, no es pot defensar la dicotomia argumentant la diferència substancial entre *Jesús* i *Crist*, atès que són la mateixa persona; fer-ho suposa:

- 1) Estar parlant de personatges/naturaleses diferents (i, per tant, incórrer en una mena de nestorianisme).
- 2) Negar la continuïtat essencial de la persona *Jesús*, fill de Maria i Josep (i, així, negar també la possibilitat de la intervenció de Déu en la història).
- 3) Plantejar la hipòtesi que *Crist* és un invent evangèlic (és a dir, el fonament del cristianisme seria *mera literatura*, i fins i tot la mateixa existència de Jesús;⁵¹ aquesta possibilitat depèn en gran part de la segona).

Finalment i conseqüent, exclouem del present estudi aquest lèxic dicotòmic per un imperatiu metodològic: no contribueix a una major comprensió de la història, sinó que produeix un reguitzell de problemes que generen més dificultats que solucions. Tant és així, que aquesta dicotomia contravé implícitament una premissa que no hauria d'oblidar cap historiador: no podem aproximar-nos al passat (exclusivament) amb conceptes moderns, perquè l'únic que aconseguirem seran unes imatges migrades d'aquest que no correspondran mai a la realitat de la història, ans a una mena de caricatura d'aquesta. Si bé el passat és

⁵¹ Així opina tot un corrent de pensament que arrenca amb les polèmiques obres de Bruno BAUER: *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (1840) i *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (2 vols.) (1841). Bauer, prenent com a base la metodologia crítica de D. F. Strauß i el seu concepte de *mite*, acabà conclouent que *tot* era un mite i que *res* fou històric; així, Jesús mai no fou una persona real en la història. Seva és també la noció de *secret messiànic*, desenvolupada més tard per Wilhelm Wrede (1901). Com diem, les seves teories varen fer fortuna (i no només en els estudis bíblics, ja que Karl Marx i el pensament marxista soviètic puen alguns plantejaments de la seva obra) entorn dels defensors de la *teoria del mite Crist*, que s'origina amb Bauer i troba continuïtat en les figures de John M. ROBERTSON (*Christianity and Mythology*, 1900), Arthur DREWS (*The Christ Myth*, 1910) i Paul-Louis COUCHOUD («The Historicity of Jesus: A Reply to Alfred Loisy», *Hibbert Journal* 37 (1938) 193-214). Actualment, les velles tesis de Bauer han trobat seguidors entre alguns detractors de la *Third Quest* com Robert M. PRICE (*The Incredible Shrinking Son of Man*, 2003; *Deconstructing Jesus*, 2000) i Earl DOHERTY (*The Jesus Puzzle: Did Christianity Begin with a Mythical Christ?*, 1999).

quelcom *passat*, valgui la redundància, i per això perdut, essencialment irrecuperable,⁵² no és menys cert que podem rescatar-ne alguns vestigis mitjançant les eines adequades (el MHC és, tot i els seus límits, un útil metodològic imprescindible), i, d'aquesta manera, confeccionar-nos una imatge força respectuosa amb els fets que hi tingueren lloc i amb les persones que hi visqueren a fi, per què no dir-ho, de saber més de nosaltres mateixos; perquè cal no oblidar que la història és sempre contemporània.⁵³ Es tracta de mirar de cercar Jesús des de totes les vies legítimes possibles que ens permetin d'entendre'l *en* la seva història i *amb* les seves categories,⁵⁴ única manera de comprendre'l verament i de poder-lo fer present; qualssevol altres resultats són una pura ficció historiogràfica. Amb paraules de Timothy R. Carmody:

To reconstruct any life of Jesus the primary source material must be the gospels. There can be no biography of the historical Jesus by modern standards because our sources are too few and do not have our rigorous historical standards. The gospels, although they tell the life of Jesus in a narrative, chronological framework, are not interested in an accurate, chronological, and historical account of Jesus' words and actions. Nor are they to be considered novels or fictions. *The gospels take history seriously, but just not in the same way we do. The history that concerns them is God's activity in the world, God's plan for the salvation of humans.* The creators of the traditions about Jesus—in the earliest oral stories, in the first written compilations, and in the gospels— themselves came from a tradition that described God's activity in the context of a chronological narrative. [...] History, for the writers of these texts, was the means to the end

52 Parafraçant la cèlebre obra de P. LASLETT, *The World We Have Lost: Further Explored*, London: Methuen & Co. Ltd. 1965. Si bé dedicat a la societat anglesa preindustrial, el llibre del prestigiós historiador britànic aporta unes interessants consideracions sobre l'estatut epistemològic de l'estudi de la història que són igualment vàlides per a totes les èpoques. Així, centra l'atenció en el fet que «since we can only properly understand ourselves and our world, here and now, if we have something to contrast it with, the historians must provide that something. It is true that people and nations and cultures vary in the extent to which they wish to understand themselves in time in this way, but to claim that there has been ever a generation anywhere with no sense of history is to go too far. From this point of view therefore *all historical knowledge is knowledge with a view to ourselves as we are here and now.* But [...] *historical knowledge is also interesting in itself, [...] because it is knowledge about people with whom we can identify ourselves*» (cf. *Ibid.*, p. 275; la cursiva és nostra). Des d'aquest punt de vista (que compartim), la història és quelcom més que un àmbit de coneixement i passa al centre de l'interès pròpiament humanista: és història humana, això és, la *nostra* història (passat, identitat, tradició, etc.).

53 Seguim ben de prop la noció d'història formulada per Benedetto Croce: «[...] ogni vera storia è storia contemporanea» (B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Milano: Adelphi 2001 [or. 1917], p. 4); és a dir: «[...] la storia (intesa come "historia rerum gestarum") è sempre storia (intesa come "res gestae") contemporanea. Ci si interessa di storia, si scrive di storia solo per un bisogno presente; e tale bisogno si configura sotto la specie della conoscenza, è un bisogno di risposta a certe domande teoriche e culturali del presente». Al respecte, cf. M. CARONNA, «Il concetto di storia in Benedetto Croce», *Enrabonar: Quaderns de Filosofia* 3 (1982) 68. L'obra cabdal de Croce que recull el seu pensament històric és *La storia come pensiero e come azione*, Bari: G. Laterza & Figli 1938.

54 Això exclou les *vies il·legítimes*, com ara entendre'l en funció d'interessos presents projectats al passat (teologia liberal), aïllat del seu *Sitz im Leben* (*Jesus Seminar*), etc.

of showing God's way with God's people. For moderns history is an end in itself. *The truth of the biblical narratives is the truth of how God acts in history, whereas the truth of modern historical writings is the empirical truth of historical fact. Our modern historical mode of thinking would have been foreign to any of the biblical writers.*⁵⁵

Tanmateix, aquesta exigència no és ni de bon tros fàcil d'atendre, i sovint no es podran assolir els objectius proposats; de fet, i cal verbalitzar-ho, tota recerca històrica té un cert grau asimptòtic que n'impedeix l'èxit rotund, la realització completa de les finalitats plantejades. I la recerca bíblica no només no suposa una excepció, sinó que incideix més en aquesta característica: l'accés a Jesús quant a personatge històric és indirecte no només per l'ús de les fonts (totes prèviament interpretades), sinó perquè mai no deixà res escrit de primera mà⁵⁶ i la seva persona fou motiu d'elaboracions teològiques (per tant, lectura d'uns fets i d'unes fonts) que en dificulten l'accés nítid. A més, i això no és menor, la història no és quelcom que puguem apropiari-nos automàticament obviant tots els significats que ha tingut en el temps. El món antic fa història a la *seva* manera,⁵⁷ i aquesta no té un estatut menor que

⁵⁵ Cf. T. R. CARMODY, *Reading the Bible*, Mahwah (NJ): Paulist Press 2004, p. 197. La cursiva és nostra.

⁵⁶ No considerem que Jn 8,6.8 («ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. [...] καὶ πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν») (Però Jesús es va ajupir i començà a escriure a terra amb el dit. [...] Després es tornà a ajupir i continuà escrivint a terra), el cor de l'anomenada *pericope adulteræ* (Jn 7,53-8,11), sigui cap testimoni d'uns *escrits* de Jesús, però atesa la singularitat del passatge convé deturar-s'hi un instant. En primer lloc, el context de la pericope Jn 8,1-11, que és clarament teològic (l'adulteri i el perdó dels pecats), refusa atribucions de record inequívocament històric (almenys no dels fets narrats en aquesta escena). Parem atenció al fet que és inversemblant la hipòtesi de la conservació d'uns ensenyaments gravats a terra en un context (ja peculiar de per si en el cor de la narració joànica) en què aquest fet no és protagonista de l'acció. Però és que, per si fos poc, es tracta d'una interpolació tardana (segles III-IV). Ara bé, ultra consideracions textuais, tot sembla indicar que l'escena que se'ns presenta té un primer objectiu: Jesús s'ha adonat de les intencions perniciososes dels seus adversaris i es nega a participar en el tripijoc amb què volen posar-lo en evidència. Cal dir que diversos estudiosos han proposat hipòtesis sobre allò que Jesús devia haver escrit a terra (Ex 23,1b?, Ex 23,7a?, Dt 9,10?, Jr 17,13?, etc.), si bé el text no diu res al respecte i, per tant, convé evitar lectures forçades. Alguns comentaristes hi han vist una acusació escrita de Jesús vers els qui acusaven la dona adúltera, com a resposta, al seu torn, a l'acusació verbal d'aquests fariseus en contra d'aquesta (J. MATEOS - J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, Madrid: Cristiandad 1992, p. 929-930). Tal vegada podem acceptar com a bona la conclusió a què arriba Barrett, quan diu: «En realidad, es inútil cavilar sobre lo que Jesús pudo escribir [en] el polvo. Su acción fue, simplemente, un estudiado rechazo de comprometerse a pronunciar un juicio explícito». Cf. Ch. K. BARRETT, *El evangelio según san Juan*, Madrid: Cristiandad 2003, p. 904. La darrera aportació original que s'ha fet sobre aquest tema, però, va en la línia d'afirmar que aquesta escena pretén donar testimoni de la cultura escrita que Jesús devia de posseir, és a dir, seria un record històric, no del fet que Jesús escrigué a terra uns gargots a uns fariseus, sinó que Jesús era capaç d'escriure. Cf. Ch. KEITH, *Jesus Began to Write*, PhD Dissertation, University of Edinburgh 2008. També és molt útil, perquè incorpora les darreres aportacions exegetiques i les analitza, J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan (1-12)* (BEB 152), Salamanca: Sígueme 2016, p. 357-363.

⁵⁷ Al respecte, i especialment interessant pel període que ens ocupa, vegeu M.-F. BASLEZ, *Cómo se escribe la historia*

la que fem avui, sinó que es tracta de tipologies ontològiques distintes d'història que donen raó del món en què *són*.⁵⁸ No podem, per tant, desacreditar els historiadors del món antic ni el seu mètode amb massa lleugeresa, perquè com diu Laslett, «[...] no generation of historians should be condemn their predecessors too easily, because, ¿who can know what blindness will discover our successors in us?».⁵⁹

Queda una darrera qüestió introductòria per tractar, i no és precisament banal: l'origen de Jesús. Això està completament vinculat amb el que s'acaba de dir sobre la dicotomia terminològica a l'hora d'aproximar-nos-hi, així com amb una premissa epistemològica: és possible de conèixer *històricament* (és a dir, mitjançant les eines crítiques de què disposem) la veritable naturalesa de Jesús (personatge històric de carn i ossos?, Verb de Déu encarnat?, portador d'un missatge revelat i *només* això?, etc.)? Aquest interrogant és, òbviament, interessat, atès que:

- 1) Postula l'existència de Jesús (com a persona que visqué a la Palestina romana del segle 1).
- 2) Conté un judici favorable sobre els evangelis com a font (sense especificar més).
- 3) Accepta la possibilitat de l'acció de Déu en la història (la revelació).

Els dos primers punts es poden discutir llargament, s'hi pot argumentar i contraargumentar, aportar proves i rebatre-les amb altres materials, i és possible arribar a acords que sorgiran sempre en el terreny de la raó científica i il·lustrada; per contra, el tercer punt no és possible de rebatre amb arguments provinents d'aital raó, ja que se situa en el terreny de la fe.

No concebem la possibilitat de la invenció del personatge Jesús per part de les comunitats cristianes dels primers segles; dubtar d'un fet com aquest, és a dir, qüestionar seriosament l'existència d'un rabí jueu que nasqué, visqué i morí a Palestina en el primer segle de la nostra

en la época del Nuevo Testamento, Estella: Verbo Divino 2009.

⁵⁸ En l'epistemologia històrica (això és, la recerca dels fonaments del coneixement històric), hom emprà idees per a organitzar el camp del coneixement i de la recerca, però convé no perdre de vista que aquestes resten històriques, situades en el temps, tenen memòria (trajectòria i usos). Sense aquestes consideracions bàsiques no es pot entendre com funcionen ni què volen dir realment. Al respecte, cf. I. HACKING, *Historical Ontology*, Cambridge (MA): Harvard UP 2004, p. 8-9.

⁵⁹ Cf. P. LASLETT, *op. cit.*, p. 284.

era, ultrapassa tot seny i se situa en la pura especulació gratuïta. És com si afirméssim que centenars o milers de persones del passat es van posar d'acord entre si per tal de maquinar una estafa històrica d'una magnitud inimaginable; però a més això ens situa davant d'un problema més greu: on són les veus crítiques?, ningú no denuncià similar frau?, o és que totes les persones del passat eren una colla de brètols engalipadors? Aquest és un argument pueril, el mateix que aquell que afirma rotundament que les úniques fonts que parlen de Jesús són els evangelis (i, com a part interessada, no podem atorgar-los validesa), mentre que les fonts extracanòniques es limiten a fer-ne apunts marginals que sovint són interpolats.⁶⁰ Però hi ha més: a qui se li pot acudir pensar que si Jesús no hagués existit verament s'haurien conservat tota una sèrie de *tradicions* que, recopilades en els evangelis i disseminades per tot el NT, aporten una novetat substancial (a voltes autènticament revolucionària) en el context en què sorgiren; malgrat els límits del criteri de dissimilitud,⁶¹ sí que ens és útil a l'hora de poder determinar l'autenticitat d'algunes perícopes i, així, d'algunes *tradicions* que de ben segur es remunten, si no a Jesús mateix (mai no podrem saber-ho, això), sí a la seva contemporaneïtat i cercle més immediats. És ben cert que els evangelis són material interpretat (àdhuc interessat),⁶² però això no és cap argument per anul·lar-los com a font històrica: són escrits dins de la història i són un autèntic reflex del món que els concebé, i pretendre menystenir-los com a inventors del seu protagonista és, com a mínim, agosarat. Són una font teològica de primer ordre, però ja hem aclarit més amunt que hi són indestruïbles la literatura i la història

⁶⁰ A ningú amb seny no se li acudiria pensar que un imperi de la magnitud del romà, els escribes i el personal funcional prestarien una atenció tal a Jesús de Natzaret com per a aparèixer en els seus annals. Sovint oblidem que estem parlant d'una persona insignificant en el context imperial, que mai no es féu conèixer ni volgué fer ressò del seu missatge més enllà dels límits naturals de Palestina, que, alhora, era una part ínfima i una regió absolutament marginal de l'Imperi romà. Un llibre magnífic al respecte és R. E. VAN VOORST, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2000, on tracta de l'existència de Jesús a partir de totes les fonts en què apareix esmentat (des dels evangelis fins als pseudoepígrafs, passant pels autors grecoromans i la literatura jueva).

⁶¹ Quant al tema del criteri de dissimilitud i la resta de criteris metodològics en l'estudi de Jesús, cf. §§ 2.2-2.5.

⁶² Guijarro parla de *memòria interpretada*, concepte que subscriu obertament perquè, al nostre entendre, dona en el centre de la qüestió. Segons Guijarro, les tradicions que conformen els evangelis tindrien un origen palestínic que convindria situar amb posterioritat a l'any 70, i que serien l'expressió autoritzada de comunitats directament hereves dels apòstols i amb l'influx cultural d'aquests. En aquesta tessitura, els *logia* de Jesús es conserven esparsos en aquests escrits mercès a la transmissió de la tradició per mitjà de la oralitat, això és, són memòria interpretada. Vegeu S. GUIJARRO, *Los Evangelios. Memoria, Biografía, Escritura* (BEBm 21), Salamanca: Sígueme 2012, § 1, p. 17-42.

i, per això mateix, constitueixen les fonts més importants de què disposem.

2. HISTÒRIA DE LA RECERCA DE JESÚS DE NATZARET

2.1. PER A UNA PREHISTÒRIA DE LA RECERCA

ÉS REALMENT SORPRENENT OBSERVAR QUE TOTS ELS ESCRITS ACADÈMICS, fins i tot els divulgatius, daten l'inici de la recerca de Jesús a la fi del segle XVIII, més concretament amb la figura de Hermann S. Reimarus. Això pot portar fàcilment a l'errònia conclusió que abans d'aquest savi alemany ningú no s'havia dedicat a estudiar, amb més o menys seriositat, la figura central del cristianisme. Recordem que estem parlant de Jesús, el Crist, eix de la religió més important del dit món occidental d'ençà del final de les persecucions i del reconeixement del cristianisme com a religió lícita amb Constantí I i Licini,⁶³ l'any 313, en l'edicte de Milà, i amb el posterior edicte de Tessalònica de l'any 380 per part de Teodosi I, en què esdevenia religió oficial de l'Imperi romà. No farem aquí un repàs de la història del cristianisme perquè ja hi ha molt bons manuals que ho tracten i les dades més rellevants són àmpliament conegudes.⁶⁴ Però no deixa de ser simptomàtic que amb prou feines cap dels estudis dedicats a investigar Jesús de Natzaret dediqui la més mínima atenció al període anterior a Reimarus.⁶⁵ No es tracta, com diem, de fer una història del cristianisme focalitzada en la figura de Jesús, sinó més aviat de presentar les línies mestres d'aital estudi d'ençà del primer historiador que parlà del galileu; i aquest és, en efecte, Flavi Josep.⁶⁶

63 Gai Flavi Valeri Aureli Constantí, dit el Gran, derrotà Maxenci (fill de Maximià, diarca [286-293] i tetrarca [293-305/307-308]) a la batalla del pont Milvi l'octubre de l'any 312, proclamant-se així *august* (emperador de l'Imperi romà d'occident des de la creació de la diarquia primer [286], i la tetrarquia després [293], per part de Dioclecià); per la seva banda, Valeri Licinià Licini esdevingué *august* de la part oriental de l'Imperi l'any 311 després de vèncer Maximí Daia (fill adoptiu de Galeri, antic *cèsar* de la tetrarquia escollit per Maximià). Ambdós diarques, triomfants en les respectives regions de l'Imperi, governaren harmoniosament uns anys i legislaren a favor dels cristians. Al respecte, vegeu G. BRAVO, *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*, Madrid: Alianza 2000, p. 495-501.

64 Vegeu, per exemple, l'obra monumental en castellà, de prop de 4.000 pàgines, Manuel SOTOMAYOR *et al.* (eds.), *Historia del cristianismo* (4 vols.) (Estructuras y Procesos: Religión), Madrid: Trotta 2004-2010. També està traduïda al castellà l'obra indispensable de l'erudit Joseph A. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, de 1935.

65 Ens referim a una atenció, si no equiparable, sí almenys significativa en relació amb les recerques modernes. Dunn, per exemple, afirma que és important «to recognize that interest in historical inquiry and in the human Jesus began much earlier [*scil.* que en la Il·lustració]. The more appropriate place to start is with Renaissance [...] and the Reformation» (cf. J. D. G. DUNN, *Jesus*, p. 17), però llavors dedica 4 pàgines a tal tema, mentre que les següents 111 pàgines estan dedicades (explícitament o implícita) a la recerca moderna; no fa falta aclarir que el desequilibri és vertiginós.

66 Atès que no considerem que L·luc sigui cap historiador. En primer lloc perquè no pretén fer història, sinó que el

Flavius Iosephus (Yossef ben Matityahu), del qual posseïm les úniques dades provinents de la seva autobiografia *Vita Iosephi*, de la seva obra *De Bello Iudaico*, i de referències escadusseres en Suetoni, Dió Cassi i Eusebi de Cesarea, va néixer a Jerusalem l'any 37 en el si d'una família noble provinent dels Asmoneus;⁶⁷ mostrà grans aptituds per a l'estudi, i quan comptava vint-i-sis anys va ser enviat a Roma per a defensar uns sacerdots empresonats injustificadament pel procurador de Palestina Fèlix (52-60). Al seu retorn a Jerusalem esclatà la guerra contra Roma i s'hi veié immiscit de ple, de tal manera que, potser per les seves dots intel·lectuals o potser pel seu carisma (de fet, no ho sabem), fou nomenat comandant de Galilea i Gàmla. Sempre cercador d'enteses entre els bel·ligerants, es trobà assetjat a la ciutat de Jotàpata i aconseguí sobreviure mercès al seu enginy (i un punt de fortuna...). Fruit de la seva astúcia se salvà de la mort un cop entregat a Vespasià, atès que li augurà el comandament de l'Imperi; això, no obstant, li féu guanyar l'antipatia del poble jueu perquè ho veien com una traïció. Però Josep ho entenia com una missió fruit d'una intervenció divina, per la qual havia de portar un missatge de part de Déu a Vespasià i al seu poble (és a dir, a Roma i als jueus ensems); i així li ho reconegué el propi Vespasià, un cop aclamat *imperator*.⁶⁸ Tan bon punt finí la guerra, Josep es traslladà a Roma i visqué sota la protecció dels Flavis treballant en els seus llibres fins a la fi dels seus dies, *ca.* l'any 100. El *De Bello Iudaico* (La Guerra jueva) fou acabat, en la versió grega, cap a l'any 79, mentre que la *Vita* (Vida de Josep) va ser-ho durant la primera meitat dels anys 90 (probablement com a

seu gènere literari és tot un altre. Després, perquè probablement l'obra lucana és posterior a l'obra de Josep. I finalment, perquè hem de considerar Lc una font i no un material secundari d'estudi.

67 Dinastia que governà Palestina d'ençà del segle II aC fins a l'ocupació romana per part del general Pompeu l'any 63 aC, en què el territori passà a ser un protectorat i Judes i els seus seguidors signaren un acord diplomàtic d'*amicitia* amb Roma. Els Asmoneus es van alliberar del jou selèucida l'any 142 aC a través d'una revolta que inicià el sacerdot Mataties l'any 167 aC en oposar-se enèrgicament al procés d'hellenització endegat pel monarca selèucida Antíoc IV Epífanes; els fills de Mataties, Joan, Simó, Judes, Eleazar i Jonatan, prosseguien la insurrecció i triomfaren sobre el poder antioquè (convé especificar un equívoc general: el territori no assolí la independència, sinó l'autonomia, és a dir, restaven lliures de taxes, però això no és equiparable a la independència en l'àmbit jurídic). Iniciaren una política expansionista (Galilea, Perea, est del Jordà) i de rejudaïtzació d'antics territoris israelites (Idumea), que finí amb la intervenció romana de Pompeu el Gran, que fou inicialment invitat a intervenir com a intermediari en la guerra civil entre Hircà II i Aristobul II (besnèts de Simó), i aprofitant la situació envaí el país i nomenà Hircà II gran sacerdot i etnarca (però no rei!), enduent-se Aristobul II a Roma com a presoner de guerra. Al respecte, cf. S. R. MANDELL, «Hassmoneans», en *EDB*, p. 555-556.

68 Considera que Josep era un autèntic «διάκονον τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς» (ministre de la paraula de Déu; cf. *Bell.* IV,626).

apèndix de les *Antiquitates Iudaicae* (Antiguitats jueves), concloses ca. 93-94).⁶⁹ La darrera obra de Josep és *Contra Apionem* (Contra Apió), escrita amb posterioritat a la *Vita* i les *Antiquitates*, i que és una apologia del judaisme contra una determinada visió pagana que el denigra.

Josep parla de Jesús en dos moments de les seves obres:

1) *Ant.* XVIII,63-64.

2) *Ant.* XX,200.

Transcrivim a continuació el primer fragment:

| | |
|--|---|
| <p>Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρη: ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρώτον ἀγαπήσαντες: ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῶλον.</p> | <p>En aquell temps visqué Jesús, un home savi, si és que convé anomenar-lo home. Fou autor d'obres increïbles, mestre de tots els qui acullen gustosament la veritat. Atragué molts jueus i també molts pagans. Ell era el Crist. I tot i que Pilat, per instigació de les autoritats del nostre poble, el condemnà a morir en creu, no defalliren els qui des del principi l'havien estimat. Perquè se'ls aparegué el tercer dia novament amb vida, com havien vaticinat profetes enviats per Déu, que anunciaren moltes altres coses meravelloses sobre ell. I encara fins avui no ha desaparegut la tribu dels cristians, que pren d'ell el seu nom.</p> |
|--|---|

Taula 1. Fragment *Ant.* XVIII,63-64 de Flavi Josep.

Es tracta del *Testimonium Flavianum* (TestFlav), un text d'una complexitat molt pregona. Aquí no ens deturarem a estudiar-lo en profunditat perquè ens ocuparia molt d'espai i no es troba en el centre del nostre estudi,⁷⁰ però sí que hi dedicarem unes paraules.

⁶⁹ Per a una magnífica introducció i edició crítica de Flavi Josep, vegeu FLAVI JOSEP, *La Guerra Jueva* (vol. 1 [llibre I]), revisió i traducció de Joan-Andreu Martí Gebellí, introducció i notes de Joan Ferrer i Costa, Barcelona: Fundació Bernat Metge 2011, p. 7-58.

⁷⁰ Presentem les dues citacions que Josep fa de Jesús per raó de la seva excepcionalitat com a fonts extracanòniques de primer ordre, si bé no seguim el mateix esquema per a tots els autors tractats atès que hauríem de presentar un autèntic florilegi de textos antics que restarien sense un estudi aprofundit i, allò més important, no responen als objectius de la nostra empresa, que no és de crítica de les fonts.

Com a font sobre Jesús, apareixerà sistemàticament en tots els autors, malgrat que la majoria difereixen quant a la reconstrucció que se n'ha de fer atesa la probable interpolació d'un amanuense cristià (en negreta en el text transcrit). L'anàlisi primera d'aquest tipus de font comença per la *Quellenkritik*, que suposa un pas previ i necessari per a poder parlar amb cert rigor de qualssevol textos antics.⁷¹ I en això s'han prodigat alguns dels grans estudiosos de Jesús en els darrers decennis,⁷² i no pas com a *divertimento*, sinó com a part important en el decurs de la investigació, atès que el TestFlav és un material de primer ordre: recull la notícia de l'existència d'un tal Jesús, un home savi que obrà prodigis i tenia seguidors de tota condició que, un cop mort sota Ponç Pilat, seguiren els seus ensenyaments i prengueren el seu nom com a genèric del grup que havien format. Això, escrit als anys 90 (quan de ben segur encara quedaven testimonis oculars vius), constitueix un reconeixement *de facto* de l'existència de Jesús, perquè:

- 1) Dóna la notícia sense valorar-la i, en no immiscir-s'hi, es pot considerar un testimoni plausible, desinteressat.
- 2) Si fos falsa, és a dir, si hi hagués hagut el més mínim dubte de la seva existència, probablement no s'hagués arriscat a quedar desautoritzat davant d'aquells qui en podien donar fe ocular.
- 3) Atès el públic destinatari de l'obra (eminentment romà), el caràcter neutre de l'escrit fa pensar en una notícia verídica que potser beu d'alguna font administrativa romana.⁷³

L'altre fragment, més breu i de menor rellevància, és el següent:

⁷¹ El degà dels estudiosos de Flavi Josep, John Thackeray, formulava unes paraules programàtiques que s'han anat repetint des de llavors: «This whole question of investigation of sources, what the Germans call *Quellenkritik*, though a necessary and sometimes fascinating task for the historian, is apt perhaps to appear somewhat repellent»; cf. J. THACKERAY, *Josephus: The Man and the Historian*, New York (NY): Ktav Publishing House 1967 [or. 1929], p. 62.

⁷² Per exemple G. THEISSEN – A. MERZ, *Manual*, p. 84-95; J. P. MEIER, *Judío*, p. 79-92; J. D. G. DUNN, *Jesus*, p. 141-142 (força sintètic); E. P. SANDERS, *Jesús*, p. 415 (tan sols un parell de línies); E. P. SANDERS, *Figura*, p. 73-75.

⁷³ Potser Josep tingué accés als arxius de l'administració romana de Jerusalem quan Titus li concedí la llicència perquè prengués el que volgués de la ciutat un cop acabat el setge la tardor de l'any 70? Sabem que demanà la llibertat per a alguns coneguts seus i també unes còpies de les Sagrades Escriures (*Vita* 4.17-4.18), i no és gens forassenyat postular la hipòtesi que, tot remenant documentació administrativa, es topés amb alguna notícia del procés contra Jesús (fins i tot potser a Roma, un cop instal·lat allí sota la protecció flàvia).

| | |
|---|---|
| <p>καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγῶν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῶ, καὶ τινὰς ἑτέρους, ὡς παρανομεσάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένου.</p> | <p>Convocà [<i>scil.</i> Annàs]⁷⁴ una reunió de jutges i hi portà al germà de Jesús, anomenat Crist, de nom Jaume,⁷⁵ i a alguns altres. Els acusà d'haver transgredit la llei i els entregà a fi que fossin apedregats.</p> |
|---|---|

Taula 2. Fragment *Ant.* XX,200 de Flavi Josep.

Aquí es parla de Jesús sabent que el lector ja en té notícia, atès que ha aparegut amb anterioritat, i per això serveix com a crossa per a introduir Jaume. Allò interessant d'aquest segon fragment és la designació que rep Jesús (en negreta): «Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ» 'Jesús, anomenat Crist'; «Josephus' words "called Christ" are neutral and descriptive, intended neither to confess nor deny Jesus as the "Christ"». ⁷⁶ Certament, ens trobem amb una designació neutre del sobrenom de Jesús que de nou apunta a una gran plausibilitat històrica; per què? Doncs perquè Josep no fa un ús ni cristià ni romà del mot *Crist* i, per tant, es tracta d'un ús jueu del terme. ⁷⁷ De nou observem que l'aportació de l'historiador jueu és mesurada (hom s'atreveria a dir *objectiva*) i ofereix un sumari històric sobre la persona de Jesús que ens és d'una utilitat immensa.

En aquesta tessitura, tant un fragment com l'altre, i independentment de les possibles glosses cristianes, ⁷⁸ donen fe de la vera existència de Jesús de Natzaret (i, així, de la historicitat essencial dels evangelis). Ara bé, la crítica que se'ns pot fer és: «amb quins criteris

⁷⁴ Aquest Annàs és un dels fills d'Annàs, gendre de Caifàs (summe sacerdot del Temple de Jerusalem durant els anys 37-41), germà de Teòfil (el destinatari de l'obra lucana segons J. RIUS-CAMPS – J. READ-HEIMERDINGER, *op. cit.*, p. 22-23). Ell hauria fet assassinar Jaume a Jerusalem l'any 62.

⁷⁵ La relació exacta de Jaume i *els germans del Senyor* (cf. Mc 6,3 i par.; 1Co 9,5) amb Jesús és matèria debatuda d'ençà dels temps de l'Església antiga. S'han postulat tres possibilitats: 1) fill de Josep i Maria i, per tant, germà carnal de Jesús; 2) fill d'un matrimoni previ de Josep i, per tant, germanastre de Jesús; i 3) cosí (o alguna altra relació de parentiu) de Jesús. Ultra això, Jaume esdevingué el líder de l'església de Jerusalem; cf. R. E. VAN VOORST, «James [§ 5]», en *EDB*, p. 669-670.

⁷⁶ Cf. R. E. VAN VOORST, *Jesus Outside the New Testament*, p. 84.

⁷⁷ Els cristians identifiquen Jesús amb Crist, és a dir, són la mateixa persona: Jesús és el Crist. Per la seva banda, els romans empenen el mot com a nom propi de Jesús. Josep, per contra, l'assimila a *Messies*, mostrant així que també era conegut entre els seus seguidors com a *Crist/Messies* (de fet, molts autors moderns tradueixen la paraula, directament, per *Messies*). Al respecte, cf. *Ibid.*, p. 84, n. 27.

⁷⁸ Som partidaris de l'opinió majoritària: *Ant.* XVIII,63-64 presenta una interpolació de tres moments, segurament fruit d'un amanuense cristià, que decidí (de manera pietosa i professionalment poc rigorosa) *corregir* la notícia de Josep; *Ant.* XX,200 és un text original sense cap glossa posterior.

es considera que Josep és un historiador, o sigui, que ha contribuït a la recerca de Jesús?». La resposta l'hem anticipat ja en els advertiments metodològics de la introducció a la primera part:⁷⁹ Josep escriu la història segons els canons de la seva època i, per això mateix, l'hem de considerar historiador (i ni tan sols usant la postil·la *avant la lettre*). Fins i tot podríem anar més enllà i proclamar el valor de l'obra de Josep: és un dels primers (si no el primer) que s'adona de l'alt valor de fer història, del poder que implica escriure uns fets i transmetre'ls. Els seus fins, tot i haver hagut de passar per traïdor, són de justificar-se a si mateix (davant del seu poble i la història) a Israel, poble antiquíssim que mereix tota l'admiració i que, presumiblement, Josep volia retornar a una glòria passada mostrant a Roma la grandesa d'aquest; també justificà l'actuació de Roma, braç executor de la voluntat de Déu davant les desgràcies que alguns originaren en el si de l'Aliança (d'ençà dels Asmoneus, que és on comença el *Bell.*).

Una segona baula és Orígenes. Nasqué vers l'any 185, probablement a Alexandria d'Egipte, en el si d'una família cristiana de què fou primogènit; el seu pare, Leònides (que morí màrtir l'any 201 sota l'emperador romà Septimi Sever), li proporcionà una formació sòlida en la lectura i interpretació de la Sagrada Escripura ja des de ben infant. La seva fou una vida de testimoniatge de la Paraula, tant pel que fa a la seva tasca docent compromesa com a la seva important tasca intel·lectual: fou un savi de debò, amb una obra escrita molt notable que compongué gairebé sencera com a «resposta vàlida en el si de l'Església als sistemes de Valentí, Basílides i Marció que dominaven el panorama teològic».⁸⁰ Una de les seves contribucions majors al coneixement foren les Hèxaples, obra en sis columnes separades. Hi figuren el text hebreu, la transcripció en caràcters grecs de l'original hebreu de l'AT, la versió d'Àquila, la versió de Símmac, la versió de Teodoció i finalment la versió dels LXX.⁸¹ Trobà la mort sota l'emperador Deci *ca.* 251, després d'haver estat empresonat i torturat. La importància d'Orígenes pel que ens ocupa aquí és la seva interpretació de les

⁷⁹ Vegeu § I.

⁸⁰ Cf. J. RIUS-CAMPS, «Orígenes», en P. Lluís FONT (coord.), *Història del pensament cristià*, Barcelona: Proa – Fundació Joan Maragall 2004, p. 131.

⁸¹ Eusebi de Cesarea parla d'un abreuament de les Hèxaples (*Hist. Eccl.* VI,18), les Tètraples, obra del mateix Orígenes i que contindria les versions més rellevants (Àquila, Símmac, Teodoció i LXX). Cf. *Ibid.*, p. 124-125.

narratives de les temptacions de Jesús, així com, de manera més genèrica, la seva identificació dels sentits de l'Esclritura. En *De Principiis* (Tractat dels principis; PA IV,16), Orígenes dubta de la historicitat d'aitals narratives, obrint així la possibilitat hermenèutica que molts episodis dels evangelis canònics no s'hagin d'admetre com a records històrics. Això està íntimament lligat al seu qüestionament del sentit literal dels textos com a únic i/o veritable; per a ell, l'únic sentit que revela la unitat intrínseca d'AT i NT és el sentit espiritual, «which required Christian faith, prayer, and the help of the Spirit to penetrate. Like St. Paul in Gal 4:24, Origen used allegory to explain Scripture's spiritual meaning».⁸² Així doncs, en el fons del seu argument hi ha la interpretació al·legòrica, que ultrapassa un intent de definició de la història i, per això mateix, cal considerar interessada (és a dir, no afronta la totalitat del problema [la historicitat en si mateixa] sinó que se centra en aquelles parts que més li interessin). Cal que admetem aquest *interès* d'Orígenes per la lectura al·legòrica dels textos bíblics, però això no li resta mèrit quant a un fet fonamental: es tracta d'un intent de reconstrucció històrica, i és des d'aquesta tessitura que podem incloure'l en una hipotètica llista d'estudiosos de Jesús. «[...] while we may doubt the methods and conclusions of such early “quests”, they are undoubtedly attempts at historical reconstruction».⁸³

Contrastant amb els comentaris i les lectures més o menys piadoses, en la literatura rabínica hi trobem una visió desmitologitzada de la concepció atípica de Jesús, que gairebé sempre respon a motivacions polèmiques: sol ser un boig o un fals mestre que estudià la màgia a Egipte.⁸⁴ Aquestes reconstruccions són fantasioses, atès que mai no poden presentar de manera nítida ni coherent un retrat plausible de Jesús, però hem d'atendre el fet que són reaccions als retrats evangèlics de Jesús i, per això mateix, puen tot el que saben dels evangelis. Per tant, afirmem que tot allò que prové de la tradició talmúdica té el seu origen en els evangelis i, així les coses, no pot ser considerat com a font. Ara bé, i aquí sí que cal incidir-hi, tenen Jesús de Natzaret (és igual si és el Jesús reconstruït pels evangelistes o no) com a objecte de les seves polèmiques, i el seu interès (rebatre els evangelis i presentar un

82 Cf. Peter S. WILLIAMSON, *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, Roma: PIB 2001, p. 171.

83 Cf. A. LE DONNE, «The Quest of the Historical Jesus: A Revisionist History through the Lens of Jewish-Christian Relations», *JSH* 10 (2012) 69.

84 Vegeu, per exemple, els tractats San 67a (Sanedrí) i Shab 104b (Dissabte) de la Tossefà.

Jesús distint, per a ells el veritable Jesús) no exclou una aproximació *històrica* a Jesús, que si bé no és crítica de cap de les maneres, sí que manté una intencionalitat ben clara de situar Jesús en la història i de fer-ne una presentació.

Una contribució que ha estat contínuament passada per alt és la d'Agustí d'Hipona. El «gran homenot del cristianisme llatí antic»⁸⁵ nasqué l'any 354 en el si d'una família modesta però amb empena i ganes de millorar. Els seus pares feren esforços perquè estudiés atès que era «un minyó de bones esperances»,⁸⁶ i, adolescent, es traslladà a estudiar retòrica a Cartago, en una època en què es delia pel goig de viure l'edat i d'experimentar els plaers de l'amor (lluny, segurament, dels excessos presentats per l'hagiografia puritana). Atesa la commoció general que ocasionà el sac de Roma de l'any 410 per part dels visigots d'Alaric, Agustí emprengué la tasca de redactar una obra on s'exposaven les dues grans opcions humanes, la fe i la incredulitat, i d'aquí nasqué un autèntic clàssic de tots els temps: *De civitate Dei* (La ciutat de Déu). Consternat per la situació en què vivia el món, morí el 26 d'agost de l'any 430 als 76 anys d'edat, just quan els vàndals començaven a assetjar Hipona. En la seva obra *Contra Faustum Manichaeum* (Contra el maniqueu Faust), Agustí ens ofereix una avaluació crítica de la tradició de Jesús mitjançant una controvèrsia (inventada o no) amb Faust sobre el maniqueisme,⁸⁷ de tal manera que en aquesta es reflecteixen les opinions antijueves més característiques del segle IV, una de violenta (així Faust) i una de *menys* violenta (així Agustí). «[...] anti-Judaism was among the very first hermeneutics used to evaluate the Jesus of history»;⁸⁸ aquesta sentència s'explica quan hom atén a la resposta que Agustí dona a Faust: es tracta d'una mena d'apologia del judaisme neotestamentari. L'herència jueva de Jesús no és només històricament objectiva, sinó que esdevé fundacional per a la visió teològica de la salvació. En efecte, la jugada argumental d'Agustí ultrapassa la seva motivació inicial⁸⁹ i pot encabir-se amb facilitat en una hipotètica recerca de Jesús, atès

85 Vegeu J. BATALLA, «Agustí d'Hipona», en P. Lluís FONT (coord.), *Història del pensament cristià*, Barcelona: Proa – Fundació Joan Maragall 2004, p. 178.

86 Cf. AGUSTÍ D'HIPONA, *Conf.* I,26.

87 Hom pot pensar ràpidament en les obres *Dialogus cum Tryphone* (Diàleg amb Trifó) de Justí de Roma i *Adversus Iudaeos* (Contra els jueus) de Tertul·lià.

88 Cf. A. LE DONNE, *op. cit.*, p. 70. Per a una obra magistral sobre les relacions entre jueus i cristians en Agustí, cf. P. FREDRIKSEN, *Augustine and the Jews*, New York (NY): Doubleday 2008.

89 «What precedes and follows Augustine is a long and dark history of religious misgivings and polemics

que el bisbe d'Hipona ubica Jesús dins del judaisme de la seva època (encara que sigui nominalment). Això sí, ni la visió de Faust ni la del propi Agustí no consideren la possibilitat que el NT fos una col·lecció d'escrits de teologia jueva adaptada per i per al cristianisme, tot acceptant la validesa del missatge com a únic i no dependent de res. Aquesta és una qüestió que queda oberta i no serà afrontada realment fins al segle XVIII. Però, i això és molt important, el debat que vindrà s'ancora necessàriament en les reflexions agustinianes.

Pensem per un moment en una altra obra d'Agustí, *De Consensu Evangelistarum* (Sobre el consens dels evangelistes). Intentant enfrontar-se al trencaclosques que suposa el cànon quadriforme a l'hora d'afirmar la vàlua històrica dels llibres individuals (dels evangelis, en aquest cas, atès que aquests presenten desacords majúsculs entre si), Agustí s'exposà a un problema molt pregon que havien d'afrontar tots els pensadors que s'atansessin amb cert rigor als evangelis. I és que en realitat les conviccions teològiques dels primers cristians foren les que contribuïren a generar els problemes mateixos que aquestes conviccions després volien resoldre. És a dir, tot i l'afirmació que el cànon dels quatre evangelis era una conclusió teològica, tanmateix constituïa un ímpetu investigador que perdurà fins als nostres dies.⁹⁰ I així ho féu el savi d'Hipona. L'objectiu exegetíc que el guià, amb paraules seves, fou aquest:

Quapropter haec omnia, quae circa tempus resurrectionis Domini facta sunt, secundum

punctuated by violence, forced displacement, pogroms, and attempts at genocide»; cf. A. LE DONNE, *op. cit.*, p. 71. Agustí maldà per un diàleg verament fructífer entre jueus i cristians per a assolir una convivència millor.

⁹⁰ Ho entén a la perfecció el professor Watson, quan a propòsit de la relació entre Agustí i Reimarus diu: «But it is Augustine himself who endangers the canonical structure by exposing it to this kind of empirical thinking. [...] Reimarus is unthinkable without Augustine. Augustine not only makes it *possible* for Reimarus to argue that his ten contradictions within the gospel Easter narratives are destructive of Christian faith; he also makes it *easy* for him to do so». Vegeu FRANCIS WATSON, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2013, p. 43-44. Ara bé, per a ser curiosos, cal dir que aquesta afirmació del Dr. Watson és immediatament ponderada amb la que segueix: «Reimarus, Lessing, and other critics of gospel harmonization do not engage directly with Augustine. *De Consensu Evangelistarum* establishes the ground rules for the science of harmonization, but it is no itself a gospel harmony. Its primary purpose is negative and defensive: to demonstrate through a large number of worked examples that the canonical gospels are noncontradictory, and to discover principles of harmonization that can be applied in other cases as and when necessary. Only occasionally [...] does Augustine show positive enthusiasm for the task of reconstructing the true historical sequence from the canonical witnesses. [...] It is the gospel harmonies of the early modern period that are the true precursors of the so-called “quest of the historical Jesus”». Cf. *Ibid.*, p. 44. Allò que queda clar, però, és la franquesa intel·lectual que mostra Francis Watson a l'hora d'entrellucar que els antecedents d'aital recerca són més antics que el segle XVIII; i dir-ho! En qualsevol cas cal celebrar aquest tipus de passos que, si bé tímids per part d'alguns acadèmics ja consolidats, condueixen a una millor comprensió d'allò que ha estat i és la recerca de Jesús.

omnium Evangelistarum testimonia in una quadam narratione, quantum nos Dominus adiuerit, quemadmodum geri potuerint, ordinemus. (Tots aquells esdeveniments que succeïren en el temps de la resurrecció del Senyor, d'acord amb el testimoni combinat dels evangelistes esdevenen una sola narració. I amb l'ajuda del Senyor els exposarem tal com aquests fets en realitat poden haver-se esdevingut).⁹¹

I al bell mig d'aquest afany de sapiència, d'aquest ímpetu de què parlem, s'hi situa, evidentment, la figura de Jesús, els *temporalia facta Domini*, que enmig de l'ordit evangèlic ha volgut ser percebut amb més nitidesa per tot un florilegi d'investigadors que, comptat i debatut, es remuntem (com veiem) molt abans del segle de les Llums.

Gran part de la producció cristiana dels segles immediatament posteriors a Agustí estigué dominada per les polèmiques i els debats que distorsionaven la imatge dels jueus: els presentaven com a culpables de la mort de Jesús i, per això mateix, distorsionaven també la imatge de Jesús. Aquests autors no tenien cap interès històric i únicament es movien per una apologètica viciada, si bé hem de reconèixer que en alguns casos els seus debats incloïen converses sobre Jesús de Natzaret quant a figura històrica dins dels escrits neotestamentaris. Al respecte, és interessant una història que ens ha arribat en eslau antic i grec.⁹² Es tracta d'uns esdeveniments que cal ubicar al segle V (o potser a la meitat del VI, versemblantment en la cort de Justinià), quan un rei persa (*Arrinatus*) crida uns bisbes cristians, uns rabins jueus (Jacob i Faras) i un filòsof pagà (Afrodisià) per a debatre diverses qüestions. L'interès rau en l'ús que fan els bisbes cristians de les fonts: apel·len al *TestFlav* com a font sobre Jesús, ja amb la glosa incorporada, i ho fan precisament perquè es tracta d'una font jueva que testimonia l'existència de Jesús i, per tant, pel fet de ser extracanònica, la consideren una prova fefaent, no interessada. El que Josep proporciona a aquests bisbes és una veu creïble per a l'audiència jueva dels segles V-VI, i d'aquesta manera podem adonar-nos del valor *històric* de Jesús entre aquests contertulians; el seu interès és apologètic, sí, però recorren a la història per a defensar les seves posicions i ho fan mitjançant les fonts disponibles.

⁹¹ Cf. AGUSTÍ D'HIPONA, *Cons.* III,24,69.

⁹² El text grec es troba en E. BRATKE, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1899, p. 1-45; citat segons apareix en A. KÜLZER, *Disputationes graecae contra Judaeos: Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judentum*, Stuttgart/Leipzig: Teubner 1999, p. 142-147.

Com a conseqüència de l'apologètica i del proselitisme agressius dels cristians, els rabins jueus del segle IX desenvoluparen un tractat sobre Jesús, el ספר תולדות ישו 'Sefer Toledot Yeshu' (Llibre de la història de Jesús).⁹³ S'hi presenta Jesús com una persona amb una concepció inusual (producte d'algun pecat), fent accions increïbles (fruit dels poders màgics del mal), ensenyant als jueus una doctrina herètica, ajusticiat rectament per causa dels seus pecats i, finalment, proclamat vencedor de la mort (ressuscitat) per part dels seus deixebles en un acte de clara conspiració contra el poble jueu.⁹⁴ Però aquest llibre, si bé es pot considerar en certa manera una paròdia de la vida de Jesús tal com apareix en la literatura evangèlica, «there can be no doubt that this counter-narrative was constructed of polemic and further propels historical anachronisms and inconsistencies. However, [...] there can also be no doubt that it was an attempt to reframe the discussion of the “Jesus of history”».⁹⁵ Una reacció jueva, sí, però que també s'ancora parcialment en la història i hi recorre per tal de legitimar l'argumentació sobre Jesús quant a personatge històric.

Certament podem qüestionar els mètodes i les aproximacions de la literatura que acabem de presentar, podem discrepar profundament dels seus resultats i de l'ús clarament interessat que fan de les fonts, però el que no podem posar en qüestió és la percepció que tenen de Jesús: fou una persona que visqué a Palestina i formà una comunitat de seguidors que van creure el seu missatge, van adoptar-lo com a propi un cop ell fou crucificat, i s'expandiren per tota la Mediterrània comunicant la bona nova a tothom. I això, ja ho diem ara, és una quantitat d'informació més gran que no pas la que es pot tenir d'altres personatges històrics de primer ordre; i, cal tenir-ho clar, estem tot just situats en una època tan reculada com l'alta edat

⁹³ El millor estudi existent sobre la *Toledot Yeshu* encara és l'obra del talmudista hongarès Samuel Krauß, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, publicada a Berlín l'any 1902. Cal tenir en compte que la literatura medieval jueva que afronta la polèmica sobre (o vers) Jesús de Natzaret és molt prolífica. Més enllà d'algunes monografies de gèneres literaris molt diversos (tractats filosòfics, epístoles, exegesis bíbliques, poesia, etc.), una bona part de material (disputes i polèmiques) són passatges rabínics més o menys esparsos. És important destacar que els darrers estudis sobre el tema evidencien una adscripció marcadament judeo-àrab en l'origen d'aquestes polèmiques, això és, uns orígens provençals o nord-hispànics que cal ubicar, inicialment, com a transferència cultural andalusí. No endebades totes aquestes obres primerenques estan escrites en àrab, i només en un segon moment foren traduïdes a l'hebreu. Vegeu Daniel J. LASKER, «Joseph Ben Nathan's *Sefer Yosef ha-Mekanné* and the Medieval Jewish Critique of Christianity», en E. BAUMGARTEN – J. D. GALINSKY (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York (NY): Palgrave MacMillan 2015, p. 113-122.

⁹⁴ Cf. R. E. VAN VOORST, *op. cit.*, p. 122-134.

⁹⁵ Cf. A. LE DONNE, *op. cit.*, p. 74.

mitjana, molt lluny per tant del *segle de la raó*, de Reimarus i de la mal anomenada *Old Quest*.

Fent un salt en el temps ens situem ca. 1370,⁹⁶ quan el cartoixà Ludolph von Sachsen (Lodolf/Rodolf de Saxònia) compongué la seva *Vita Christi* (publicada l'any 1474), obra dividida en tres parts:

- 1) Vida pública amb el clímax en la confessió de Pere;
- 2) Vida pública amb el clímax en la primera profecia de la passió;
- 3) Narració de la passió, mort, resurrecció i ascensió.

L'interès de l'obra no és principalment apologètic, sinó ja pròpiament biogràfic,⁹⁷ atès que exposa de manera diacrònica la vida de Jesús tal com la narren els evangelis que, òbviament, li proporcionen les fonts primàries per a compondre el llibre.

L'enfocament que aplica Segalla a la *Vita Christi* és el més habitual entre els qui l'estudien; sol romandre encara, àdhuc entre les persones més llegides, aquella caracterització de la història com si d'un cicle estacional es tractés,⁹⁸ en què l'edat mitjana (*in extenso*, segles v-xv) apareix com el declivi màxim de l'esplendorós món antic grecoromà i

⁹⁶ Hem decidit de no incorporar en aquest estudi un llibret anònim jueu escrit en àrab durant el segle XII i traduït després a l'hebreu com a ספר נסתור הכומר '*Sefer Nestor ha-komer*' (Llibre del sacerdot Nèstor). La importància d'aquesta obra rau en què contenia, potser de forma embrionària, alguns dels elements fonamentals que tant els polemistes jueus medievals com els rabins d'època moderna usaren a l'hora d'obtenir algunes de les dades que els serviren per a atacar frontalment la figura de Jesús. Ultra això (segons els experts, aquesta obra està plena d'estrats redaccionals que alterarien un text original poc clar), sembla evident que un dels punts que més nítidament defensa el *Sefer Nestor ha-komer* és la lleialtat que Jesús devia haver mostrat cap a les posicions més clàssiques del judaisme del seu temps (en especial quant a l'observança de les lleis de la Torà i a la seva autopercepció com a Déu). Per a una aproximació a aquesta obra i a altres obres que no tractarem directament en la nostra investigació, vegeu David BERGER, «On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic Against Christianity: The Quest for the Historical Jesus», en E. CARLEBACH – J. M. EFRON – D. N. MYERS (eds.), *Jewish History and Jewish Memory*, Hanover/London (NH/UK): University Press of New England – Brandeis UP 1998, p. 25-39.

⁹⁷ En fa una presentació succincta G. SEGALLA en «La "Terza Ricerca" del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno nel quadro della ricerca moderna», *RCatI* 33:2 (2008) 273-299. Ara bé, es mostra massa optimista quant al valor de la recerca fruit de la Il·lustració i massa pessimista en relació amb la tasca duta a terme amb anterioritat a aquesta. Al respecte, arriba a afirmar que «è significativu che questa "Vita di Gesù" [*scil.* de Ludolph von Sachsen] con interesse biografico oltre che pietistico sia scritta nel fiorire dell'Umanesimo, che prelude l'illuminismo moderno» (p. 274).

⁹⁸ Al respecte és cèlebre l'obra ja clàssica de l'holandès J. HUIZINGA, *Herfsttij der Middeleeuwen: Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, 1919, traduïda a l'anglès el 1924 sota el títol *The Waning of the Middle Ages: A Study of Forms of Life, Thought, and Art in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance*. Ultra consideracions historiogràfiques, Huizinga parla de múltiples elements de continuïtat entre ambdós períodes, així com de les limitacions sociològiques d'aital estudi.

ahora com la llarga etapa d'obscurantisme i de foscor que separa aquest món clàssic idealitzat de l'època moderna (ja l'adjectiu és indicatiu del grau de prejudici), del Renaixement, però això és una imatge distorsionada de la realitat. En efecte, Jacob Burckhardt és el paradigma d'aital caracterització que culmina amb el naixement de la modernitat.⁹⁹ Si bé la recuperació dels clàssics grecoromans ve precedida per un interès pel passat,¹⁰⁰ que troba en les corts italianes del segle XIV un impuls renovat, no és menys cert que les estructures socials medievals i, molt especialment, la societat basada en els privilegis, romanen com l'essència de la vida dels homes i les dones d'aquells segles. Així les coses, fóra un absurd parlar de *revolució* o de *canvi*, fins i tot fer-ho de *superació* d'una època precedent més obscura que la que es viu, quan aquestes modificacions (eminentment culturals i mai socials ni econòmiques de gran escala) només afecten una parcel·la de la realitat que, al cap i a la fi, ocupa un petit percentatge de la població. Tanmateix, en aquestes corts es tornen a estudiar les llengües clàssiques: grec, llatí, hebreu, etc.,¹⁰¹ i es va prenent consciència d'un fet fonamental: el passat és quelcom aliè, no només temporalment distant, sinó també i especialment distint del món en què es viu. Això, juntament amb altres variables, fa que tot un reguitzell de joves i brillants estudiants (dits humanistes)¹⁰² es dediquin a cultivar les

99 Cf. la seva obra magna *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*, 1860.

100 No reproduïrem aquí tot el procés que precedeix aquesta recuperació i conscienciació: no és aquest un treball d'història cultural del Renaixement. Apuntar tan sols que aquest procés no és quelcom fortuït ni casual, sinó que té una gènesi força llarga, que s'estructura al voltant de la pràctica del comerç i del capitalisme mercantil, del creixement demogràfic i econòmic de moltes ciutats europees, del floriment de les universitats i l'auge dels estudis utilitaristes enfocats al comerç i l'economia, del sorgiment d'una massa de població enriquida amb ànsies de poder i d'accés al coneixement, així com d'imponderables com ara l'ús habitual del càlcul i les matemàtiques en la vida quotidiana d'aquests comerciants i emprenedors, del mecenatge dels rics mercaders, dels estudis clàssics de Francesco Petrarca sobre la *virtus* que s'havia degenerat, de la primacia de la *vita attiva* sobre la *vita contemplativa*, del gran llatí Coluccio Salutati, del geni del realisme polític Niccolò Macchiavelli, i un llarg etcètera. Un parell d'estudis que donen bona fe d'aquestes variables són: A. W. CROSBY, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge: CUP 1997, i E. PANOFKY, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe (PA): Archabbey Press 1951. Per al coneixement de l'època, tant històricament com intel·lectual, són absolutament imprescindibles les següents obres: P. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York (NY): Columbia UP 1979, i Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought (vol. 1: The Renaissance; vol. 2: The Age of Reformation)*, Cambridge: CUP 1978, així com un petit i desconegut opuscle que ja té uns anys però que conserva tota la vigència: A. VON MARTIN, *Soziologie der Renaissance*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1932, on s'exposa magistralment el paper clau de les ciutats i de les capes enriquides de la societat a la recerca de poder i coneixement com a motors del dinamisme renaixentista.

101 El ressorgiment de la llengua grega té a veure amb la caiguda de l'Imperi otomà de Constantinoble el 1453 i amb l'influx dels emigrants de llengua grega que es traslladaren a l'Europa occidental.

102 El mot *humanisme* el devem a l'historiador alemany Georg Voigt, que el 1859 compondé l'obra *Die*

lletres amb l'horitzó fixat a Grècia i Roma. Però no només això, sinó que aquest nervi també incideix en l'estudi de la Bíblia i, per això mateix, s'apliquen les noves eines metodològiques a l'estudi d'aquesta i, lògicament, de Jesús de Natzaret:

The Renaissance's growing concern with linguistic and textual study, classically exemplified in Lorenzo Valla's study of the Vulgate, Erasmus' edition of the Greek text of the New Testament and an ever increasing interest in Hebraica, offered initial stimuli to the more technical study of biblical documents.¹⁰³

En aquesta tessitura, tant la filologia històrica com la crítica textual afavoriren el sorgiment d'una sèrie de principis regidors que es troben entre els més rellevants de la investigació moderna de la història:

- 1) Els textos històrics s'han de llegir com a textos en la història, és a dir, respectant-ne el context (així ho féu Lorenzo Valla i aconseguí desemmascarar la trama de falsedats ordida al segle VIII que atorgava els privilegis imperials de Constantí al papa Silvestre (313-335);¹⁰⁴
- 2) Cal fer una lectura dels testimonis del passat que doni primacia al sentit literal (això comportà, quasi sil·logísticament, la traducció del text bíblic a les llengües vernacles per tal de fer-lo accessible a la majoria de persones);
- 3) El sorgiment d'un mètode cohesionat d'estudi del passat: el mètode històrico-crític (MHC).¹⁰⁵

Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus.

¹⁰³ Cf. M. BOCKMUEHL (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge: CUP 2001, p. 140.

¹⁰⁴ Potser aquí cal una reflexió que s'ha fet poc: el refinament dels mètodes d'investigació històrica, amb la conseqüent capacitat de determinar errors històrics i, per tant, de detectar falsaris, contribueix a fer canviar la noció de veritat i de mentida ensems; així les coses, el refinament de la crítica textual inaugurada per Valla comporta el perfeccionament de la mentida històrica en les seves formes i continguts, de tal manera que, com si d'una espiral es tractés, la millora d'una és estímulo per a la perspicàcia de l'altra. Així com els errors grollers que feren els redactors de la *Declamatio* foren fàcilment descoberts per l'erudit romà, el *Liber de duplici martyrio* atribuït a Cebrià de Cartago en la prestigiosa *Patrologia Latina* del P. Migne només sortí a la llum com a falsari de la ploma de l'astut Erasme de Rotterdam l'any 1886...

¹⁰⁵ Cal parar atenció al fet que els dos principis enumerats pertanyen a innovacions metodològiques pròpies del segle XVI, i que el MHC com a tal no sorgeix fins al segle XIX; ara bé, fóra una imprecisió situar la gènesi d'aquest mètode només en el segle XIX i no atendre a les temptatives (reeixides i incorporades algunes) que s'iniciaren molt abans (així el propi Valla, però especialment B. Spinoza, R. Simon, Th. Chubb...). És ineludible, per exemple, la figura fundant de Spinoza, essent el primer en sistematitzar la metodologia idònia a fi d'assolir coneixements històrics en els textos analitzats. Al respecte, cf. J. MALÉ, «Spinoza i els orígens del mètode històrico-crític en l'estudi de la Bíblia», en Lola JOSA – Mariano LAMBEA (eds.), *«Allegro con Brio». I*

En efecte, el clam renaixentista *Ad Fontes!* ja no serà silenciats o, almenys, romandrà com l'eix bàsic de tot estudi del passat mitjançant els testimonis materials que aquest ens ha llegat, eix que és també la solució als problemes que es deriven de la ignorància del passat clàssic (superstició i superficialitat).¹⁰⁶ En aquesta tessitura, hom parla de filologia sagrada:¹⁰⁷

It meant [atacar la teologia escolàstica i mirar de retornar a les fonts] that these sources [*scil.* bíbliques i patrístiques], which after all were themselves the product of antiquity, were considered as the Christian classics which shared the prestige and authority of classical antiquity and to which the same methods of historical and philological scholarship could be applied. [...] And Erasmus repeatedly attacks the scholastic theologians and emphasizes that the early Christian writers were grammarians, but no dialecticians. [...] *If we try to assess the positive contributions of humanist scholarship to Renaissance theology, we must emphasize above all their achievements in what we might call sacred philology.* Valla led the way with his notes on the NT, in which he criticized several passages of Jerome's Vulgate on the basis of the Greek text. [...] Erasmus' edition of the GNT is well known. It is this humanist tradition of biblical philology which provides the background and method for Luther's German version of the entire Bible from the Hebrew and Greek, as well as for the official revision of the Vulgate accomplished by Catholic scholars during the second half of the sixteenth century, and for the official English version completed under King James I.

Erasmus fa servir Jn 3,3 referint-se a una *renascentia*, una veritable restauració de la natura (humana) a la bondat original de la Creació.¹⁰⁸ La qüestió rau en què el Renaixement (o aquesta *renascentia*) ho és per emulació de l'únic que es mereix el títol de la màxima singularitat humana, Jesús de Natzaret, *uomo singolare/uomo unico*.¹⁰⁹ I és precisament aquí on els homes del Renaixement poden afirmar que l'autèntic Jesús és aquell qui es troba en els evangelis. Ho expressa meravellosament Pelikan:

Encuentro "Aula Música Poética" de Jóvenes Humanistas (Universitat de Barcelona, 9-10 d'octubre de 2012), Barcelona: UB 2013, p. 328-339. Prosseguirem amb això en § 2.2.

¹⁰⁶ Així s'expressa Jaroslav PELIKAN, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven (CT): Yale UP 1985, p. 152.

¹⁰⁷ Vegeu Paul O. KRISTELLER, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York (NY): The Harper TorchBooks 1961, p. 78-79 (La cursiva és nostra). Si bé el mot és desenvolupat posteriorment pel mateix Kristeller en el primer volum dels seus *Studies in Renaissance Thought and Letters* (IV vols.) (Storia e Letteratura: Raccolta di Studi e Testi 54), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1984, p. 355-372, esp. 362-364.

¹⁰⁸ Cf. «The *Paraclesis*», en John C. OLIN (ed.), *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus*, Bronx (NY): Fordham UP 1975, p. 100.

¹⁰⁹ Cf. J. PELIKAN, *op. cit.*, p. 146. De fet, Pelikan parla de Jesús com a mestre de sentit comú (*teacher of common sense*, p. 182) sota l'influx dels deistes britànics del segle XVIII (especialment de l'obra de 1730 de Matthew Tindal).

The authentic Jesus, then, was the Jesus of the Gospels, whose life and teachings were to be studied on the basis of the original sources in the GNT. [...] The Gospels were the key to knowing Jesus. At the same time, however, the converse also applied: Jesus was the key to knowing the meaning of the Gospels and of the Bible as a whole.¹¹⁰

Aquestes aportacions ja no desapareixeran del panorama acadèmic i, fins a dia d'avui, figuren entre les més rellevants a l'hora de posar-nos a estudiar críticament les fonts del passat i, al capdavant, la història. Com totes les èpoques *xarnera* de la història, aquesta és difícil de definir amb poques paraules i els seus protagonistes són personatges increïbles que amb el pas del temps s'han envoltat d'una aurèola de quasimisticisme (així Leonardo da Vinci, el propi Petrarca, el mecenatge i la voluptuositat dels Mèdici, etc.), però això no invalida el que hem apuntat d'antuvi: ni el passat medieval és tan obscur ni la Itàlia del Renaixement és la panacea del coneixement; cal ser molt curosos a l'hora de fer aitals judicis. Senzillament cal dir que en aquest moment conflueixen diverses variables que propicien aquest estat de coses, però la gènesi d'aquestes és òbviament anterior i no s'explica sense les estructures i institucions existents (que són, recordem-ho de nou, *medievals*).

Hem esmentat Desideri Erasme, i un seu contemporani és Martí Luter, uns quinze anys més jove que l'holandès. Nasqué a Eisleben (Alta Saxònia) el 10 de novembre de 1483, i fou educat, des de ben infant, temerós de Déu.¹¹¹ Als 18 anys ingressà a la universitat d'Erfurt (Turíngia) per a estudiar filosofia (especialment el nominalisme de Guillem d'Ockham), i, tot interrompent la carrera de dret, féu el vot per entrar en la vida religiosa i esdevingué frare agustinià. Es doctorà en teologia a la universitat de Wittenberg (Baixa Saxònia) i allí hi desenvolupà la seva docència i el seu pensament (i acció!). Més enllà de tota la polèmica

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 155.

¹¹¹ Aquest concepte ha perdut el valor en la nostra societat; el verb *témer* resta subjugat a una definició força pejorativa, allunyada del significat de l'ètim emprat per la Bíblia, que té a veure amb obediència, respecte, admiració, veneració, etc. Un bon exemple de la substitució a fi de millorar la comprensió prové de la ploma de l'eximi P. Guiu Camps, i el trobem en Pr 1,7: «*וְיִתְּרָא יְהוָה רַאשֵׁיית דְּעֵת*» 'Venerar [témer] el Senyor és primícia de coneixement [...]'. Un cas paradigmàtic del valor original del mot es troba en Gn 28,16s, això és, la reacció de Jacob en desvetllar-se del somni al lloc de Betel. L'autor que probablement més bé ha palesat aquesta sensació és el fenomenòleg alemany Rudolf Otto (1869-1937), qui encunyà l'expressió *tremendum et fascinans*; al respecte, cf. R. OTTO, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C. H. Beck 1963.

sorgida arran de l'afixació de les famoses 95 tesis a la porta de l'església del castell de la ciutat, i del conseqüent inici de la Reforma protestant, la importància de Luter pel que aquí ens ocupa es troba en un assaig de 1523, *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*. Hi podem llegir el següent:

Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, *so sind wir dennoch Heiden, und die Jüden von dem Geblüt Christi*: wir sind Schwäger und Fremdlinge; sie sind Blutfreund, Vettern und Brüder unsers Herrn. Darumb wenn man sich des Bluts und Fleischs rühmen sollt, *so gehören je die Jüden Christo näher zu [...]*.¹¹²

L'antisemitisme que tant se li ha atribuït resta aquí absent de la seva reflexió; allò verament important és mostrar el parentiu, o millor, el grau de parentiu, que els jueus i els cristians tenen amb Jesús atesa la condició de jueu d'aquest. Els cristians són gentils mentre que els jueus són del llinatge de Crist i, per tant, els jueus són *família directa* de Crist i se'ls ha de respectar com a tals. L'ocasió serveix a Luter, unes línies més avall i de manera argumentalment coherent, per a denunciar l'actitud violenta que des de la Santa Seu s'ha professat vers els jueus (especialment des del IV Concili Laterà de 1215) i, tanmateix, per a servir de guia als propis jueus a l'hora d'atansar-se al missatge cristià i deixar de banda la seva *incredulitat* i *obstinació* (per tant, la caritat cristiana mostrada per Luter en aquest opuscle no és del tot desinteressada...). El seu ús de la figura de Jesús es mou, com hem vist amb Agustí, en el terreny de la plausibilitat històrica, és a dir, Jesús és jueu perquè neix en el si del poble jueu i, en afirmar-ho, es prescindeix momentàniament de tot el que suposa el kerigma i les filigranes de la cristologia per a situar-se en el terreny purament històric, en l'afirmació netament factual que no pot sinó acceptar una obvietat. Això, és cert, no és un interès històric tal com l'entendrem en el XIX, però no deixa de mostrar la validesa d'uns estudis que presenten Jesús *en* la història i, per tant, s'han d'incloure en una recerca de Jesús com a passos previs, inicis d'un traçat.

En una obra publicada l'any 1985,¹¹³ es donava a conèixer una carta que el rabí Jacob

¹¹² Citem segons l'edició de les obres completes de Luter, que es troba en M. LUTHER, «*Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*», en J. K. IRMISCHER (Hrsg.), *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke (Band 29)*, Erlangen: Carl Heyder 1841, p. 47-48. La cursiva és nostra.

¹¹³ Cf. Harvey FALK, *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, Mahwah (NJ): Paulist Press 1985;

Emden (1697-1776) escrigué l'any 1757 amb motiu de la polèmica generada per l'heretgia de Jacob Frank,¹¹⁴ en què afirmava que tant Jesús com Pau estaven situats dins els límits de l'halacà,¹¹⁵ establint una religió pels gentils basada en els preceptes de Noè. La idea d'Emden no és nova: situa Jesús (i, en aquest cas, també Pau) dins el context del judaisme, estipulant que es tracta d'un jueu que respecta i s'atén a la llei i als costums jueus. La seva és, per a dir-ho d'alguna manera, una reconstrucció històrica optimista, ja que, ben mirat, es veu amb cor de fer història a partir d'unes fonts que dona per vàlides i de les quals extreu un material que refon no sense cert punt d'imaginació (l'halacà, com a tal, no apareix fins, com a mínim, les darreries del segle II).

Arribats a aquest punt és necessari aportar una reflexió que subscriuim:

Unless this half of the story is told first [*scil.* Flavi Josep, Orígenes, Agustí, etc.], the impact of the Enlightenment is misunderstood. *When 'Quest' surveys begin with the Enlightenment, historical-Jesus research is described in terms of skepticism, ecclesial pressure, and the eventual victory of honest intellectual secularism. I contend that this is only half of the story and thus ultimately misleading.*¹¹⁶

Així és, la història no es pot explicar només a mitges, perquè llavors deixa de ser-ho i es converteix en una excusa per a dir altres coses; cal ser honestos amb tot allò que forma part del passat, ja que només així podrem accedir a la veritable comprensió de la recerca de Jesús,

existeix un article anterior que anticipava aquest estudi: H. FALK, «Rabbi Jacob Emden's Views on Christianity», *JES* 19:1 (1982) 107-109.

¹¹⁴ Jacob Frank (1726-1791) fou un líder religiós jueu que es presentà com la reencarnació de Xabbetay Tseví (1626-1676, cabalista jueu autoproclamat messiès i fundador d'un moviment amb fidels addictes que s'organitzà a través de societats secretes a la zona oriental d'Europa) i del patriarca Jacob. Durant la dècada de 1750 es feren diverses temptatives d'assimilar el seu grup tant al judaisme polonès com a l'Església romana, a què finalment s'adherí després d'un baptisme en massa (a la ciutat de L'viv (Ucraïna), el 17 de setembre de 1759); no obstant això, les autoritats eclesiàstiques no el veieren mai amb bons ulls, i pocs mesos després fou arrestat a Varsòvia i empresonat.

¹¹⁵ Paraula provinent del verb hebreu חָלַךְ *halk* 'caminar, anar cap endavant', que designa el conjunt de regles i decisions relatives a les normes ètiques, jurídiques i rituals per a la conducta de l'individu i de la comunitat, és a dir, el material legal. Troba el seu paral·lel en l'agadà, que és la literatura rabínica que informa sobre la manera de viure mitjançant llegendes, paràboles, anècdotes, proverbis, etc. (el material homilètic i literari no legal). L'halacà designa, alhora, el conjunt de les lleis consignades en la Bíblia i el Talmud. Cf. A. J. SالدARINI, «Rabbinic Literature», en *NJBC*, p. 1080-1082; J. N. ALETTI *et al.*, *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica*, Estella: Verbo Divino 2007, p. 120; L. L. LYKE, «Halakhah», en *EDB*, p. 542.

¹¹⁶ Cf. A. LE DONNE, *op. cit.*, p. 77. La cursiva és nostra. Certament el valor d'aital reflexió és quasi programàtic del nostre plantejament, que beu en part de la línia argumental (tot i que no és la hipòtesi principal) que defensa l'autor nord-americà.

pas previ per accedir a Jesús mateix. I és aquesta honestedat la que ens fa desplaçar-nos cap a un temps més reulat en la història de la investigació de Jesús. De fet, si enumeréssim les raons genèriques que ens podrien dur a fer qualsevol història d'una recerca en sorgirien tres de bàsiques:¹¹⁷

- 1) Examinar la història de l'estudi d'un tema a fi d'aclarir-ne el contingut;
- 2) Exposar les línies argumentals principals d'aital estudi a fi d'ésser capaços de captar la naturalesa i el caràcter del problema;
- 3) Emfasitzar la historicitat de l'estudi del tema que es tracta.

Totes tres possibilitats romanen inalterables en la història de les *Quests*: així tenim Schweitzer i tots els qui més o menys l'han emulat,¹¹⁸ i especialment en els darrers anys una autèntica antologia d'obres que pretenen donar raó de la congruència i validesa de la recerca (a vegades hom està temptat a pensar que de si mateixes, donades certes peculiaritats). Quant al present estudi, hem volgut donar fe d'aquesta precedència historiogràfica aportant aquest capítol que, com hem pogut veure, és contínuament negligit en totes les obres sobre Jesús.

¹¹⁷ Cf. M. BOCKMUEHL (ed.), *op. cit.*, p. 138-139.

¹¹⁸ Al respecte, vegeu *supra*, n. 33.

2.2. EN ELS ORÍGENS DEL DUBTE: EL MÈTODE HISTÒRICO-CRÍTIC I LA REACCIÓ ANTIDOGMÀTICA DELS SEGLES XVII-XVIII

In this new worldview, the Bible's claim to be an inspired document that spoke in some privileged way about divine truth was undermined. It became instead a collection of books whose primary meaning should be located in what its author intended.¹¹⁹

EN EFECTE, AIXÍ COM HEM POSTULAT LES PROFUNDES CONTINUÏTATS que persisteixen en el transcurs de l'època medieval al Renaixement i al *món modern*, fóra obtús voler negar les nombroses discontinuïtats. Aquestes han confegit les característiques pròpies de l'època en els manuals d'història de l'Europa moderna. I tant és així que, tal com apunta la citació, ens trobem amb una autèntica cosmovisió renovada (per no dir nova): la Bíblia ja no serà més quelcom inqüestionable, la inerrància és posada en dubte, àdhuc la veritat profunda de l'Escriptura. A partir del segle XVII i en endavant, l'estudi de la Bíblia no serà només teològic, sinó que la part històrica i literària hi tindran un paper molt rellevant, relegant sovint l'àmbit teològic-religiós a un afer purament privat. Ara bé, cal preguntar-se quina causa o causes hi ha en aitals motivacions: es tracta d'un interès *científic* que pretén estudiar la Sagrada Escriptura com qualssevol altres textos antics?; si és així, com seran tractats els resultats i quin ús se'n farà ateses les sensibilitats que resten vinculades al text?; i encara més, no es tractarà alguna vegada d'una excusa per a ridiculitzar i, en el fons, desautoritzar l'Escriptura a fi d'atacar de passada la religió i la institució eclesial que la representa? El cert és que tots els interrogants (que no les causes, que pertanyen, en aquest cas, a la *intentio auctoris*) estan confirmats a la llum dels fets que ha generat la recerca en l'època de les *Quests*; però no podem perdre de vista una hipòtesi de treball:¹²⁰ aquests textos no són com la majoria i, per tant, no han de rebre el mateix tractament que la resta de textos antics; fer-ho, és a dir, concebre'ls com si de textos, per exemple administratius, es tractés, porta a una incomprensió del seu missatge, una viltinença del valor d'aquests (que n'ultrapassa el valor literari) i, per això mateix, a una impossibilitat d'acceptar-los com el que verament són i, en

¹¹⁹ Cf. M. BOCKMUEHL (ed.), *op. cit.*, p. 141.

¹²⁰ Igualment, cf. J. MALÉ, *op. cit.*, §§ 1, 3.

el fons, entendre'ls.¹²¹ Això no impedeix pas, però, que aquest tipus d'aproximació s'hagi fet. Però les causes que han portat a aquestes lectures sí que es poden ubicar amb certa facilitat, i de fet no és gratuït tractar de fer-ho atès que ens donaran raó, en gran part, del context en què neix aquest *dubte* (que probablement podem iniciar amb Descartes), aquestes suspicàcies sobre la Bíblia que configuren la cosmovisió moderna.

L'eminent historiador francès Marc Bloch, pare fundador, juntament amb Lucien Febvre, de la prestigiosa revista *Annales d'histoire économique et sociale* (1929), conclouïa una obra editada pòstumament amb aquestes paraules:

Puis, une fois fournie cette preuve —qu'on n'a pas le droit de tenir, de parti pris, pour impraticable— il restait encore, creusant plus avant l'analyse, à se demander pourquoi, de toutes les attitudes psychologiques concevables, celles-là s'imposèrent, au groupe. Car, du moment qu'une réaction de l'intelligence ou de la sensibilité ne va jamais de soi, elle exige à son tour, si elle se produit, qu'on s'efforce d'en découvrir les raisons. Pour tout dire d'un mot, *les causes, en histoire pas plus qu'ailleurs, ne se postulent pas. Elles se cherchent...*¹²²

Amb aquest fragment, el pare dels *Annales* ens proporciona una lliçó magistral sobre la naturalesa mateixa de la història i allò que s'hi juga: les causes són la condició de possibilitat de la història quant a ciència, i aquestes són determinables, és a dir, poden ésser estudiades mitjançant els instruments de la història. Aquesta no és una asseveració optimista de qualsevol acadèmic, és una conclusió vital d'un historiador d'ofici; i el més important, ens proporciona algunes pistes bàsiques, no només de l'*ofici* en si, sinó de la història en majúscules. I és que mercès a aquesta citació disposem del marc teòric ideal per a poder-nos introduir de ple en allò que determina l'existència mateixa del *dubte*, la seva gènesi en l'Europa del segle XVI, els prolegòmens de la guerra dels Trenta Anys (1618-1648) i les conseqüències de les guerres de religió franceses i alemanyes. Les barbaritats perpetrades en el cor d'Europa entre 1562 i 1648¹²³ per part dels catòlics i dels protestants (hugonots a

¹²¹ El verb anglès *understand* és molt gràfic al respecte: la comprensió veritable és aquella que va més enllà de l'escorça de la qüestió, la ultrapassa (*under*) i arriba a l'arrel mateixa d'aquesta (*stand*), assimilant-ne així l'origen. Pel que ens ocupa, la comprensió verament adquirida és aquella que llegeix en els textos una interpel·lació transcendent que exigeix una resposta responsable i conseqüent.

¹²² M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Cahier des Annales 3), Paris: Armand Colin 1952 [or. 1949], p. 112. La cursiva és nostra.

¹²³ Les dates són significatives però no pretenen fixar cap termini exacte. L'any 1562 es produí la matança de la

França), gairebé sempre en nom de Déu, romandran sempre més en la memòria del continent. Però allò verament important és el clima, el context que contribuïren a generar i que, en darrera instància, és el substrat primer de Spinoza.

Baruch de Spinoza nasqué a la cosmopolita Amsterdam a principi de l'hivern de 1632, en el si d'una família de jueus hispano-portuguesos (els Espinosa o Espinoza) que hagué de fugir de la Inquisició a la darrerria del segle XVI. El pare de Bento (nom portuguès del filòsof) aconseguí engegar un pròsper comerç i obtingué una bona situació dins de la comunitat i sinagoga jueves de la capital holandesa; a la mort d'aquest, els dos germans prengueren el relleu sota el nom *Firma Bento y Gabriel Despinosa* (1655). A partir de llavors, tot succeí molt ràpid: fou apartat de la *nació d'Israel* per mitjà de l'*herem* o excomunió solemne i així aïllat de la comunitat sinagoga, a causa de les seves *espantoses heretgies*, i poc temps després es dedicà en cos i ànima a l'estudi de la filosofia a l'escola de l'exjesuïta i llatísta Franciscus van den Enden, fet que li permeté reforçar les seves relacions amb grups i persones liberals de la societat holandesa, on la filosofia estava molt de moda (Descartes passà els darrers anys de la seva vida vivint a les Províncies Unides, 1629-1649). La seva fou una vida molt turbulenta, ja que a part d'haver de sobreviure pobrament de la seva professió de rellotger (i, sovint, de la caritat d'amics com Hendrik van der Spycck, a casa del qual conclogué la seva *Ètica*) i restar marginat de totes les institucions (confessionals i universitàries), entaulà trifulgues epistolars amb no pocs enemics intel·lectuals (entre els qui cal destacar Willen van Blijenbergh, comerciant de llavors i aficionat a la metafísica). Morí a l'Haia el 21 de febrer de 1677.

El clima d'ebullició intel·lectual de les Províncies Unides del segle XVII,¹²⁴ juntament amb

comunitat hugonot de Vassy per part del duc Francesc de Guisa i les seves tropes, fet que marca l'inici de la guerra civil entre catòlics i hugonots a França; l'any 1648 és la data en què es posa fi a la guerra dels Trenta Anys, que conclou amb la pau de Westfàlia (24 d'octubre de 1648), si bé el conflicte es prolongà amb la guerra entre França i la monarquia hispànica que durà fins el 1659 (tractat dels Pirineus, 7 de novembre). Al respecte, vegeu A. TENENTI, *La edad moderna, siglos XVI-XVIII*, Barcelona: Crítica 2000, p. 101-123; 225-279.

¹²⁴ Per la unió d'Utrecht de 1579, les set províncies septentrionals dels Països Baixos es declararen independents de la corona hispànica de Felip II, i si bé no es ratificà legalment aquesta escissió fins a la pau de Münster de 1648, d'ençà de la treva dels Dotze Anys (1609-1621), la regió comptava amb plena autonomia econòmica i comercial, àdhuc militar. Disposava del magnífic port d'Amsterdam, de la universitat de renom europeu de Leiden i de la capital comercial i financera de l'Haia; és sota el govern de Jan de Witt (1653-1672), líder de la burgesia republicana holandesa, que el país viu l'època de major esplendor i, casualment, també és l'època de màxima producció de Spinoza (que fou un partidari acèrrim de de Witt i la seva política liberal). Al respecte, cf. A. DOMÍNGUEZ, «Spinoza», en F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política (vol. II: Estado y teoría política*

les discòrdies religioses i l'auge de l'absolutisme monàrquic¹²⁵ que desembocaren en la guerra dels Trenta Anys, configuren el *Sitz im Leben* de Spinoza, i la seva obra ha de ser convenientment emmarcada en aquest context a fi de poder ser entesa adequadament. Pel que aquí ens interessa, l'obra que culmina el pensament de Spinoza és el *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP, 1670), publicat anònimament i la gènesi del qual cal ubicar a principi de la dècada de 1660 tal com revela l'epistolari del filòsof. És un tractat fill de l'època, on Spinoza critica durament l'arrogància dels calvinistes i per l'altra enalteix profusament el règim liberal de Witt; en el fons, es tractava de defensar la llibertat (necessitat de llibertat de pensament com a condició de possibilitat d'una convivència justa i pacífica) enfront de la intolerància, atès que el perill era ben clar, això és, la sedició i la ruïna de l'estat que acabaria amb el declivi absolut de la nació i l'abocament al caos absolut (idea de l'Estat com a *supremae potestates*). No és d'estranyar, doncs, que el TTP fos oficialment prohibit per la cort d'Holanda el 1674 i inclòs en l'Índex el 1679 (si bé les traduccions foren prolífiques: en francès el 1678, en anglès el 1689, en holandès el 1693, en alemany el 1787, en italià el 1875 i en castellà el 1878); nogensmenys, això és prova feaent de dues realitats: 1) l'obra era a bastament llegida; i 2) la repressió era igualment important.

Tres són les idees fonamentals que marquen l'orientació del TTP:

- 1) Refús de la idea tradicional de miracle com a fet sobrenatural (atès que, per a Spinoza, Déu i la natura són la mateixa cosa, quelcom *sobrenatural* és essencialment contrari a Déu);
- 2) Distinció entre imaginació/experiència i enteniment/raó;
- 3) La societat i l'Estat són necessaris.

La idea de necessitat que aplica Spinoza a la realitat li serveix per a exposar el seu concepte de llei divina i de dret naturals, és a dir, res no pot no ésser necessari, de tal manera que ni la creació ni la pròpia voluntat de Déu són opcions legítimes perquè impliquen una

moderna) (CS 34.13), Madrid: Alianza 2002, p. 322-330.

¹²⁵ Quant al concepte d'absolutisme monàrquic, es tracta d'un terme acríticament incorporat per la historiografia tradicional d'època moderna, però ja fa uns anys que se'n qüestiona la validesa històrica. Al respecte, cf. R. G. ASCH – H. DUCHHARDT (eds.), *El absolutismo, ¿Un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelona: Idea Books 2000, molt especialment el § 1.

llibertat que, alhora, és fruit d'una substància creada i d'una dependència absoluta de Déu. Per a Spinoza només existeix una sola substància il·limitada que es manifesta ontològicament múltiple en infinits atributs; dit ras i curt, *Deus sive natura* (Déu o la natura). Per a ell, la pretesa llibertat humana no és sinó ignorància de la necessitat racional que mou l'home, i a partir d'aquesta reflexió roman obert el camí que confondrà religió i filosofia com a visió de la saviesa més elevada.¹²⁶ Una de les característiques més destacables del TTP és la plasmació d'unes idees religioses i polítiques ben originals: per a Spinoza, la política de la seva època estava condicionada i deformada per la religió, i aquesta calia ser estudiada en les seves fonts, és a dir, en la Bíblia. Aquí apareix amb força l'educació del *jueu de Voorburg* (que és com l'anomenava el físic Christiaan Huygens, veí seu a la localitat holandesa, agregada de l'Haia), que prescindeix de tota autoritat institucional a l'hora d'interpretar els textos i se centra en la lectura directa. Té una ferma consciència de la historicitat d'aquests i pretén estudiar-los en les seves fonts (AT i NT), atès que la seva convicció que la religió (jueva i cristiana) és històrica el porta a elaborar un mètode general d'hermenèutica bíblica. Per a ell es tractava d'una sèrie de problemes (ambigüitats de l'hebreu, autenticitat mosaica del Pentateuc, complexa disposició dels llibres històrics, fixació del cànon, etc.) que calia analitzar amb el mateix rigor amb què hom examina la sang o les passions humanes. Així, de les mans d'aquest jueu excomunicat i institucionalment rebutjat, neix el MHC. Estableix que la Bíblia no és el *Llibre* de què parla la tradició, sinó que es tracta d'una multiplicitat de llibres amb distints autors que han estat redactats al llarg d'uns dos mil anys i freqüentment retocats; el cànon, per la seva banda, no fou establert fins poc abans de l'era cristiana. Amb paraules d'A. Domínguez:

Si con su método hermenéutico Spinoza se adelantó en dos siglos a Wellhausen y a Gunkel, en su visión del judaísmo y del cristianismo es precursor de las historias de la humanidad al estilo de Herder y de Hegel y de las vidas de Jesús, al estilo de Strauss y de Renán. [...] Spinoza, con este tratado, cierra *ante litteram* la época del absolutismo monárquico y de las reformas religiosas y abre los tiempos de la democracia y de las reformas sociales.¹²⁷

¹²⁶ De fet, en l'argumentació del TTP s'hi anticipa la idea d'Esperit Absolut de Hegel, si bé passada pel sedàs kantianà.

¹²⁷ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad., intr., notas e índices de Atilano Domínguez (H 4440), Madrid: Alianza 2008, p. 32; 35.

Ultra l'optimisme històric que aflora d'aquestes línies, sí que és cert que Spinoza és un autèntic precursor dels canvis que experimentaran els segles posteriors, especialment important a l'hora d'assentar les bases metodològiques de la crítica històrica i del MHC com a tal. És, per a ser exactes, en el § 7 del TTP on exposa aital metodologia. Hi podem llegir, programàticament:¹²⁸

Eam autem, ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire. [...] *Scripturam interpretandam necesse est eius sinceram historiam adornare, et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere*. sic enim unusquisque (si nimirum nulla alia principia neque data ad interpretandam Scripturam et de rebus, quæ in eadem continentur, disserendum admiserit nisi ea tontummodo, quæ ex ipsa Scriptura eiusque historia depromuntur) sine ullo periculo errandi semper procedet et de iis, quæ nostrum captum superant, æque secure disserere poterit ac de iis, quæ lumine naturali cognoscimus. (Amb poques paraules, el mètode d'interpretar l'Escriptura no difereix del mètode d'interpretar la naturalesa, sinó que hi concorda plenament. [...] *per a interpretar l'Escriptura és necessari dissenyar una història verídica i deduir-ne, com de dades i principis certs, la ment dels autors de l'Escriptura com una conseqüència lògica*. Tot aquell qui així actüi (és a dir, si per a interpretar l'Escriptura i discutir sobre les coses que conté, no admet altres principis ni altres dades, a part dels extrets de la mateixa Escriptura i de la seva història), procedirà sempre sense cap perill d'equivocar-se i podrà discórrer sobre les coses que superen la nostra capacitat amb la mateixa seguretat que sobre aquelles que coneixem per la llum natural).

La *intentio auctoris* que cerca Spinoza és la causa eficient dels llibres bíblics, i la metodologia exposada anticipa ja les idees de l'historicisme alemany del XIX: les fonts són els elements fonamentals on cercar el passat, i per mitjà de la narrativa i l'èmfasi en la política hom serà capaç de conèixer el passat *wie es eigentlich gewesen ist* (com va ser en realitat).¹²⁹ En concret, Spinoza parla de tres interrogants que s'han de respondre a partir de l'estudi aprofundit dels textos:

1) La naturalesa i les propietats de la llengua en què foren escrits els llibres;

¹²⁸ Atès que l'edició que utilitzem és la bilingüe llatí-alemany, traduïm directament al català. La cursiva és nostra. Vegeu B. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus/Theologisch-Politischer Traktat* (Opera/Werke), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, § 7, p. 230; 232.

¹²⁹ Vet aquí la màxima historicista expressada per Leopold von Ranke en el pròleg de la seva obra magna *Geschichten der romanischen und germanischen Völker: von 1494 bis 1535* (vol. I), Leipzig/Berlin: G. Keimer 1824, p. VI.

- 2) Les opinions de cada llibre i la conseqüent síntesi a temes capitals;
- 3) La descripció dels avatars dels profetes, dels llibres i del cànon (és a dir, el *Sitz im Leben*).

Fixem-nos que les exigències que planteja ens posen davant mateix del problema no resolt de la crítica de les fonts, així com de la possibilitat de conèixer en la seva història els autors que compongueren l'Escriptura. En tot moment ens movem en un terreny que, amb perillosa facilitat, pot lliscar des de la pietosa voluntat de coneixement al pur ateisme, atès que les conseqüències d'alguns punts del TTP ens enfronten amb la fe bíblica (almenys d'una manera superficial, no reflexionada, si es vol). Tanmateix això fóra un miratge, potser fruit d'una mala lectura, ja que Spinoza s'escarrassa a afirmar que:

Sicuti enim in scrutandis rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales et toti naturæ communes, videlicet motum et quietem eorumque leges et regulas, quas natura semper observat et per quas continuo agit, et ex his gradatim ad alia minus universalia procedimus; sic etiam ex historia Scripturæ id primum quærendum, quod universalissimum quodque totius Scripturæ basis et fundamentum est, [...] *quod Deus unicus et omnipotens existit, qui solus est adorandus et qui omnes curat, eosque supra omnes diligit, qui ipsum adorant et proximum tanquam semet ipsos amant.* (Doncs, així com per a examinar a fons les coses naturals procurem investigar, primer de tot, les coses més universals i comunes a tota la naturalesa, això és, el moviment i el repòs, així com les lleis i les regles d'aquestes, que la naturalesa sempre observa i segons les quals actua contínuament; així també, allò primer que cal cercar per la història de l'Escriptura és allò que és més universal i que constitueix la base i el fonament de tota l'Escriptura, [...] *que existeix un Déu únic i omnipotent, l'únic que s'ha d'adorar, que cuida de tots i estima primer de tot a aquells qui adoren i estimen el proïsme com a si mateixos*).¹³⁰

I conscient com és també de les dificultats d'aital mètode, no s'està d'apuntar-les:

- 1) Exigeix un coneixement complet de la llengua hebrea (llengua sense puntuació i sense vocals, amb gran polisèmia i valor variable de conjuncions, adverbis i declinacions verbals);
- 2) Demana una història sencera del procés redaccional de tots els llibres escripturístics;
- 3) (lligat als dos anteriors) No posseïm els llibres en la mateixa llengua en què

¹³⁰ Cf. B. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, § 7, p. 240.

foren escrits.

L'aplicació d'aquest mètode, intentant salvar les dificultats existents, portà Spinoza a concloure que el Pentateuc no fou escrit per Moisès i que els miracles són (filosòficament) impossibles; també afirmà que els apòstols es contradiuen els uns als altres i que la manera que tenen d'expressar-se en les epístoles mostra que aquestes no són revelades sinó fruit de la seva [scil. dels apòstols] facultat de judici. Això últim és especialment interessant. Des del seu punt de vista, els evangelis passen per, almenys, dos filtres:

- 1) Les ments dels deixebles que van conèixer Jesús (és a dir, testimonis directes);
- 2) Les ments dels evangelistes que van contar Jesús (és a dir, testimonis indirectes).

No hem de tenir cap dubte que en aquesta distinció, en l'afirmació d'aquesta possibilitat hermenèutica, hi rau l'autèntic naixement de la crítica històrica moderna.¹³¹ Així les coses, l'aportació de Spinoza és essencial en la recerca de Jesús, perquè no només crea una base metodològica sòlida a l'hora d'atansar-se als textos bíblics (i, per tant, a les úniques fonts sobre Jesús), sinó que és el veritable creador del MHC tal com l'han aplicat durant segles els estudiosos. Òbviament, cal posar en cautela els seus pressupòsits filosòfics (que el porten a confondre el Creador amb la creació i, per això mateix, a refusar la possibilitat de la revelació), que estan profundament inspirats pel pensament que Descartes exposa en les *Meditationes de prima philosophia* (Meditacions metafísiques, 1641),¹³² així com pel context mateix i tot el que aquest implicava; i és que no podem oblidar una lliçó bàsica en història: cap mètode interpretatiu no pot transcendir el seu entorn cultural:

In terms of its philosophical presuppositions, *this origin* [scil. el MHC] *is inextricably connected to the emergence of classical liberal politics*, beginning in the seventeenth century, which created the Enlightenment worldview of Western culture. [...] Since the Bible was the source of dogmatic truth, it too had to be made subordinate to political requirements. Historical-critical method became the means to accomplish this end. *Historical criticism thus emerged in the exigencies of political crisis. It was a child of the Wars of Religion. Its hermeneutic of suspicion was tied to the demands of the new political philosophy.* [...] Ruthlessly employing this presupposition

¹³¹ Cf. A. LE DONNE, *op. cit.*, p. 79; vegeu també A. LE DONNE, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, Waco (TX): Baylor UP 2009, p. 18-22.

¹³² El títol complet és *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et anima humanae a corpore distinctio demonstrantur*.

in the examination of the “history” of the biblical text, Spinoza [...] sought to neutralize the authority of the Bible as revelation. [*Spinoza*] *interpreted Scripture as the ideological account of a particular people of the ancient past whose religion and culture could be exhaustively explained by the discovery of mundane causes.* [...] The figure of Jesus was usually exempted from this criticism and presented as a universal teacher of rational morality who was opposed to institutional religion.¹³³

De la mateixa manera que cal fer esment de les limitacions del MHC tal com fou concebut per Spinoza, també continua essent tasca de l'historiador advertir d'un altre fantasma de la història, això és, la personalització d'una idea. Sol ser habitual que en les grans narracions històriques, especialment en les novel·les de trama històrica tan en voga (i, d'aquí, al *vox populi*), s'identifiqui quasi sil·lògicament un corrent de pensament, una idea revolucionària, etc., amb un personatge determinat: així s'atribueix a Pèricles el naixement de la democràcia grega, a Homer la poesia, a Newton la física moderna, etc. Però a fi de ser rigorosos hem d'admetre el valor definitori de l'herència, de la tradició i del pensament rebuts: la memòria d'Homer sense allò que de ben segur ell rebé per transmissió oral, hauria estat ben poca cosa, probablement grans relats que ja apuntarien maneres poètiques; i què dir de Newton, que és veritable hereu de tot un corrent de pensament científic que cal remuntar, com a mínim, fins al segle xv. En efecte, ningú no viu en el buit i les idees són un patrimoni universal que no es deixen encotillar en tal o tal autor, sinó que flueixen d'un a l'altre adaptant-se a les èpoques i a l'avanç del coneixement. I en el cas que ens ocupa no és menys la influència de la tradició. Així les coses, ja hem mostrat com Spinoza és fill del seu temps, i les seves teories, inclòs el TTP, no se'n poden desvincular. Ara bé, considerem que més enllà d'on tregui les influències, Spinoza és el ver creador del MHC com a tal, atès que ningú abans no l'havia sistematitzat i n'havia fet una metodologia de treball com ho féu ell. És per això que li concedim aquesta importància. Certament, traçar una història de les influències del TTP (del MHC en general) demanaria un temps del qual no disposem; a més, aquest no compta entre els objectius de la nostra investigació. Caldria començar, probablement, amb l'aportació de Louis Cappel (1585-1658), que estudià la Bíblia Hebrea amb sòlids fonaments

¹³³ Cf. R. A. HARRISVILLE – W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2002, p. 330; 331-332. La cursiva és nostra.

crítics i n'avaluà les variants textuais, tot concloent que són fruit del llarg i tortuós procés redaccional i copista; igualment rellevants serien Pierre Bayle (1647-1707),¹³⁴ Richard Simon (1638-1712), al qual se li ha reconegut d'ésser el gran bibliista de la França del XVII, i que fou un veritable contribuïdor del MHC amb la seva obra magna *Histoire critique du Vieux Testament* (1677), on exposava la llarga prehistòria dels documents veterotestamentaris; també el deixeble de Simon, Jean Astruc (1684-1766), que identificà dues fonts en el Pentateuc (E i J). Tampoc no podríem obviar les aportacions de l'holandès Konrad von der Vorst (1569-1622), comentador de les epístoles paulines i redactor d'un tractat sobre la naturalesa de Déu que, d'alguna manera, anticipa l'obra de Spinoza; també són holandesos Hugo de Groot (1583-1645) i Gerhard Jan Vossius (1577-1649), el primer destacat jurista i teòleg arminià,¹³⁵ i el segon gran amic de Grotius (nom llatinitzat de de Groot) i seguidor seu quant a l'aproximació a la Bíblia.¹³⁶ També el britànic Thomas Hobbes, que en el seu *Leviathan* (1651) posà en dubte la historicitat i l'autoria de Moisès i Salomó; així mateix hauríem d'incidir en les aportacions primerenques dels deistes anglesos (de fet, la majoria són posteriors a Spinoza): així John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (1655-1733)¹³⁷ i Thomas Chubb (1679-1749), que rebutjà la veritat revelada de l'Escriptura i criticà acèrrimament l'AT i el NT a causa de les seves incoherències; la seva obra més important fou *The True Gospel of Jesus Christ, Asserted*, publicada l'any 1738, on defensava la qüestió de la moral cristiana presentada pel també deista Thomas Morgan.¹³⁸ Finalment, no podem oblidar-nos

134 Exiliat a les Províncies Unides, publicà un *Dictionnaire historique et critique* (1697) on atacava la religió i la foragitava del reialme de la raó; tingué una influència molt gran entre els deistes anglesos.

135 Els arminians eren els seguidors de Jakob Hermann, dit *Arminius* (1560-1609), teòleg protestant holandès que fou perseguit per causes teològiques (compatibilitat entre la sobirania de Déu i la llibertat de l'home, valor salvífic universal del sacrifici de Jesús) i polítiques (acusat d'ésser proespanyol), i que fou condemnat pel sínode de Dordrecht de 1618-1619.

136 De fet, la de Grotius és una visió crítica que per ventura s'hauria d'ubicar paral·lela amb la de Spinoza, atès que en les seves obres *De Veritate Christianæ Religionis* (Sobre la veritat de la religió cristiana, 1622) i *Annotationes in Vetus et Novum Testamentum* (Notes sobre l'Antic i el Nou Testament, 1644) refusà la teoria de la inspiració divina de les Escriptures i insistí en la necessitat de la crítica filològica a l'hora de llegir la Bíblia. És, també, un dels primers a interpretar l'AT en el seu context (i no a la llum del NT), com fa de manera paradigmàtica amb Is 53.

137 Tindal publicà *Christianity as Old as the Creation* l'any 1730, on negava la possibilitat de la revelació d'un ésser suprem a una tribu remota d'un racó de món; per a ell, l'evangeli no era sinó la llei natural i, per això mateix, l'Escriptura resulta supèrflua.

138 Morgan (1680-1743) fou un enèrgic adversari dels jueus i de la Bíblia, que els acusa en tot moment d'immorals. Presentà Pau de Tars com un lliurepensador i els gnòstics del segle II com els veritables deixebles de Jesús.

d'alemanys com Philipp Jakob Spener (1635-1705), que publicà un comentari a la carta als Gàlates que incidia en la interpretació històrica d'aquesta; o August Hermann Francke (1663-1727), deixeble de Spener i estudiós de l'exegesi històrico-gramatical. La llista es podria allargar molt més,¹³⁹ però aquests són alguns noms destacats que val la pena, si més no, portar a col·lació.

Es poden destacar un parell de punts de convergència en les línies de recerca de tots aquests autors que permetran aclarir el panorama, realment força embullat:

- 1) Determinació de la manera com pot conèixer-se la veritat i quin és el rol de la Bíblia en aquesta descoberta;
- 2) Determinació de la naturalesa i necessitat de la religió i com la Bíblia hi està relacionada.

Els avenços científics estan en l'inici d'aquest *dubte* de què hem parlat, atès que aquests permeteren determinar com les suposades veritats absolutes de la Bíblia (en biologia, història, geografia, etc.) no eren sinó contradiccions i falsedats acríticament assumides durant centúries; la qüestió, per tant, era saber què contenia la Bíblia si no eren veritats sobre el món físic. Molts deistes trobaren la resposta en la identificació de la religió amb el *llibre de la natura*, i altres ho feren en la moral, de tal manera que:

The Bible played a key role in this [*scil.* la part no racional de l'ésser humà], speaking to the human heart in a way which defied logic, but which transformed people's lives. That was what mattered in the end, and biblical studies entered the nineteenth century on a more positive note than might have been thought possible a hundred years earlier.¹⁴⁰

En tota aquesta suspicàcia hi jugaren un paper fonamental factors inicialment externs a l'estudi de l'Escriptura com són el racionalisme (valor absolut de la raó humana a fi d'assolir el coneixement, el qual és construït segons principis que es guien per les lleis científiques (com si d'un gran rellotge es tractés); la religió i la Bíblia s'han de purificar d'elements

¹³⁹ Per a una aproximació sistemàtica i molt ben presentada, cf. G. BRAY, *Biblical Interpretation*, Downers Grove (IL): IVP 1996, § 6, p. 225-249; un estudi més detallat el trobem en W. BAIRD, *History of New Testament Research: From Deism to Tübingen*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 1992, p. 3-90. Ambdós són els llibres que hem emprat a l'hora d'aproximar-nos al context de Spinoza i els inicis de la crítica històrica moderna.

¹⁴⁰ Cf. G. BRAY, *op. cit.*, p. 250.

irracionals i immorals, i han de fer-ho per romandre en consonància amb la vera *raó*) i la crítica textual (iniciada, com hem vist, amb Valla, i que eclosionà en el XVII amb el descobriment de nous manuscrits del NT i noves lectures variants que demanaven un aparat crític i un estudi crític del *Textus Receptus*),¹⁴¹ que només foren incorporats d'una forma integradora en els estudis bíblics a partir de mitjan segle XX. Ho expressa amb claredat J. G. Prior:

*The demise of biblical authority would be further accelerated with the rise of rationalism and deism. [...] As rationalism developed into deism, revelation was replaced with a natural religion. The divine character of the biblical text was removed. Biblical studies become secularized. No longer was the Bible considered a sacred book. Rather it was studied as any other piece of literature. [...] the roots of the HCM can be found in the exegetical procedures used in the patristic and medieval periods. Following the Renaissance, the procedures developed into a methodology.*¹⁴²

L'aportació major de Spinoza, així com la col·laboració inestimable de tots els autors mencionats i dels que ens hem deixat, contribuïren a l'afinament de les eines d'estudi i a l'afirmació d'algunes conclusions de la crítica textual que convé recordar:

- 1) Els manuscrits es poden classificar seguint el paràmetre de les *famílies* (és possible determinar quins manuscrits han estat copiats de quins i, per això, fer una història del desenvolupament textual);
- 2) La lectura més comuna no ha de ser necessàriament la millor (s'imposà la *lectio difficilior*, això és, una lectura més difícil i menys probable d'un text té més possibilitats d'ésser l'autèntica. L'argument principal és que els copistes

¹⁴¹ El *Textus Receptus* és l'edició habitualment acceptada de l'Escriptura, que en el XVII era l'edició de Jacob ben Hayyim de 1524-1525 (amb manuscrits molt tardans, la majoria del segle XIII) per a l'AT i la d'Erasmus i Robert Estienne (*Stephanus*) de 1546 (amb aparat crític que indica les diferents variants dels manuscrits emprats; basada en una primera edició d'Erasmus de 1516. La de 1557 fou la primera edició amb l'enumeració dels versets dins els capítols) per al NT. Cf. K. G. O'CONNELL – R. E. BROWN, «Texts and Versions», en *NJB*, p. 1090-1091; 1104-1105; J. N. ALETTI *et al.*, *op. cit.*, p. 25. Quant al *Codex Bezae*, edició de Théodore de Bèze (1519-1605), successor de Calví a Ginebra i principal artífex del calvinisme sistemàtic, es tracta d'una de les fonts principals per a algunes traduccions (*Authorized Version* de 1611). El seu treball en l'edició del NT grec (1565 i 1582) tingué una gran influència. Són d'una importància cabdal les aportacions recents de J. Rius-Camps i J. Read-Heimerdinger quant al valor del còdex Beza; cf. n. 48.

¹⁴² Vegeu J. G. PRIOR, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001, p. 12-13. La cursiva és nostra.

tendeixen a simplificar els textos per a fer-los comprensibles);

- 3) La inspiració divina de l'Escriptura no pot entendre's mitjançant una via merament literal i mecànica (és possible, per tant, de realitzar una crítica textual aguda i alhora romandre dogmàticament ortodox o, per a dir-ho així, no anar a parar necessàriament a *casa* dels deistes).

Com veurem més endavant,¹⁴³ aquests punts han esdevingut centrals en la recerca bíblica i molt especialment en la recerca de Jesús, consolidant-se al llarg del segle XIX. Es pot afirmar sense cap recança que tota la teologia liberal noucentista poua allò essencial de la seva metodologia en el MHC de Spinoza, àdhuc continua amb els pressupòsits filosòfics implícits que el *jeu de Voorburg* aplicà. Aquest llarg XIX (cal iniciar-lo en el darrer quart del segle XVIII i fer-lo arribar fins a mitjan de la primera dècada del XX), predominantment germànic quant a la recerca de Jesús, estigué dominat gairebé íntegrament per la *cristiandat no eclesiàstica*,¹⁴⁴ que des d'un punt de vista eclesial fou antidogmàtica, amb el benentès que el dogma que combateren (a vegades ferotgement) fou el dogma cristià representat per l'Església institucional. En aquest sentit no és gens forassenyat parlar de *reacció*, atès que en els orígens mateixos de tot aquest moviment (anterior a les reformes en el seu contingut, però fruit d'aquestes quant a la forma) es propugnà una alternativa a l'*status quo* que fins al moment s'havia mantingut. En aquesta tessitura, es pot afirmar que:

By 1900 this group so dominated German academic life and the professional bureaucracy of the German state that liberal Protestantism was no longer a rebel against throne and altar, but a primary defender of a new establishment: *a secularized middle class dedicated to the elevation of German culture in which religion was intellectualized and privatized, and for which Christian faith functioned as ideological support.* [...] the Enlightenment tradition has been motivated by its need to make apology for its "faith" in the Enlightenment worldview. [...] *What we have in the Enlightenment tradition of criticism is nothing less than another religion that supplants biblical faith.*¹⁴⁵

Si bé la data de la citació és molt avançada, això no ha de distreure d'allò essencial en

¹⁴³ Cf. *infra* § 2.3.

¹⁴⁴ Concepte que traduíim literalment de «nonecclesiastical *Christentum*»; cf. John STROUP, «The Idea of Theological Education at the University of Berlin: From Schleiermacher to Harnack», en Patrick HENRY (ed.), *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Philadelphia (PA): Fortress Press 1984, p. 159.

¹⁴⁵ Cf. R. A. HARRISVILLE – W. SUNDBERG, *op. cit.*, p. 334-335. La cursiva és nostra.

aquesta, remarcat expressament amb cursiva: el paper desenvolupat per tota una sèrie de persones que són hereves del MHC del XVII (nascut especialment entre França i les Províncies Unides) i que enalteixen la cultura germànica per sobre de tot fins a arribar a supplantar la fe bíblica per una espècie de fe etèria en la raó il·lustrada (al seu moment profundament marcada pel deisme anglès). Es tracta, si es vol dir així, d'un relleu de dogmatismes; però verament en ambdós (cristianisme institucional i raó il·lustrada) actuen com a tals en l'agenda dels estudiosos bíblics. I aquests comencen a ser prolífics a partir del segle XVIII, i no per casualitat, atès el que ja hem vist sobre els avenços en la crítica i en l'interès renovat pel passat com a quelcom veritablement distint.

No ens deturarem en autors presumiblement *menors*, però és just fer-hi un apunt tal com hem fet amb alguns del XVII: així tenim Richard Bentley (1662-1742), un prominent classicista i acèrrim enemic dels deistes, que féu una gran contribució en matèria de crítica textual; Nathaniel Lardner (1684-1768), dissident presbiterià que usà les eines del MHC (com ho feien els deistes però amb fins contraris) per a la seva recerca històrica sobre els evangelis; David Hume (1711-1776), filòsof escocès que escrigué sobre els miracles (per a criticar-los) a la llum d'una religió natural; el famós predicador evangèlic John Wesley (1703-1791), que interpretava la Bíblia partint de l'analogia de la fe;¹⁴⁶ François-Marie Arouet, *Voltaire* (1694-1778), que fou un potent crític de tots els elements sobrenaturals i *irracionals* en la Bíblia, així com el qui féu circular el treball dels deistes anglesos arreu d'Europa; l'italià Giovanni Bernardo de Rossi (1742-1831), erudit catòlic expert en l'hebreu de l'AT. La llista d'alemanys és extensíssima, i per això n'aportem algun més: així Johann Jakob Wettstein (1693-1754), que féu una traducció alternativa al *Textus Receptus* amb un aparat crític que incloïa referències creuades de la literatura clàssica i jueva tan competent que encara avui té utilitat; Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), filòsof alemany lliurepensador que treballà els evangelis com a literatura i conclogué que els sinòptics

¹⁴⁶ L'analogia de la fe és la manera com s'ha de comprendre la revelació de Déu en la Bíblia, partint de la base que hi ha un substrat inefable i inaprehensible que, per altra banda, pot ésser comprès gràcies al conjunt de la redacció (i ha de ser-ho, val a dir, mitjançant el coneixement de la fe i no el de la raó). Aquest concepte tan important pren un protagonisme cabdal en els estudis bíblics d'ençà del Concili Vaticà II, especialment en la Constitució dogmàtica *Dei Verbum* 12.

depenien d'un original arameu, llavors perdut (Mc estaria més a prop d'aquest original que Mt i Lc), i que a Jn, si bé no li concedia cap fiabilitat històrica, era el més ben valorat quant a la teologia; Johann August Ernesti (1707-1781), professor a Leipzig i estudiós del NT des de l'òptica històrica i gramatical; Johann Salomo Semler (1725-1791), veritable figura d'aquesta època quant als estudis neotestamentaris: escrigué molts comentaris, sempre sobre la base d'una lectura contextual dels llibres, destacant sempre la part històrica com un dels objectius principals. Fou el primer a descobrir una diferència qualitativa entre els manuscrits tardans del NT i els primerencs, i els classificà en *occidentals* (els primerencs i, per tant, millors) i *orientals* (els més tardans i, per això, menys útils). Juntament amb Michaelis desenvolupà l'aproximació anomenada *neologisme*,¹⁴⁷ Johann David Michaelis (1717-1791), professor de llengües orientals a Göttingen, esdevingué un dels grans acadèmics bíblics del seu temps, en gran part deutor de R. Simon i certament heterodox quant a la seva visió teològica de la Bíblia; Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792), possiblement el primer biògraf de Jesús en el sentit noucentista del mot, amb una hipòtesi veritablement rocambolesca (*Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, 1784-1785): Jesús era l'instrument dels essenis (Nicodem i Josep d'Arimatea també n'eren) per a lluitar contra el poder de Roma; Johann Gottfried Herder (1744-1803), que s'aproximà a la Bíblia des de l'estètica i estigué interessat en la historicitat dels fets narrats, tot afirmant que calia llegir moltes narracions amb categories literàries, de rondalla i mite (cal distingir-lo, però, dels mitologistes posteriors); Immanuel Kant (1720-1804), el gran filòsof de Königsberg, que tingué una influència determinant en els estudis bíblics posteriors: per a ell, el cristianisme contenia un missatge moral i, per això mateix, la raó quedava despullada d'arguments a l'hora d'interpretar-lo correctament;¹⁴⁸ Johann Jakob

¹⁴⁷ El neologisme és una aproximació a la lectura de la Bíblia feta des d'una òptica crítica (MHC) però més receptiva amb els elements sobrenaturals (bàsicament, restaven expectants quant al significat del text i no el rebutjaven directament, a la manera racionalista) que el racionalisme i el deisme (se'ls titllà de conservadors des de certs àmbits racionalistes). De fet, els neologistes tingueren una influència molt poderosa tant del pietisme i romanticisme com del racionalisme anglès. Se'ls anomenà neologistes perquè la gent es pensava que la seva manera de llegir l'Escriptura era fonamentalment nova, quan en realitat no feien sinó allò que ja havien anticipat alguns deistes britànics.

¹⁴⁸ Ara bé, la veritable aportació de Kant a l'epistemologia és el concepte d'*estètica transcendental*, això és, les condicions de possibilitat que permeten d'accedir a les intuïcions (coneixement immediat i directe que s'obté sense procés reflexiu); i aquestes rauen en la necessitat de la coincidència espaciotemporal entre el subjecte i l'objecte, fet que és universal puix afecta tota intuïció possible (si no, ja no hi ha intuïció ni coneixement). Així

Griesbach (1745-1812), professor de teologia a Halle i Jena, l'any 1783 publicà la seva sinopsi dels evangelis de Mt, Mc i Lc, on demostrà els vincles entre aquests i concloué que Mc era un extracte de Mt i Lc, mentre que Lc usà Mt com a font primària. A ell es deu la noció d'evangelis sinòptics i la preferència mateana; Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), estudiant de Michaelis i influït per Semler i Herder, fou el primer en fer un estudi sistemàtic de la Bíblia usant la categoria de mite, concepte que ell mateix desenvolupà en la seva obra *Urgeschichte* (1779); en una introducció a l'AT, assentà les bases per a un posterior desenvolupament de la hipòtesi documentària sobre els orígens del Pentateuc.

En aquest petit recull d'autors hi hem exclòs el que segurament deu ser el més important, si més no quant a la repercussió que ha tingut en la recerca de Jesús; es tracta de Reimarus. Amb ell comencen la quasi totalitat dels estudis historiogràfics sobre la recerca de Jesús, amb ell s'inicia la *Old Quest* i, el més important, és el qui dóna el tret de sortida a la recerca tal com s'ha entès fins avui a efectes de paradigma científic i de *concepció heretada*.¹⁴⁹

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), fill d'Hamburg i professor de llengües semítiques a Wittenberg i a la mateixa universitat d'Hamburg, fou el màxim exponent del deisme germànic, que en el seu cas combinava el causalisme amb el finalisme, tot rebutjant els elements *sobrenaturals*. El seu caràcter marcadament racionalista el portà a produir tota una crítica al cristianisme, i molt en especial a la figura de Jesús, basada, en part, en els escrits anteriors del deista britànic Peter Annet.¹⁵⁰ La importància d'aquest fet és de primer

les coses, per a Kant l'espai i el temps són les condicions universals i necessàries (transcendentals) de la sensibilitat.

¹⁴⁹ Quant al tema dels paradigmes, vegeu *supra*, n. 39; sobre el concepte de *concepció heretada*, l'usen tal com el presenta Bruce J. Malina: «es una etiqueta que se usa en la filosofía de la ciencia para caracterizar la manera preceptuada de formular y contestar preguntas en una determinada disciplina académica. Es una forma de entender las cosas que actualmente se halla en boga no sólo entre un buen número de académicos, sino también en la mentalidad popular. [...] es una ortodoxia muy poderosa y dogmática, que [...] dicta los criterios con los que en cada campo se decide qué contribuciones son "convincientes" y cuáles no. En cuanto etiqueta, el término "concepción heredada" es, en manos de los críticos de esta ortodoxia, sarcástico y poco amistoso»; al respecte, cf. B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander: Sal Terrae 2002, p. 265. La cursiva és nostra.

¹⁵⁰ Possiblement es tracta d'un dels darrers deistes anglesos. Annet (1693-1768) és contemporani de Reimarus, i en el seu llibre *The Resurrection of Jesus Considered; in Answer to the Tryal of the Witnesses, By a Moral Philosopher* (1744) avança la hipòtesi, després recollida pel propi Reimarus, que la resurrecció és un frau perpetrat pels deixebles de Jesús un cop aquest hagué mort. Hi podem llegir: «[...] But it does not appear there were any; and if there were, how could they be witnesses who saw no resurrection, and reported there was none; but that the disciples stole the body of Jesus away? A proper proof agreeable to the reason and fitness of the thing is wanting. Assertions

ordre, atès que sembla ser un detall que ha passat per alt a la historiografia moderna,¹⁵¹ que s'escarrassa (sovint infructuosament) a desvirtuar la hipòtesi de Reimarus sense valorar-ne la procedència. Això, en efecte, no exclou Reimarus de pertànyer al racionalisme ni de la seva crítica al cristianisme i a Jesús, sinó que posa les coses al seu lloc i serveix de *crítica dels crítics*, és a dir, és Annet el qui formulà aital hipòtesi i no Reimarus i, per això mateix, cal fer justícia i atribuir a cadascú allò que li pertoca. Ara bé, aquests escrits crítics de Reimarus no sortiren a la llum en vida seva, sinó que se'ls guardà per a si; fou Gotthold Ephraim Lessing qui s'assabentà de l'existència d'aquests escrits gairebé per casualitat, atès que estaven sota la tutela d'Elise Reimarus, filla de Reimarus, i aprofitant que d'ençà del maig de 1770 estava al càrrec de la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel, decidí de publicar-los anònimament i per fascicles en la revista de la biblioteca, *Zur Geschichte und Literatur: Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*.¹⁵² Els fragments van aparèixer en aquest ordre:

- 1) *Von Duldung der Deisten* (1774);
- 2) *Von Verschreyung der Vernunft auf den Kanzeln* (1777);
- 3) *Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten* (1777);

ought not to be credited, without proper evidence, such as in the nature of the thing is just and reasonable. He that believes on any other evidence, may have a presumptive faith, but cannot have a reasonable one» (p. 75). La cursiva és nostra. Vegeu, al respecte, W. BAIRD, *op. cit.*, p. 49-52.

¹⁵¹ No hem trobat en cap dels autors que fan una història de la recerca aquesta referència a Annet, almenys no els vinculen directament. Sí que alguns estableixen un precedent en Thomas Chubb (Allen arriba a dignificar-lo com a «probably originator of the quest for the historical Jesus»; cf. Ch. ALLEN, *The Human Christ*, New York (NY): Free Press 1998, p. 76. El propi Dunn accepta sense reserves la conclusió d'Allen; cf. J. D. G. DUNN, *Jesus*, p. 29, n. 13), però això no deixa de ser una generalització poc seriosa: Chubb és un dels deïstes anglesos més destacats, ferm defensor del racionalisme i de l'error en què incorrien les Escriptures i la seva pretesa veritat revelada, però de cap manera es pot establir un vincle directe entre aquest i Reimarus, com sí que es pot fer amb Annet. Òbviament, però, existeix la possibilitat que ens hagi passat per alt una citació d'Annet atès el gran nombre d'obres que hi ha en aquest camp, però almenys les obres de referència no ho contenen i, per això mateix, es pot considerar un oblit. Si més no, i no pas com a *captatio benevolentiae*, explicitem novament la nostra mancança d'exhaustivitat quant a la bibliografia existent.

¹⁵² Atès el seu càrrec privilegiat en aquesta important biblioteca, Lessing fruïa de l'exempció de censura prèvia que li fou concedida pel duc Carles I de Braunschweig el 13 de febrer de 1772, i aprofità l'avinentsa per a publicar l'obra no editada de Reimarus. Ho féu per fragments, probablement, per temptejar el terreny i veure quines reaccions produïen aquells escrits profundament racionalistes i —cal dir-ho—, molt polèmics en aquell context, més encara si tenim en compte que el privilegi ducal tenia la contrapartida de no *atacar* el cristianisme (!). Al respecte, cf. J. MALÉ, «Lessing i la *rasa profunda i lletja*: el problema de l'estudi del passat», *Lligams: una lectura interdisciplinària de la història* 10 (2013) 14-17.

- 4) *Über den Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer* (1777);
- 5) *Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben eine Religion zu offenbaren* (1777);
- 6) *Über die Auferstehungsgeschichte* (1777);
- 7) *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger: noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenanten* (1778).

A causa del caràcter polèmic d'algunes de les afirmacions que hi apareixien, el circumspecte Lessing decidí d'acompanyar les publicacions d'unes contraposicions (*Gegensätze des Herausgebers*) que ampliaven els horitzons més enllà de la perspectiva esgrimida per Reimarus i que, al capdavant, en matisaven les previsibles conseqüències.¹⁵³ Ultra la polèmica final que es generà (i que aquí no ens interessa especialment),¹⁵⁴ d'entre els fragments cal destacar-ne un, el darrer (no per casualitat publicat en últim lloc), que conté la crítica particular a Jesús de Natzaret i que els estudiosos moderns han esgredit enèrgicament com l'inici de la recerca històrica de Jesús. Les tesis que s'hi formulen es poden resumir així:

- 1) El missatge de Jesús fou religiós i polític,¹⁵⁵ predicà un Regne de Déu amb un caràcter material i, per tant, terrenal;¹⁵⁶ per raó d'aquesta prèdica fou considerat un agitador polític i executat pels romans per traïdor;

¹⁵³ Les conseqüències acabaren essent imprevisibles, perquè no s'esgotaren amb un càstig a Lessing (que perdé la llibertat acadèmica en qüestions teològiques el mateix 1778) i una desautorització històrica de l'obra de Reimarus, sinó que en aquestes publicacions cal ubicar-hi un dels més importants antecedents de la polèmica sobre l'ateisme (fruit del pensament postkantian i gènesi de l'idealisme alemany). Al respecte, cf. Jacinto RIVERA DE ROSALES – Óscar CUBO (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid: Dykinson 2008, p. 13-132.

¹⁵⁴ Es tracta de la *Fragmentenstreit* (disputa sobre els fragments); vegeu, per exemple, Colin BROWN, *Jesus in European Protestant Thought, 1778-1860*, Pasadena (CA): Fuller Seminary Press 2008, p. 29-55.

¹⁵⁵ Com no podria ser d'altra manera. En el món antic la política i la religió estan completament lligades i no es poden desvincular. Fer-ne una separació és un exercici de la historiografia moderna que comporta una incomprensió absoluta de com funcionava el món antic. Dissortadament són molts els qui fan aquest tipus de divisió artificial, ja sigui explícitament o implícita.

¹⁵⁶ Així s'expressa Reimarus en *Von dem Zwecke* I,30 (el primer número indica el llibre, i el segon el paràgraf o secció): «[...] so haben sie auch kein anderes, als *ein weltlich Reich des Messias* in allen Städten, Schulen und Häusern von Judäa verkündigt. Demnach war ganz Judäa durch solche Boten [*scil.* els apòstols] in die Gedanken gesetzt, daß Jesus ein *weltlich Reich* anfangen wollte». La cursiva és nostra. Transcrivim directament de l'alemany de Reimarus, és a dir, del segle XVIII, i això fa que algunes paraules apareguin incorrectes en la gramàtica actual, fins i tot algunes han canviat algun significat, però atès que no dominem l'alemany suficientment, ho deixem així.

- 2) La resurrecció fou una fabricació literària dels seus deixebles,¹⁵⁷ que en robaren el cos i s'inventaren el frau vist el fracàs de l'empresa de Jesús.

És cert que això no és tot el que diu Reimarus, fins i tot hom pot argüir que no són les seves tesis principals (especialment la segona),¹⁵⁸ però no és menys cert que això és el que es desprèn de les seves línies, és a dir, el savi d'Hamburg fa una aportació a la recerca de Jesús¹⁵⁹ en què incideix a bastament en l'anàlisi crítica de les fonts i on pren dels pressupòsits racionalistes la seva metodologia de treball (les beceroles del MHC), de tal manera que el resultat és una anàlisi profundament racionalista dels evangelis. La seva fou una crítica filològica molt potent que, com diem, a la llum del deisme anglès, obvià la veritable profunditat del missatge evangèlic i se centrà únicament i exclusiva en qüestions històrico-filològiques. De fet, el treball de Reimarus comença amb una nítida distinció entre Jesús mateix i la presentació que en fan els evangelis, distinció que no sorgeix *ex nihilo* de la seva ploma però que, de nou, s'ha agafat com si ho fos:

[...] Jesus hat selbst nichts schriftlich hinterlassen, sondern alles, *was wir von seiner Lehre und Handlungen wissen, ist in den Schriften seiner Jünger enthalten.* [...] allein ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern. [...] *Da nun dieser Geschichtschreiber gar viere sind, und sie alle in der Haupt-Summe der Lehre Jesu übereinstimmen:* so ist weder an der Aufrichtigkeit ihrer Nachrichten zu zweifeln, *noch auch zu glauben, daß sie einen wichtigen Punkt oder wesentlich Stück der Lehre Jesu sollten verschwiegen oder vergessen haben.*¹⁶⁰

Dels seus escrits en persistiran dues preguntes que l'acadèmia alemanya s'anirà fent al llarg del XIX:

- 1) Com es reflecteix l'ensenyament de Jesús en la pregària de les primeres esglésies?;

¹⁵⁷ Cf. REIMARUS, *op. cit.*, II, 56-57.

¹⁵⁸ Així F. BERMEJO, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (I)», *RCatT* 30:2 (2005) 357-359.

¹⁵⁹ És important remarcar que la seva és una aportació a una llista que hem iniciat amb Flavi Josep. Certament no són equiparables els mètodes i l'afinament en els criteris, però això no lleva la validesa de les aportacions anteriors al XVIII quan aquestes estan ben fonamentades i apunten certs aspectes que la recerca posterior no farà sinó reprendre.

¹⁶⁰ Cf. REIMARUS, *op. cit.*, I, 3. La cursiva és nostra.

- 2) Quin paper cal atribuir a Jesús en la separació d'aquesta església primerenca de la sinagoga jueva?

No són preguntes senzilles i sí que són, per altra banda, fonamentals; de la resposta de la primera se'n deriva l'autenticitat (i, per tant, la historicitat de Jesús) d'unes paraules que foren transmeses ininterrompudament fins a ésser posades per escrit i fixades en els evangelis; i de la resposta de la segona en sorgeix un veritable eix de la recerca, això és, el criteri de discontinuïtat.¹⁶¹ Fins i tot podem afirmar que la persistència de l'obra de Reimarus continua en el seu model explicatiu genèric, que alguns estudiosos posteriors han adoptat gairebé sense reserves.¹⁶² Ara bé, allò més important, el mèrit perdurable,¹⁶³ són els elements metodològics que han trobat continuïtat en la recerca posterior:

- 1) La separació nítida entre Jesús i la imatge que en presenten els evangelis;
- 2) El paper que juga la investigació històrica de Jesús en el context de la fe cristiana;
- 3) La inserció de Jesús en el món de l'apocalíptica jueva.

Tots tres elements conformen uns passos ineludibles per a tot estudiós que s'atansi a Jesús de forma seriosa, és més, encara ningú no els ha pogut desautoritzar ni donar per superats en tant que constitutius de la recerca mateixa. I és molt probablement arran d'aquests elements (o d'alguns) que molts s'han arrapat, gairebé amb por de naufragi, a uns eslògans repetitius i buits de contingut. La *First/Old Quest* no comença amb Reimarus, si bé sí que és cert que la recerca que es dugué a terme en aquella època es pot qualificar, generalitzant però no dient res forassenyat, d'antidogmàtica,¹⁶⁴ atès que el seu caire racionalista/deista responia a una

¹⁶¹ Es tracta d'un criteri historiogràfic que s'emprà especialment en l'anomenada *New Quest* (1953-1970/1980), i que consisteix a reconèixer com a autèntic el material (paraules o fets) que no es pogués derivar del judaisme ni del cristianisme, com per exemple la prohibició taxativa del divorci (cf. Mc 10,2-12 i par.); Cf. *infra*, § 2.5.

¹⁶² Així els casos de R. EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, London: Methuen 1931; S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, New York (NY): Scribner 1967; G. W. BUCHANAN, *Jesus: The King and His Kingdom*, Macon (GA): Mercer UP 1984; i R. H. EISENMAN, *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, New York (NY): Penguin 1998.

¹⁶³ Expressió que emprà G. SÁNCHEZ MIELGO, *Claves para leer los evangelios sinópticos*, Salamanca/Madrid: San Esteban/EDIBESA 1998, p. 82.

¹⁶⁴ Darrell Bock és un cas paradigmàtic dels que conjunten la pertinença inqüestionable del paradigma de les tres recerques amb la qualificació de la primera d'aquestes com «an “antidogmatic” first quest», menystenint alhora el paper clau de Reimarus (hi dedica exactament deu línies) quant a la vigència d'algunes de les seves hipòtesis. Al respecte, vegeu D. L. BOCK, *Studying the Historical Jesus*, Grand Rapids (MI): Baker 2002, p. 141-

vera reacció a les veritats absolutes provinents del dogma de fe que, d'ençà de llavors, s'ha substituït (sovint perillosament) per l'aparent lluminositat de la raó i la crítica històrica que, com ja hem vist, ni és tan lluminosa ni resta lliure d'autocrítica.

Així les coses, és des d'aquesta situació que acabem d'esbossar que podem afirmar que Reimarus és una baula importantíssima que fa un salt qualitatiu quant a l'estudi de Jesús, bàsicament perquè el gruix de les seves formulacions roman vigent i gairebé inalterat; no obstant això, i com ja hem intentat demostrar, fóra un error establir-lo com a pretès inici d'aital recerca.

2.3. LES *VIDES DE JESÚS* LIBERALS I LA CULMINACIÓ DEL DUBTE: KÄHLER I SCHWEITZER

EL SEGLE XIX NO ÉS, COM CERTA RUMOROLOGIA HA FET CÓRRER, UN SEGLE *AVORRIT*. Es tracta, sense exagerar gens ni mica, d'un moment clau en la conformació del món contemporani, que veu néixer els estats-nació com a tals i que representa l'expansió dels horitzons europeus arreu del món (amb tot allò de negatiu que això comportà: colonialisme, esclavisme, etc.). També estem davant d'un segle d'una enorme agitació social i política, amb un gran desenvolupament polític, econòmic, social i científic, centúria que cal iniciar amb la Revolució francesa i les guerres napoleòniques (1789-1815), factors que influïren molt més del que se suposa en els estudis bíblics. Arran de l'abolició *de facto* del Sacre Imperi Romanogermànic per part de Napoleó I i de la reorganització dels territoris germànics,¹⁶⁵ les universitats alemanyes es veieren severament afectades per aquests canvis, fins al punt que algunes van desaparèixer (així les facultats protestants de Altdorf (1807), Rinteln i Helmstedt (1809), Frankfurt-an-der-Oder (1811, traslladada a Breslau), Erfurt (1816), Wittenberg (1817, fusionada amb Halle) i Duisburg (1818) i altres varen ser creades (Berlín (1810) i Bonn (1818). De fet, les universitats més solvents d'Alemanya prenen en aquest segle un paper clau, en part perquè l'escena intel·lectual gaudia d'una obertura i llibertat que eren desconegudes arreu i això contribuí fermament a la puixança de l'acadèmia alemanya del XIX. En aquest ambient fructífer fou on grans savis reeixiren en l'estudi de Jesús, i les seves aportacions encara s'estudien fervorosament avui en dia. I és en aquest context, en ple sòl alemany i en algunes de les universitats més prestigioses del país (així Göttingen, Halle, Heidelberg, Kiel, Königsberg, Leipzig, Marburg, Tübingen, etc.), on les disputes teològiques fruíren d'un grau d'autonomia suficient perquè liberals i conservadors es dirimissin en aitals conteses i perquè es desenvolupés una vera especialització en els estudis bíblics (AT i NT).

Abans de prosseguir, entenem que és fonamental distingir els conceptes de *liberal* i

¹⁶⁵ De fet, l'any 1806 es crea la Confederació del Rin, organisme integrat per territoris independitzats del poder de l'emperador mitjançant el procés de *mediatització*, que consistia a fer passar els feus immediats (territori sota dependència directa de l'emperador) a feus mediats (territori sota dependència de l'emperador per mitjà d'un altre senyor), de tal manera que aquests territoris *re-ubicats* esdevenien autònoms respecte del poder imperial, de manera que pràcticament quedaren lliures de la tutela reial.

conservador, eixos del discurs sobre la teologia noucentista i, així mateix, elements de pes en la recerca de Jesús al llarg del XIX. Succintament, les característiques del pensament liberal són:¹⁶⁶

- 1) Suport incondicional al MHC com a única via objectiva per arribar a la veritat;
- 2) Desconfiança (i sovint menyspreu) de tota l'erudició anterior a la Il·lustració i de la tradició, particularment de tot allò que tingui tints de catolicisme;
- 3) Atracció per l'experiència espiritual sostreta al dogma i, per això mateix, comprensió de la teologia sistemàtica com a corrupció de l'església primerenca per l'influx del pensament hel·lenístic que no corresponia als ensenyaments de Jesús.

Pel que fa al pensament conservador:

- 1) Convenciment que la Bíblia és la Paraula de Déu divinament inspirada i transmesa per redactors humans;
- 2) Necessitat de la teologia dogmàtica a fi d'explicar l'ensenyament que prové de l'Escriptura;
- 3) En l'aplicació correcta dels mètodes crítics, el pensament liberal pot mostrar-se defectuós, atès que es basa més en un prejudici filosòfic que en una evidència.

El conflicte fou constant al llarg del segle,¹⁶⁷ si bé ja en les primeres dècades el domini dels liberals anà en augment i llurs plantejaments quant a l'estudi bíblic anaren guanyant terreny, i no només en territori germànic, ja que la influència de l'acadèmia alemanya fou imponent als països escandinaus, Àustria-Hongria, França i Holanda. La contrapartida venia dels països anglosaxons que, potser aclaparats per l'auge germànic, seguiren una línia més conservadora i contrària a les hipòtesis de treball dels estudiosos alemanys. Ara bé, és

¹⁶⁶ El que segueix és una síntesi del material que es troba en G. BRAY, *op. cit.*, p. 270-274.

¹⁶⁷ Allunyat de les polèmiques liberals/conservadors trobem un autor jueu, Abraham Geiger (1810-1874), estudiós del període del segon Temple. En la seva obra va incidir més que Emden en l'estudi de Jesús i va argüir que aquest fou un fariseu que emfasitzà el concepte de llibertat jueva per sobre i en contra de les posicions draconianes del Temple (que estava controlat pels saduceus). Es tractava de presentar Jesús com un jueu que actuà en el context que li tocà de viure i, així, d'entendre'l allunyat d'algunes narratives cristianes que en pretenien marcar l'excepcionalitat històrica. Es tracta d'una aportació que no s'ha tingut en compte però que suposa un avenç significatiu en la comprensió de Jesús en el seu context. Al respecte, vegeu A. LE DONNE, *op. cit.*, p. 80-81.

important cenyir-se a les caracteritzacions que acabem de fer dels dos conceptes per tal de no caure en el parany teleològic i aplicar categories contemporànies (això és, la idea de conservadors i liberals que impera en la política del segle XX en els països de tradició anglosaxona) a termes més antics i que tenen un altre significat. Per exemple, cal englobar dins l'àmbit dels *conservadors* la tradició agustiniana que s'inicià com a *revival* del pietisme confessional a mitjan del XIX amb la intenció de protestar contra l'hegemonia cultural de les idees il·lustrades a la universitat alemanya i entre el clergat protestant germànic, tot afirmant que:

[T]he exercise of historical-critical method is necessary, [...] but it must be in service to the church and its tradition. [...] The history of the church is a unique history within the parade of human events. It teaches not the fear of God and the authority of hierarchy, but the promise and fulfillment of God's word that brings about new life and the empowerment of God's people. Within this dogmatic affirmation, made by faith through the Holy Spirit, historical criticism of the Bible carries out its task.¹⁶⁸

Per a definir amb nitidesa els autors i els plantejaments d'aquest segle, especialment del liberalisme alemany que, al seu moment, és fruit del racionalisme vuitcentista, és d'una gran utilitat emprar la terminologia que usà Schweitzer el 1906. Així, el savi alsacià presentà els primers estudis noucentistes com a vides del primer racionalisme (*Die Leben Jesu des älteren Rationalismus*) i vides novel·lístiques (*Die ersten romanhaften Leben Jesu*).¹⁶⁹ La característica principal d'aquestes *vides* era l'explicació racionalista dels materials evangèlics, és a dir, la tendència a posar l'èmfasi en l'ensenyament moral de Jesús i a fer-lo acceptable a una manera de pensar *racional*. Dit amb altres paraules, es tracta d'unes obres que pretenien *il·lustrar* Jesús; per això mateix, pel fet d'una pretensió que no és històrica sinó que s'ubica en un context contemporani i projecta interessos en l'objecte d'estudi, es tracta d'esforços en gran part mancats d'interès real en la recerca. Els dos casos més significatius d'aquesta concepció

¹⁶⁸ Cf. R. A. HARRISVILLE – W. SUNDBERG, *op. cit.*, p. 335-336. El paradigma d'aquest tipus de plantejaments és Johann Christian Konrad von Hofmann (1810-1877), teòleg luterà i historiador deixeble de Schleiermacher i Ranke a Berlín.

¹⁶⁹ Traduïm el mot *romanhafte* com a 'novel·lístic', en contra de l'opció que prenen les traduccions angleses (= *imaginative*). Entenem que la nostra opció és més acurada atès el significat d'una *vida romàntica* (literària, allunyada de la metodologia científica), en contraposició a una *vida biogràfica* (que s'atén a la crítica).

de la història són Karl Heinrich Venturini (1767-1849) i Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851).

Venturini va assumir les tesis de Bahrtd (un Jesús esseni) en la seva obra *Die natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* (1800-1802), de tal manera que Jesús apareix com un guaridor habitual de malalties corrents, un herbolari eficient que arriba fins i tot a curar Llätzer, la resurrecció del qual no és sinó la recuperació d'un coma; el diumenge de Rams, Jesús es proclama Messies a fi de destruir les supersticions populars, però el seu estratagema falla i per això és crucificat; la seva resurrecció no és sinó un tripijoc de Josep d'Arimatea i altres essenis.¹⁷⁰ Per la seva banda, Paulus, tot i enllaçar amb algunes tesis del neologisme del XVIII, ha transcendit com «the epitome of the eighteenth-century “rationalist” approach to Jesus»,¹⁷¹ especialment a partir de la seva obra *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (1828), en què donava raó dels miracles com a esdeveniments naturals: els deixebles s'haurien equivocat en les seves interpretacions d'allò que succeí que, en efecte, no foren sinó fets corrents, com per exemple Jesús caminant sobre el llac de Genesaret (Mc 6,45-52 i par.), que per a Paulus es tractava d'una il·lusió òptica en què Jesús caminava per l'aigua soma de la riba del llac a tal distància dels deixebles que a aquests els semblà de veure'l caminant realment per sobre les aigües.

Ultra el protagonisme de Venturini i Paulus, que són figures emblemàtiques d'aquest tipus de plantejaments, es troben tota una sèrie d'erudits que contribueixen a la implementació i consolidació del MHC en els estudis bíblics i, en el fons, a fer d'aquests un àmbit més de l'acadèmia (pretesament crítica i objectiva). Tot seguit destacarem els que, al nostre entendre, varen fer aportacions més significatives, ja sigui pel cas que ens ocupa de la recerca de Jesús, o simplement en el camp de coneixement de la Bíblia, que a fi de comptes roman estretament vinculada als estudis sobre Jesús mateix.¹⁷²

¹⁷⁰ La reiteració en la teoria del Jesús esseni, que hem trobat en Bahrtd i que possiblement prové de P. Annet, féu que arran de la descoberta dels manuscrits del Mar Mort a Qumran el 1947 es reprenguessin les tesis de Venturini entre alguns estudiosos més o menys *excèntrics*; així per exemple J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Buffalo (NY): Prometheus 1984; B. THIERING, *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls: Unlocking the Secrets of His Life Story*, San Francisco (CA): HarperSanFrancisco 1992.

¹⁷¹ Cf. J. K. BEILBY, *The Historical Jesus: Five Views*, Downers Grove (IL): IVP 2009, p. 15.

¹⁷² La presència del món germànic en el segle XIX, com ja hem dit, és aclaparadora, però això no impedeix que es facin importants col·laboracions des del món anglosaxó. La següent llista, que no pretén ser ni exhaustiva ni

D'entre els estudiosos de l'AT cal destacar les aportacions de Wilhelm Martin Leberecht De Wette (1780-1849), per a molts el fundador de la crítica veterotestamentària moderna i profundament influït per Herder des de ben jove; són cèlebres les seves *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (1806-1807), on postulava, si bé allunyat de les tesis racionalistes, la manca de valor històric de la majoria de textos de l'AT: per a ell el concepte de *mite* esdevenia un important vehicle d'expressió d'idees filosòfiques i religioses en una forma essencialment poètica, una manera de contemplar allò sublim mancats com estem dels mitjans adequats per a fer-ho. En l'obra de Karl Peter Wilhelm Gramberg (1798-1830) sobre les idees religioses de l'AT (*Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments (Erster theil: Hierarchie und Cultus, 1829; Zweyter[sic] theil: Theokratie und Prophetismus, 1830)*) s'anticipen algunes de les intuïcions que germinaran més tard en Wellhausen. Seguint la línia de De Wette, Hermann Hupfeld (1796-1866), en *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammenstetzung* (1853), considerà que la Bíblia era un testimoni vivent de l'esperit religiós etern i no pas un record de la història d'Israel (molt en la línia de l'idealisme alemany), i contribuï a la *Quellenkritik* veterotestamentària del Pentateuc distingint dos models de la font E: una més antiga i sacerdotal (*Priesterliche Grundschrift*) i una més moderna i legalista, tot atorgant la primacia d'on deriven les altres a la font P. Aquest tipus d'estudis crítics que empraven el MHC com a base i que s'allunyaven del dogma van tenir certa contestació des dels confessionalistes ortodoxos (unió de les esglésies luteranes i reformades de 1830), els quals sostenien que la historicitat dels llibres de l'AT era ben certa; d'entre aquests cal destacar August Tholuck (1799-1877), que escometé contra els mètodes crítics de De Wette perquè, segons ell, aquests socavaven els fonaments del cristianisme; així també Johann Christian Konrad von Hofmann (1810-1877),¹⁷³ que emprà el MHC per tal de situar els profetes en el seu context i observar així el seu rol en la història de l'AT (i no només com a predecessors i anunciadors de Jesús). Julius Wellhausen (1844-1918), eminent professor a diverses universitats (Greifswald, Halle, Marbrug i Göttingen), és el màxim exponent de la

sistemàtica, centra l'atenció en les esferes germànica, anglosaxona i francesa, entenent que és des d'on les aportacions foren més rellevants. Al respecte, cf. G. BRAY, *op. cit.*, p. 275-375; W. BAIRD, *op. cit.*, § 2, p. 199-391.
173 Cf. *supra*, n. 168.

hipòtesi documentària del Pentateuc,¹⁷⁴ que recull en la seva obra magna *Geschichte Israels* (1878) i que s'ha mantingut gairebé inalterada fins als anys 1970, on explica que el Pentateuc és el resultat d'una combinació de quatre documents, el Jahvista (J, de l'alemany *Jahwe*, nom propi del Déu d'Israel), l'Elohista (E, d'Elohim, denominació que aquest document usa per a referir-se a Déu), el Deuteronomista (D) i el sacerdotal (P, de l'alemany *Priesterschrift*); JE daten de l'època monàrquica (segle VIII), D és de finals de la monarquia, en època de Josies (ca. 620 aC), i P és de l'època axial (ca. 500 aC).¹⁷⁵ Aquesta hipòtesi, profundament influïda pel romanticisme alemany i pel context sociopolític ensems, és d'una importància cabdal a l'hora de poder comprendre com es desenvolupen els estudis sobre les fonts bíbliques, no només de l'AT, sinó també del NT.¹⁷⁶ Rudolf Kittel (1853-1929) desenvolupà la idea que ja sostenia Wellhausen sobre la naturalesa compositiva de la font P, i alhora el criticà pel fet d'haver menystingut la importància de la reforma d'Ezequies.¹⁷⁷

D'entre els estudiosos del món anglosaxó dedicats a l'AT¹⁷⁸ només destacarem el cas de l'erudit Samuel Rolles Driver (1846-1914), professor d'Oxford i gran estudiós de la llengua hebrea i comentarista crític d'un bon nombre de llibres de la Bíblia, que en un primer moment rebutjà la hipòtesi de Wellhausen però que en la seva obra de 1891 *An Introduction to the Literature of the Old Testament* l'acabà acceptant i, a més, serví per a introduir Wellhausen i la crítica alemanya a la universitat anglosaxona del moment; és especialment important la seva contribució a l'estudi de la lexicografia hebrea: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, és una obra imponent de més de mil pàgines, que encara té plena vigència avui en dia.

Centrant-nos ja en l'estudi del NT (i, com a epicentre, en la figura de Jesús), cal advertir

174 Màxim exponent però no creador, atès que aquesta hipòtesi ancora els seus fonaments en l'obra de Jean Astruc *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse[sic]* de 1753.

175 Cf. Th. RÖMER et al. (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: DDB 2008, p. 68-71.

176 Així la majoria d'estudis que es basen metodològicament en la crítica literària (*Literarkritik*).

177 Ezequies regnà a Judà en una cronologia que desconeixem de manera precisa (ca. 727/715-698/687), i mercès a 2Re 18-20 (=2Cr 29-31) sabem que efectuà una reforma religiosa en què restaurà el Temple i la pregària.

178 Ens estalviarem de citar-los atès que en la seva majoria depenen de les tesis dels alemanys quan no en són explícitament seguidors; a part, la majoria d'aquests fan estades a les universitats alemanyes per tal d'estudiar amb els millors professors del moment que, com queda clar, són de l'àmbit germànic.

que al llarg de tot el XIX el MHC aplicat al NT fou molt prolífic¹⁷⁹ i, per això, els estudis majoritaris sobre els llibres neotestamentaris van tenir una incidència molt més gran en la vida de l'Església i van ocupar un lloc de privilegi en el cristianisme; això, en part, també vingué definit pels propis estudiosos de l'AT, atès que aquests sostenien que els evangelis eren una forma de revelació més elevada que no pas la literatura veterotestamentària. En efecte, qüestionar l'AT era greu, però dubtar del NT (estudiar-lo críticament, extreure'n conclusions i hipòtesis polèmiques, etc.) era un veritable atac a l'essència del cristianisme (com féu Reimarus per mitjà de Lessing!) i a les bases mateixes de l'ordre moral i espiritual de la civilització occidental.

De fet, no és gens forassenyat establir un eix en la figura de F. Ch. Baur, al voltant del qual s'organitza l'estudi del NT en el XIX i l'influx del qual és veritablement poderós en totes les matèries d'estudi. La seva convicció bàsica fou que el NT té relativament poc a veure amb Jesús de Natzaret, i que la vera vàlua raïa en els testimonis que conformen les primeres comunitats cristianes; en aquesta tessitura, les epístoles i els Fets (de manera òbvia) i els evangelis (de manera menys òbvia) foren redactats en contra dels antecedents de les forces que estaven en tensió en aitals comunitats i, per això mateix, ens diuen més sobre aquestes que no sobre Jesús. Però anem per parts.

Cal situar en primer lloc els qui influïren d'alguna manera en Baur.¹⁸⁰ Aquí hi trobem Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), considerat com el pare de la teologia liberal alemanya noucentista (que, val a dir, diferia substancialment del racionalisme dels deistes, àdhuc s'hi oposava); la seva aproximació als textos combinava la crítica històrico-

¹⁷⁹ Tant és així, que són diversos els autors que han exposat que al llarg del segle XIX (amb especial incidència a mitjan i a final de segle) foren compostes 60.000 obres sobre Jesús a Europa i els EUA; més en concret *vides de Jesús*, fet que inclou tant els estudis crítics com les obres novel·lístiques. Al respecte, cf. Hugh ANDERSON, *Jesus and Christian Origins: A Commentary on Modern Viewpoints*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall 1967, p. 16; Warren S. KISSINGER, *The Lives of Jesus: A History and Bibliography*, New York (NY): Garland 1985, p. XI; J. STEVENS, *The Historical Jesus and the Literary Imagination, 1860-1920*, Liverpool: Liverpool UP 2010, p. 34; Takashi ONUKI, *Jesus: Geschichte und Gegenwart* (Biblich-Theologische Studien 82), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2006, p. 9-25. També és molt interessant l'estudi bibliogràfic que féu Samuel G. Ayres a propòsit de les obres angleses sobre cristologia, on dedicà més de 500 pàgines a fer un recull d'estudis sobre Jesús en llengua anglesa. Vegeu S. G. AYRES, *Jesus Christ Our Lord: An English Bibliography of Christology Comprising over Five Thousand Titles annotated and Classified*, New York (NY): A. C. Armstrong & Son 1906.

¹⁸⁰ Aquí cal ubicar-hi Venturini, Paulus i De Wette.

filològica amb una sensibilitat religiosa que provenia del pietisme alemany que, com a resultat, conflüen en una visió de la religió com a part no-racional de l'ésser humà que no es podia desvincular de la part racional i que era igualment important. Schleiermacher fou la primera persona que féu conferències (sessions magistrals, s'entén) sobre la vida de Jesús com a personatge històric,¹⁸¹ si bé aquests ensenyaments no foren publicats fins a la dècada de 1860, ja severament criticats per D. F. Strauß. Johann Leonhard Hug (1765-1846) fou el professor bíblic més important de l'àmbit catòlic de principi del XIX; professor a Friburg de Brisgòvia, redactà una introducció al NT (1808) en què usava obertament el MHC malgrat que les conclusions sempre foren més aviat conservadores. Es tracta del major oponent de Strauß, considerant que els seus pressupòsits li feien menysvalorar la fiabilitat històrica dels testimonis del NT. Karl Lachman (1793-1851), professor de filologia clàssica a Königsberg i Berlín, emprà tècniques de crítica textual que modernitzaren aquesta disciplina; encara es considera vàlida la seva classificació de manuscrits i les edicions del grec del NT (*Greek New Testament* [GNT], 1831, 1847, 1850), i arribà a la conclusió que Mc era el primer dels evangelis que s'havien escrit. Christian Gottlob Wilke (1786-1854), expastor luterà passat al catolicisme que el 1838 escriví *Der Urevangelist*, on defensava la prioritat marcana seguida per Lc i després per Mt. En l'obra de Gottfried Christian Friedrich Lücke (1791-1855), *Grundriss der Neutestamentlichen Hermeneutik* (1817), tingueren continuïtat les idees de Schleiermacher sobre la concepció de la Bíblia: l'exegesi històrico-gramatical no és suficient per a comprendre el NT perquè l'element religiós també hi juga un paper fonamental; així, la Bíblia no pot ésser llegida com qualsevol altre llibre.

Ferdinand Christian Baur (1792-1860) és, possiblement, l'acadèmic més prominent en estudis del NT del segle XIX; persona altament metòdica (s'ha dit d'ell que es llevava a les quatre del matí i treballava catorze hores diàries)¹⁸² amb una producció escrita immensa (la seva obra podria dividir-se en un llibre de 400 pàgines cada any durant quaranta anys). Professor des de 1826 a Tübingen i seguidor de la filosofia hegeliana, el 1835 compongué la

¹⁸¹ És important apuntar que autors com Schleiermacher representen les puntes de llança d'un cert tipus de teologia mediatora que pretén trobar punts d'unió (i treva!) entre l'estudi científic (*Wissenschaft*) i les creences tradicionals (*Glaube*).

¹⁸² Cf. C. BROWN, *op. cit.*, p. 205.

seva obra *Untersuchungen über die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, on exposava la hipòtesi sobre l'origen del cristianisme primitiu. En *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (1845), negava la historicitat i l'origen apostòlic de Ac (alhora establia com a úniques protopaulines les epístoles Ga, 1-2Co i Rm). El 1847 publicà *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, on reclamava la prioritat de Mt atenent al seu rerefons jueu, i postulava que Jn reflectia les controvèrsies gnòstiques i montanistes i, per tant, no tenia valor històric. El fet és que Baur creà escola, i el seu llegat es perpetuà en tota una generació d'acadèmics formats al voltant de la universitat de Tübingen. Alguns dels representants de l'anomenada *Escola de Tübingen* són: Christian Hermann Weiße (1801-1866), que en l'obra *Die evangelische Geschichte: kritisch und philosophisch bearbeitet* (1838) defensava la hipòtesi de les dues fonts (Mc i una font desconeguda);¹⁸³ fou el primer que parlà obertament de l'existència d'un document que avui anomenem Q;¹⁸⁴ considerà Jn com a no històric, tanmateix d'origen hebreu i no hel·lenístic. D'acord amb Weiße, Jesús fou conscient de la seva condició de Messies un cop batejat per Joan, i la resurrecció fou una creença psicològica dels primers cristians, és a dir, de cap manera un fet històric. Constantin Tischendorf (1815-1874) fou un estudiós dels manuscrits, i publicà vint-i-quatre edicions del GNT al llarg de la seva vida. Amb Karl Christian Planck (1819-1880), pensador que elaborà un sistema filosòfic realment embullat (tant, que només ell podia entendre), contribuí a la recerca de Jesús publicant un parell d'articles en què posava en primer pla la qüestió de la relació de Jesús amb el judaisme per primera vegada i de forma seriosa, relació que d'ençà de llavors no s'ha deixat d'aprofundir.

Una baula fonamental en l'estudi de Jesús en el segle XIX és, sense cap mena de dubtes, David Friedrich Strauß (1808-1874). Després de Reimarus és considerat el segon autor més important i influent del que se n'ha dit *Old Quest*. Estudiant a Tübingen, on fou deixeble de

¹⁸³ Es tracta d'un model explicatiu que deriva del model de la dependència de J. J. Griesbach, i que és adoptat per H. J. Holtzmann i P. Wernle, ambdós posteriors a Weiße. S'estructura entorn de tres eixos: 1) Mc és l'evangeli més antic; 2) una font no identificada es troba en l'origen de la doble tradició; i 3) Mt i Lc tenen tradicions pròpies. Cf. D. MARGUERAT (ed.), *op. cit.*, p. 18-27.

¹⁸⁴ Lletre que prové del mot alemany *Quelle* 'font' i que fou introduïda com a denominació de la doble tradició evangèlica per J. Weiß el 1890. Aquest és el nom que l'exègesi ha donat a una col·lecció hipotètica de paraules de Jesús que probablement circulà en el segle I.

Baur i Schleiermacher, molt aviat fou cridat a ocupar una càtedra a Zuric (1839), però a causa de la dura oposició dels sectors més conservadors fou retirat abans d'obtenir l'autorització per a ensenyar; la resta de la seva vida se la passà com a escriptor *freelance*. L'oposició que li sobrevingué a Zuric no fou casual, atès que l'any 1835 havia publicat el seu llibre més famós, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, en què, des d'una interpretació hegeliana, conclougué que el cristianisme fou una invenció humana i Jesús no fou sinó l'encarnació de l'esperit de la humanitat hegeliana, de tal manera que seria impossible escriure'n una història vital *normal*. De tota manera, esgrimí que la història, aquí, no era gens important, atès que allò fonamental era el mite que envoltava l'home (que, al capdavant, era el que verament havia canviat el món), i aquest era una producció de la consciència col·lectiva d'un grup determinat que li donà crèdit: la importància de la visió mítica és que «it “leaves the substance of the narrative unassailed; and instead of venturing to explain the details, accepts the whole, not indeed as true history, but as a sacred legend”».¹⁸⁵ Atesa la seva preferència per la mitologia, no s'interessà en cap moment per l'escatologia, ja que les històries evangèliques estaven plenes de materials sorgits de l'AT i de la història de les religions ensembles.¹⁸⁶ Strauß marcà un punt d'inflexió en els estudis del NT (equiparable al que havia suposat Reimarus i al que esdevindrà amb el propi Schweitzer), i una vegada i una altra conclougué que la imaginació dels primers cristians serví per a fabricar el material sobre Jesús a partir de les diverses històries i conceptes de l'AT. No es tracta de res anecdòtic, perquè es pot afirmar amb nitidesa que fou el primer estudiós que intentà d'exposar seriosament uns criteris d'historicitat o, millor dit, la manca d'aitals criteris; és a dir, si els evangelis eren fruit d'una idea (o d'una fe, això és, la identitat messiànica de Jesús), i aquesta provenia dels deixebles i no de Jesús mateix, aleshores no es podia partir d'aquest fet com si fos veritablement històric i, per això mateix, es podia afirmar que la crítica (històrica) i la fe es trobaven en conflicte obert. Amb aquesta afirmació, Strauß s'erigí en l'autèntica consciència de culpabilitat de la teologia noucentista, mostrant els veritables efectes que un estudi íntegrament històric podia generar

¹⁸⁵ Cf. J. K. BEILBY, *op. cit.*, p. 16.

¹⁸⁶ Com afirma Gnilka, «el concepto del mito evangélico nace de una filosofía, no de un estudio del texto. Strauss no se molestó en mostrar el núcleo histórico que pudiera haber en los relatos evangélicos»; cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, Barcelona: Herder 1995, p. 18.

en la fe. Ell fou el primer a reconèixer la importància de la *intentio auctoris* com a pas previ a la recerca *per se*. I la repercussió de la seva hipòtesi ha estat tal que encara avui en dia hi ha estudiosos que s'hi basen (així per exemple Robert Funk i el *Jesus Seminar*,¹⁸⁷ o la *Formgeschichte* de principi de segle XX abanderada per Bultmann, o també la *Religionsgeschichtliche Schule*¹⁸⁸ de Bossuet de les darreres dècades del XIX). No podem oblidar, però, una vera lliçó que ens ensenyà Strauß en la seva obra:

[...] that metacritical values and assumptions always already influence one's historiographical philosophy and method, and that every Jesus scholar owes it to oneself and one's fellow scholars both to be self-aware about these influences and, where appropriate, to explicitly state and defend them.¹⁸⁹

Ara bé, allò que provocà Strauß no se circumscriu a qui influí, sinó (i molt especialment) a qui molestà i les reaccions que generà. Gran part de les *vides* que es redacten a la segona meitat del segle XIX estan escrites com a reacció al *Leben Jesu*, de tal manera que l'ombra del polèmic erudit de Ludwigsburg (Suàbia) és allargada com poques; vegem-ne alguns testimonis. En un extrem hi trobem l'aplicació de la metodologia crítica i el concepte de mite duts a la cúspide en la direcció negativa, és a dir, arribant a la conclusió que absolutament *tot* fou un mite i, per això, *res* no era històric. Aquí hi tenim la figura de Bruno Bauer (1809-1882).¹⁹⁰ En obres com *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (1840), *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841-1842) i *Christus un die Cäsaren: Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* (1877), el teòleg de Turíngia palesava la seva

187 El primer llibre del *Jesus Seminar*, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (1993), estava dedicat a D. F. Strauß (juntament amb Galileu i Thomas Jefferson); així mateix, el Funk's Westar Institute creà la distinció *D. F. Strauss Medal* per a aquells acadèmics que haguessin fet contribucions significatives a l'estudi de Jesús.

188 L'escola d'història de les religions aplica els principis comparatius a la religió i presenta el cristianisme com un fenomen religiós entre d'altres que sorgeixen en l'Imperi romà. Estudia el NT a partir de la influència de Bultmann i la seva escola de la crítica de les formes (*Formgeschichte*). La *Religionsgeschichtliche Schule* té els seus orígens en R. Reitzenstein (1861-1931), que afirmà respecte del NT que: 1) Rep la influència de religions hel·lenístiques i orientals; 2) La pregària i la proclamació de l'Església primitiva depenen de les religions místiques i del gnosticisme; i 3) Les idees de redempció, mort i resurrecció de Crist s'han extret d'un mite precristià de redempció de caire gnòstic. Cf. J. S. KSELMAN – R. D. WITHERUP, «Modern New Testament Criticism», en *NJBC*, p. 1136-1137.

189 Cf. J. K. BEILBY, *op. cit.*, p. 17.

190 Cf. *supra*, n. 51.

convicció que Jn era una veritable obra d'art, però no pas cap record històric (àdhuc afirmà que devia haver rebut la influència de Filó d'Alexandria). Segons Bauer, els sinòptics no eren testimonis de cap manera històrics, i la idea messiànica de Jesús fou una invenció de l'Església primitiva;¹⁹¹ els miracles no eren sinó una falsa victòria sobre la natura (una mena d'engany), que sempre guanyava la partida mitjançant el recurs indefugible de la mort. Al seu parer, el cristianisme no era res més que un judaisme passat pel sedàs de l'estoïcisme, un producte cultural d'una civilització, la grecoromana, ja agonitzant.

Un altres estudiós, Karl Theodor Keim (1825-1878), publicà una història de Jesús (1867, *Der Geschichtliche Christus: Eine Reihe von Vorträgen mit Quellenbeweis und Chronologie des Lebens Jesu*) on reclamava que hi havia hagut una fase galilea del ministeri de Jesús anterior a la seva partença a Judea, període en el qual el seu missatge havia estat eminentment moral i, només després (fase de Judea) va esdevenir escatològic i polític. Aquesta aportació no és menor atès que serà la que, a la darrerria del segle, s'imposarà en l'àmbit liberal erigint-se com el retrat liberal estàndard de la vida de Jesús. Amb Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889) trobem un dels acadèmics liberals més brillants del període. Professor de teologia sistemàtica a Bonn i Göttingen, arran d'un llibre seu sobre l'origen de l'Església primitiva (1857, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen und dogmengeschichtliche Monographie*) s'allunyà de les tesis de Baur i, així, somogué l'hegemonia de l'escola de Tübingen. És significatiu per a l'estudi de Jesús un escrit seu de 1875 (*Unterricht in der christlichen Religion*) en què presenta un sumari del seu pensament teològic i on, en la part dedicada al Regne de Déu, explica (des d'una perspectiva clarament teològica i de cap manera des de la crítica històrica) que cap reconstrucció merament històrica de Jesús que desatengui tot allò relacionat amb la fe i amb la incidència en els creients és satisfactòria; així les coses, és necessari estudiar Jesús des de la història i des de la fe a fi de poder-ne tenir una imatge més fidedigna i completa.¹⁹² Ernest Renan (1823-1892) fou el primer a escriure una *vida* de Jesús des d'un punt de vista explícitament catòlic, si bé allunyat de l'ortodòxia. En la

¹⁹¹ De fet, a ell es deu la idea del *secret messiànic* que uns anys més tard desenvolupà a bastament Wrede.

¹⁹² Aquest plantejament anticipa clarament les objeccions que Kähler, Barth i Bultmann faran a la recerca de Jesús uns anys més tard. De la mateixa manera és deutor d'una *teologia dels valors morals* kantiana. Al respecte, cf. G. W. Dawes (ed.), *The Historical Jesus Quest*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2000, p. 151-154.

seva *Vie de Jésus* de 1863 hi defensa l'ús de les parts narratives de Jn com a històriques tot descartant-ne els discursos, i presenta un Jesús místic, molt proper a Déu (però alhora negant tot tipus d'intervenció sobrenatural), però enfocat des d'una òptica de mestre de saviesa que, al capdavant, l'allunya diametralment de l'ambient jueu de l'època en què li tocà de viure. Nogensmenys, el llibre fou un autèntic *best-seller*,¹⁹³ de tal manera que es traduí ràpidament a diverses llengües. També de llengua francesa són Frédéric Godet (1812-1900), un pastor protestant suís de Neuchâtel que es mostrà extremament conservador en els seus comentaris (Lc, Jn, Rm i 1Co); Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), estudiós catòlic que fundà l'École Biblique a Jerusalem el 1890 i és considerat com el pare dels estudis bíblics catòlics moderns; finalment citarem Alfred Loisy (1857-1940), catòlic que primer fou expulsat de l'ensenyament superior (1893) i, després de la publicació de *L'Évangile et l'Église* (1903), fou excomunicat, bàsicament perquè mantenia posicions afins al MHC en l'estudi de la Bíblia.

La reacció conservadora a Strauss també fou important, i les veus crítiques es feren sentir tant des de la tradició anglosaxona (així els casos de Frederic William Farrer [1831-1903]¹⁹⁴ i Alfred Edersheim [1825-1889],¹⁹⁵ com des de la mateixa Alemanya (August Tholuck i August Wilhelm Neander [1789-1850]).¹⁹⁶ Però això no féu que les crítiques al dogma finissin, ans al contrari. Cal advertir que el moment històric era de replegament de files per part dels catòlics (així el concili Vaticà I),¹⁹⁷ fet que d'alguna manera afavorí la crítica externa a uns posicionaments que tal vegada no s'adeien a l'estat real dels coneixements que es posseïen

193 Tant és així, que en els tres primers mesos de veure la llum el llibre tingué vuit edicions.

194 Pupil de J. B. Lightfoot (1828-1889), catedràtic de teologia a Cambridge i bisbe de Durham; especialment rellevant fou la seva aportació en la literatura patristica primitiva (Climent de Roma i Ignasi d'Antioquia) i defensor de la fiabilitat històrica de les epístoles paulines i de Ac.

195 Exjueu convertit al cristianisme i expert en el judaisme del temps de Jesús, amb una obra d'una rara erudició si bé bastant acrítica amb les fonts.

196 Eminent historiador de l'Església que s'endinsà en els estudis del NT en una edat avançada, i ho féu expressament per a poder rebatre les tesis de Strauss. Interpretà els miracles de Jesús com a poder psíquic que podia influir en el món físic.

197 Celebrat a Sant Pere del Vaticà del 8/XII/1869 al 18/VII/1870 (suspès per la presència de tropes militars piemonteses a Roma), des del principi sota una gran polèmica a causa de la publicació del *Syllabus* (1864) per part de Pius IX, document pontifici que en vuitanta proposicions condemnava les doctrines progressistes (naturalisme, nacionalisme, liberalisme, socialisme, etc.). Per la seva banda, la Pontifícia Comissió Bíblica donà tota una sèrie de respostes molt conservadores (1907-1912) que insistien en una visió força ingènua d'un *reportatge biogràfic fidedigne* ofert pels evangelis. Cf. A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, Madrid: UP Comillas 2004, p. 28.

quant al món bíblic. En aquest context cal situar les darreres aportacions noucentistes, que no són poques i que tenen una rellevància molt significativa quant a l'estudi de Jesús.

Karl Martin August Kähler (1835-1912), luterà conservador, teòleg i biblista, d'una producció escrita elevadíssima, compongué el seu famós *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), on defensava que no hi ha documents històrics veritablement fiables quant a la vida de Jesús i, com a conseqüència, intentar de cercar el *Jesús històric* és una gran error; per contra, cal concentrar els esforços dels estudiosos en la pregària i l'ensenyament del ministeri que els evangelis exposen. El que s'acaba de dir és, en poques paraules, una sentència de mort; afirmar amb tal rotunditat la impossibilitat d'extreure material històric dels evangelis a fi de compondre una *vida* (o estudi crític, és igual) de Jesús i pretendre centrar l'atenció en qüestions obertament teològiques i pastorals, no és sinó fer volar pels aires tota la recerca, els milers i milers de pàgines escrites i tota la tinta vessada, que d'ençà de centúries grans savis havien estat duent a terme. Argüí que la recerca en si era, en darrer terme, un exercici altament subjectiu en què els estudiosos acabaven creant un cinquè evangeli que tenia més similituds amb ells i el seu context que no pas amb Jesús i el context evangèlic.¹⁹⁸ Així les coses, la tesi de Kähler fou una autèntica bomba de rellotgeria que, si bé inicialment no fou ben rebuda, trobà en la ploma de molts estudiosos del segle xx una recepció més notable. La caixa de Pandora ja s'havia destapat i ara seria difícil frenar les conclusions que es poguéssin anar concatenant. Tot plegat, el context i les aportacions ultracrítiques, van propiciar més estudis que seguien, si fa o no fa, aquesta mateixa línia argumental. Així Johannes Weiß (1863-1914), gendre de Ritschl, associat a la *Religionsgeschichtliche Schule* i pioner de la *Formgeschichte*, que en el seu llibre *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) exposava la figura de Jesús com la d'un profeta escatològic que devia pouar les seves idees de Joan el Baptista; potser, però, allò més interessant és la seva reflexió sobre la manca de desenvolupament que sofreix el concepte *Regne de Déu* en els sinòptics, i és que, segons ell:

Jedenfalls konnte Jesus nur dann in dieser Hinsicht so enthaltsam sein, wenn er bei seinen

¹⁹⁸ Cf. M. BOCKMUEHL (ed.), *op. cit.*, p. 145.

Hörern ein unmittelbares und leicht ansprechendes Verständnis voraussetzen konnte für das, was denn nun das Reich Gottes sei. *Es musste genügen, nur das Wort auszusprechen, um eine ganze Fülle von Vorstellungen und Empfindungen wach zu rufen.* Es war eben das Reich Gottes der compendiarische Ausdruck für das messianische Heil, und Alles, was man von diesem erhoffte, lag für die Hörer in dem Begriff eingeschlossen. *Daraus ergibt sich wieder, dass Jesus das Wort nicht in einem seinen Zeitgenossen fremden Sinne verstanden haben kann.*¹⁹⁹

En efecte, aquesta mancança ha d'estar causada per quelcom tan obvi com el fet de sobreentendre un mot en un context determinat (de la mateixa manera que no cal que cap llibre actual expliqui detalladament què és *la xarxa* perquè se sobreentén), de tal manera que a nosaltres ens és impossible d'entendre aital concepte sense disposar dels elements que farien possible de sobreentendre'l; en altres paraules: ens manca la precomprensió.²⁰⁰ Encara en l'esfera germànica, i ja sota l'influx de l'escola d'història de les religions, hi trobem William Wrede (1859-1906), professor a Göttingen i Breslau i fundador a la primera universitat d'aital *Schule*. Destaca per la seva obra de 1901 *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium*, on defensava que Marc havia imposat a Jesús el *camuflatge* del secret messiànic (és a dir, el seu ministeri no devia d'haver estat realment messiànic), que amagava tota pretensió d'ésser el Messies, i així l'Església primitiva va pregar a Jesús com si del Messies es tractés. Estirant el fil de Wrede, ens resulta que si de Mc no es pot accedir a Jesús (evangeli més antic i més ben valorat a efectes històrics), llavors és que la figura de Jesús resta perduda enmig de la teologia evangèlica. Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910), professor a Heidelberg i a Estrasburg, s'oposà frontalment als plantejaments de Wrede, que criticà obertament en *Das messianische Bewusstsein Jesu: Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung* (1907); es tracta d'un veritable optimista liberal que, mitjançant l'anàlisi crític-literària de les fonts pensa que podria arribar a les *ipsisima verba Jesu*. Wilhelm

¹⁹⁹ Cf. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1964, p. 115. La cursiva és nostra.

²⁰⁰ El concepte és gadamerià (*Vorverständnis*), i es refereix a certa relació vital (*Lebensverhältnis*) amb la realitat de què parla el text. Mercès a aital afinitat s'esdevé un horitzó de comprensió. La descripció gadameriana de precomprensió com a fusió de diferents horitzons suggereix una unió transformadora entre la precomprensió de l'interpret i el contingut del text. Només es pot comprendre si hi ha un seguiment (*Zugehörigkeit*), una afinitat fonamental entre el subjecte i l'objecte. Més enllà d'això tenim escepticisme, hostilitat o indiferència: el lector resta fora del sentit del text. Al respecte, vegeu H.-G. GADAMER, *Verdad y método* (Hermeneia 7), Salamanca: Sígueme ¹²2007. També J. MALÉ, *Com cal llegir la Bíblia*, § 2.4.

Bousset (1865-1920) fou professor a Göttingen, on va ser un dels fundadors de l'escola d'història de les religions; compongué *Kyrios Christos* (1913), on mostrava que la comunitat cristiana primitiva fou una comunitat de pregària on es feia present un poder místic (*Kyrios*) que n'encoratjava els membres a continuar la pregària. També cal destacar Albert Eichhorn (1856-1926), que publicà poc a causa d'una malaltia però que féu una aportació interessant: *Das Abendmahl im Neuen Testament* (1898), que tractava de l'última cena de Jesús amb els seus deixebles i ho feia des de l'aproximació metodològica de Bousset. Adolf von Harnack (1851-1930), l'obra principal del qual fou la monumental *Dogmengeschichte* (1886-1889), compongué el famós llibre *Das Wesen des Christentums* (1900), que es féu molt popular. Hi desenvolupava la teoria segons la qual la predicació inicial d'un Regne de Déu interior i present per part de Jesús va passant, amb el temps i la transmissió dels deixebles, així com a causa de l'espera perllongada de la parusia, a una esperança futura, una autèntica escatologia. Una figura essencial que, tot i això, resta desvinculada de la recerca de Jesús, és Ernst Troeltsch (1865-1923), successor de Dilthey a Berlín i ferm defensor de l'existència d'entitats culturals absolutes (humanisme, cristianisme, etc.). Aquí volem destacar un article seu que és fonamental per a la comprensió del MHC, específicament per a la comprensió dels problemes que comporta:²⁰¹ *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898). En aquest escrit distingia tres característiques essencials del MHC:

- 1) Mètode basat en els graus de probabilitat;
- 2) Importància de l'analogia com a forma de pensament *en* el mètode;
- 3) Interrelació mútua de tots els desenvolupaments històrics, això és, esdeveniments que són objecte del mètode i que resten absolutament

²⁰¹ Possiblement, emperò, el primer a adonar-se i formular aitals inconvenients fou Lessing. En el pamflet de 1777 *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* distingí entre els esdeveniments miraculosos i els esdeveniments en si, establint així una diferència fonamental (i abismal!) entre fe i història. Segons Lessing, «Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden» i, per tant, «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden». Vet aquí el famós aforisme de Lessing que el portà a parlar de la lletja i fonda fossa (*der garstige breite Graben*) de la història: la fe no pot ser provada des de la història i, en conclusió, el MHC resta despullat de tota argumentació i possibilitat d'accés real a Jesús i als evangelis. Vegeu, novament, J. MALÉ, «Lessing i la *rasa profunda* i lletja: el problema de l'estudi del passat», *Lligams: una lectura interdisciplinària de la història* 10 (2013) 14-17.

interconnectats entre si.

Probabilitat—analogia—correlació: són tres conceptes que defineixen el MHC i que n'illuminen les febleses. De fet, l'aportació de Troeltsch suposà un canvi d'actitud real vers les *ciències de l'esperit humà*, canvi comparable al de les ciències i la naturalesa en el segle XVII. Segons ell, era necessari fer teologia des de la història de les religions atès el caràcter contextual i, per tant, global, de tota religió. Així les coses, el mètode dogmàtic s'allunya de la història, perquè si bé s'hi basa, ho fa en la història de la salvació (*Heilgeschichte*) i no en la secular que incorpora tot allò que ha deixat testimonis analitzables. Cal vèncer, així mateix, el relativisme històric (Troeltsch sempre professà una gran animadversió vers l'historicisme) fruit d'una concepció obertament atea de la història, i cal fer-ho mitjançant una concepció de la història com a revelació de la raó divina (atorgava així gran valor a la filosofia hegeliana): «[...] history is not a chaos but issues from unitary forces and aspires towards a unitary goal».²⁰²

L'enumeració podria continuar, però hem decidit cloure aquest llarg segle XIX amb un autor i una obra de referència: Albert Schweitzer (1875-1965). El seu currículum és tan extens i pintoresc que és millor fer-ne una lectura pausada, gairebé novel·lada.²⁰³ Cal destacar una obra seva, poc coneguda, que data de 1901, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, Zweites heft: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des lebens Jesu*, on prosseguint un treball sobre l'Últim Sopar desenvolupava la qüestió del messianisme i la passió de Jesús, però ho feia amb un *optimisme metodològic* que resulta estrany vist amb perspectiva. Resulta que se sol jutjar Schweitzer per la seva obra més cèlebre, *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), reeditada i ampliada el 1913 sota el títol *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* i una tercera vegada el 1951, però cinc anys abans havia compost aquest estudi en què, certament, es veia amb cor d'estudiar Jesús i dir-ne coses en ferm. Segons el polifacètic Schweitzer, Jesús

²⁰² Cf. E. TROELTSCH, «Historical and Dogmatic Method in Theology», en G. W. DAWES (ed.), *op. cit.*, p. 47. La citació prové de la traducció anglesa apareguda en *Religion in History: Ernst Troeltsch*, London: T&T Clark 1991.

²⁰³ Per exemple a través de la seva autobiografia, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig: Meiner 1931, obra reeditada diverses vegades en alemany i també traduïda a l'anglès (*Out of My Life and Thought*).

fou un profeta apocalíptic que fracassà, atès que predicava el final del món i aquest no s'esdevingué; ara bé, què pot aprofitar de tot això la fe contemporània: doncs resulta que un cop la creença escatològica de Jesús s'ubica en el seu adequat context jueu, hom s'adona del missatge essencial que predicà Jesús, això és, estimar el proïsme. De fet, però, la importància atorgada a Schweitzer rau en el fet que, tot estirant el fil argumental de Weiß i fent-ne veure l'atenció a un públic més ampli, argüí que el context veritablement adequat per a poder comprendre Jesús era l'escatologia apocalíptica jueva. El *Von Reimarus zu Wrede* és un treball que marca una època i que té una influència aclaparadora al llarg del segle xx, però que comet l'error, al nostre entendre, d'idealitzar la intervenció de Reimarus situant-la com a inauguració, com a primera fase, de la que es denominarà a partir de llavors *recerca del Jesús històric*.²⁰⁴ Afirmem, però, que Schweitzer ha estat mal interpretat (quan no mal llegit), perquè de cap manera fa *només* un estat de la qüestió de la recerca de Jesús, atès que ell mateix es troba involucrat (recordem l'estudi de 1901, però també el de 1906) en aquesta recerca; de la mateixa manera, del seu llibre hom en pot extreure un autèntic full de ruta pel futur de la recerca.²⁰⁵ De fet, el *dubte* que teòricament generà Schweitzer en l'estudi de Jesús, la culminació del qual potser sí que cal situar en Kähler i altres, no és tal, és a dir, ell creia possible d'estudiar Jesús tan bé com altres personatges del món antic (òbviament en la mesura de les possibilitats que ofereixen les fonts i la metodologia). Destacà un parell de qüestions que considerava bàsiques:

- 1) La recerca liberal ha estat profundament marcada pel caràcter personal de l'estudi de Jesús, que ha estat presentat atenent a la personalitat i al context de

²⁰⁴ «Before Reimarus, no one had attempted to form a historical conception of the life of Jesus. [...] The only interesting Life of Jesus written before Reimarus was composed by a Jesuit in Persian [Hieronymus Xavier]. [...] It is a skilful falsification of the Life of Jesus, in which the omissions, and the additions taken from the Apocrypha, are inspired by the sole purpose of presenting to the ruler [*scil.* Akbar, emperador de Mongòlia], who was avid for learning, a glorious Jesus, in whom there should be nothing to offend him»; cf. A. SCHWEITZER, *op. cit.*, p. 14-15. No només idealitzà Reimarus, sinó de fet tota la investigació germànica, molt en la línia del *volkgeist* finisecular: «When, at some future day, our period of civilization lies closed and completed before the eyes of later generations, *German theology will stand out as a great, a unique phenomenon in the mental and spiritual life of our time.* For only in the German temperament can there be found in the same perfection the living complex of conditions and factors —of philosophical thought, critical acumen, historical insight, and religious feeling— without which no deep theology is possible»; cf. *Ibid.*, p. 3. La cursiva és nostra.

²⁰⁵ Quan no una conclusió que, en essència, ha estat molt poc modificada en la centúria passada. Ho té molt clar J. GNILKA, *op. cit.*, p. 23.

qui l'estudiava;

2) El mètode històric es basa, principalment, en la noció d'analogia.²⁰⁶

D'això en concloué que:

For the problem of the life of Jesus has no analogue in the field of history. No historical school has ever laid down canons for the investigation of this problem, no professional historian has ever lent his aid to theology in dealing with it. Every ordinary method of historical investigation proves inadequate to the complexity of the conditions. The standards of ordinary historical science are here inadequate, its methods not immediately applicable. *The historical study of the life of Jesus has had to create its own methods for itself.*²⁰⁷

Aquesta és una afirmació interessantíssima que sovint s'ha passat per alt en l'estudi de Jesús posterior a Schweitzer. Cal cercar unes eines que no siguin les pròpies d'altres ciències atesa l'excepcionalitat de l'objecte d'estudi, i aquestes no es poden limitar a unes reformulacions més o menys adaptades de mètodes ja vetustos, sinó que s'han d'emmotllar a la perfecció a la mida de Jesús, el Jesús dels evangelis (objecte i font d'estudi, respectivament). I és que allò crucial per a Schweitzer és la qüestió del mètode, aquí és on la recerca s'hi juga el ser o no ser. Com a conclusió de tota l'obra, Schweitzer afirmà que la naturalesa de la recerca va més enllà dels mètodes d'investigació històrica contemporanis i que les eines emprades eren inadequades; calia, per tant, desenvolupar nous mètodes i eines d'estudi, especialment uns criteris que fossin adequats.

Si es fa una lectura atenta de Schweitzer, doncs, ens trobem en un horitzó molt distant d'aquell que la gran majoria dels estudis sobre les *Quests* projecten: amb *Von Reimarus zu Wrede* no s'arriba a un punt mort, sinó que és just al contrari, atès que és precisament en aquest estudi on s'obren les portes com mai abans no s'havia fet, de tal manera que és més un desafiament que no pas un somnífer; calia continuar escrivint obres sobre Jesús però calia fer-ho mitjançant les eines adequades i, per això, calia que es desenvolupessin. No és gens estrany que en els primers anys del segle XX, doncs, apareguin amb empenta, fins a l'extrem de prendre tot el protagonisme (en el món germànic més que en cap altra part), mètodes com la

²⁰⁶ Que, com hem vist amb Troeltsch, és inadequada per a poder comprendre Jesús tal com apareix en els evangelis.

²⁰⁷ Cf. A. SCHWEITZER, *op. cit.*, p. 7. La cursiva és nostra.

Formgeschichte i la *Redaktionsgeschichte*.²⁰⁸

Recapitulant el que s'ha dit fins ara, ens trobem amb diverses qüestions que és important de destacar a fi de comprendre adequadament la dinàmica d'aquest llarg segle; allò que s'estudià amb més èmfasi i que suposa un avenç respecte de temps anteriors es pot resumir així:

- 1) Necessitat d'establir relacions entre l'AT i el NT i la història secular;
- 2) Necessitat d'explicar la naturalesa dels orígens d'Israel i el seu ulterior desenvolupament;
- 3) Necessitat d'explicar el desenvolupament d'Israel enmig dels altres pobles amb què convisqué;
- 4) Necessitat de redefinir les relacions de l'AT amb el NT;
- 5) Necessitat de determinar quines foren les fonts teològiques dels redactors del NT;
- 6) Imperiosa necessitat d'establir un text tan acurat i precís com fos possible per a l'estudi.

Però també s'innovà quant a diversos mètodes d'interpretació i comprensió de la Bíblia:

- 1) Calia basar tota interpretació en un coneixement sòlid dels documents originals (estudi crític de les fonts), de les llengües en què foren escrits (crítica històrico-filològica) i del context en què foren compostes (crítica històrica);
- 2) Necessitat de contrastar les dades dels documents amb fonts extrabíbliques (arqueologia);
- 3) Allò més complex és, necessàriament, posterior a allò que és més simple, menys elaborat teològicament;
- 4) El monoteisme és una forma més elevada de religió que el politeisme i, per tant, és posterior a aquest;
- 5) Convenciment que les dades neotestamentàries són més fiables que les provinents de l'AT (període de temps més breu i més pròxim; millor coneixement de la

²⁰⁸ A una conclusió molt afí arriba S. E. PORTER, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, p. 55-59, esp. p. 56.

història grecoromana en comparació amb la història més reculada, etc.);

- 6) Aportacions de la crítica històrico-gramatical, de l'escola de Tübingen, de l'escola d'història de les religions i irrupció de l'escatologia com a element fonamental en la comprensió de Jesús.

Tal vegada tot plegat es pot resumir amb unes paraules prou encertades de D. Marguerat (si bé reduccionistes):

[...] le mérite des chercheurs de la quête libérale est de procéder à une étude critique des sources documentaires. Comparant entre eux les quatre évangiles canoniques, ils relèvent leurs divergences et optent pour l'authenticité d'une version au détriment des autres. [...] les données des évangiles étant souvent divergentes, il s'agit d'opter en fonction de la plus haute probabilité historique. *Mais au nom de quoi décide-t-on de la probabilité historique?* [...] Schweitzer dénonçait l'absence de critères objectifs permettant d'identifier ce qui est le plus authentique dans les évangiles.²⁰⁹

209 Cf. D. MARGUERAT, «Jésus connu et inconnu: a la recherche du Jésus de l'histoire», en D. MARGUERAT, *L'aube du christianisme*, Paris/Genève: Bayard/Labor et Fides 2008, p. 143-144. La cursiva és nostra. El text continua amb la conclusió del mateix, de la qual diferim absolutament: «Ce coup de semonce [*scil.* l'explicitació que fa Schweitzer de la manca de criteris] a paralysé la recherche pour une quarantaine d'années».

2.4. LA CALMA DESPRÉS DE LA TEMPESTA? LA PRIMERA MEITAT DEL SEGLE XX

PARLAR D'UN PERÍODE EN QUÈ LA RECERCA DE JESÚS S'ATURÀ és, dit ras i curt, una falsedat;²¹⁰ i només cal fer un tomb per l'obra de Walter P. Weaver *The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900-1950*²¹¹ per a adonar-se d'això. Weaver palesà tant la gran quantitat d'estudis que floriren durant els primers decennis del segle XX com la riquesa de les aproximacions (que no s'esgoten en la *Formgeschichte*).²¹² És més, gran part d'aquestes obres es poden considerar hereves dels grans interrogants finiseculars quant a la figura de Jesús; així les coses, podem donar quatre possibles punts clau que se situen en els orígens del gruix de la producció d'aquests decennis:

- 1) Crítiques a Schweitzer;
- 2) Continuació de les conclusions de Schweitzer;
- 3) Desenvolupament de la *Formgeschichte*;
- 4) Objecions teològiques (especialment entorn de la dicotomia Jesús/Crist).

La centralitat de la figura de Schweitzer no és pas casual, com ja hem vist. L'aportació que fa S. E. Porter al debat pot ésser interessant en aquest punt:

[...] the true significance of Schweitzer's important book on the so-called old quest for the historical Jesus [...] has probably not been fully appreciated. It is often seen as the publication that effectively shut down research into the historical Jesus. We have seen that this conclusion is simply not true. [...] I propose that Schweitzer had a far more constructive impact than most have realized. [...] the major criteria for authenticity in historical Jesus research are to a large extent (either directly or indirectly) a positive reaction to and extension of the programmatic agenda set by Albert Schweitzer in his fundamental work, *Quest of the Historical Jesus*. Rather than calling work to a halt, Schweitzer laid out what he thought needed to be done to redeem

²¹⁰ Alguns n'hi diuen exageració; cf. D. L. BOCK, *op. cit.*, p. 144. Sigui com sigui, és quelcom manifestament irreal.

²¹¹ Cf. W. P. WEAVER, *The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900-1950*, Harrisburg (PA): Trinity Press 1999.

²¹² Si bé aquest mètode fou el més emprat, no cal oblidar-se dels importantíssims estudis sobre la tradició oral que sorgiren de l'escola d'Uppsala (inicialment de matriu jueva, amb l'obra de G. LINDESKOG *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum: ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1938) o de les aproximacions que incidien en el contingut social del missatge messiànic provinents dels EUA.

historical Jesus study.²¹³

L'argumentació de Porter ens condueix a admetre que els criteris historiogràfics que es desenvolupen al llarg del segle XX són hereus directes (quan no en formen part) del *Von Reimarus zu Wrede* de 1906. Començant pel criteri de dissimilitud (també criteri de doble dissimilitud), que seria una «direct response to Schweitzer's challenge for historical method»,²¹⁴ però també el criteri de dificultat,²¹⁵ el de doble similitud²¹⁶ i el de l'entorn i llenguatge semítics.²¹⁷

El desenvolupament del *Formgeschichtliche Methode* és un fet molt important a què cal prestar certa atenció. El mètode de la història de les formes analitza la tradició oral subjacent als evangelis sobre la base de les formes que aquesta adoptà, amb l'objectiu de remuntar els evangelis a les formes primitives que degueren haver tingut en un inici; troba els seus precursors en Kähler i Karl Ludwig Schmidt,²¹⁸ si bé són M. Dibelius i R. Bultmann els màxims exponents.²¹⁹ La crítica literària on s'origina la història de les formes postulà que les lleis de la tradició oral i literària popular havien preservat les perícopes que permetien

²¹³ Cf. S. E. PORTER, «A Dead End or a New Beginning? Examining the Criteria for Authenticity in Light of Albert Schweitzer», en J. H. CHARLESWORTH – P. POKORNÝ (eds.), *Jesus Research: An International Perspective*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2009, p. 33-34.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²¹⁵ Inicialment formulat en el cèlebre article de E. Käsemann de 1953 *Das Problem des historischen Jesus*, al respecte, cf. E. KÄSEMANN, *Ensayos exegeticos*, Salamanca: Sígueme 1978, p. 177-179.

²¹⁶ Que és un efecte del criteri de doble dissimilitud. Fou formulat per N. T. Wright per a evitar el que considerava tendències contraproduents i resultats negatius del criteri original, i es donava: «when something can be seen to be credible (though perhaps deeply subversive) within first-century Judaism, and credible as the implied starting point (though not the exact replica) of something in later Christianity»; es tracta de donar resposta a cinc qüestions: 1) Jesús s'ajusta creïblement en el judaisme del primer segle; 2) El seu propòsit és el de reagrupar Israel; 3) S'enemistà amb les autoritats del Temple, però atès el caràcter renovador del seu moviment, els romans també volien liquidar-lo; 4) La reivindicació de Jesús indica l'arribada del Regne de Déu; i 5) La història és explicada en termes teològics. Al respecte, cf. N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis (MN): Fortress Press 1996, p. 131-133.

²¹⁷ Cal no oblidar que el mateix Schweitzer dedica un gruix de pàgines a presentar les obres que tracten de Jesús des d'una perspectiva essencialment semítica.

²¹⁸ 1891-1956, professor de NT en diverses universitats alemanyes i suïsses que estudià els sinòptics i el seu caràcter literari (*Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, 1919).

²¹⁹ Això no ha de fer oblidar que el veritable iniciador d'aital aproximació fou Hermann Gunkel (1862-1932), si bé en l'AT. Estudiós del Gènesi i dels Salms, considerà que era primordial centrar l'interès en els gèneres (*Gattung*) a fi de comprendre com ha estat construït l'AT. A diferència de Wellhausen, considerava que les tradicions del Pentateuc reflectien estadis molt antics en el desenvolupament d'Israel i, per a poder-hi accedir, era necessari dissecar els documents a fi de poder trobar el seu ver context històric (*Sitz im Leben*).

d'accedir a l'estat primitiu de la tradició, a Jesús mateix (forma positiva), però alhora afirmava que el marc redaccional evangèlic era tardà i, per això mateix, mancat de valor intrínsec (forma negativa). Això no fou un obstacle a l'hora de posar-se a treballar i desgranar fins a la més mínima expressió els textos. És en aquesta tessitura que cal ubicar l'obra de Martin Dibelius (1883-1947), professor a Heidelberg i important representat de l'escola de la història de les religions en l'aproximació al NT; compongué *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), una de les obres clau pioneres de la història de les formes. Dibelius distingia, d'entre el material evangèlic, els relats i les parènesis; un relat podia tenir quatre formes:

- 1) *Paradigma*: perícopes breus que pretén ser exemplificants i que sol constar de paraules de Jesús d'estil edificant i sovint amb una conclusió estereotipada (es tracta del material més autoritzat entre la crítica); en són exemples Mc 2,1-12; 12,13-17;
- 2) *Novel·la*: història miraculosa que centra l'interès en la força i el poder del taumaturg i que té un interès missional (es tracta del material menys autoritzat entre la crítica); en són exemples Mc 1,40-45; Jn 2,1-12;
- 3) *Llegendes*: dades edificants sobre la vida, obra i mort d'una persona santa; poden ser etiològiques (donen compte dels orígens d'un culte o de costums pietosos; així l'última cena i la resurrecció) o personals (tenen per objecte a Jesús o algun apòstol; així Pere caminant sobre les aigües);
- 4) *Mites*: intenten descobrir o manifestar el caràcter diví de Jesús (creats posteriorment pels deixebles); per exemple, Mc 1,9-11.

Per la seva banda, Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), professor a Marburg, fou l'exponent més elevat dels estudis bíblics a Alemanya en aquesta època, així com un puntal de la teologia dialèctica.²²⁰ Tant els seus mètodes com les seves conclusions foren motiu de no poques controvèrsies en el món anglosaxó, que el considerava com l'arquetip d'un crític no creient; ara bé, les intencions de Bultmann foren sovint passades per alt i la seva obra

²²⁰ Teologia, generalment protestant, que insisteix en la oposició entre fe i raó, entre Déu i home, i que en gran part és conseqüència (correctiu!) de la teologia liberal (àdhuc racionalista) del XIX.

malinterpretada.²²¹ La seva idea de la desmitologització del NT (que treu, en essència, de Strauß) i, per tant, de la impossibilitat d'accedir a Jesús de Natzaret tal com visqué en el seu *Sitz im Leben*, no és pas un atac, és a dir, un impediment per avançar en la recerca, sinó un advertiment molt poderós d'allò que amb posterioritat hom ja ha descobert: el Jesús dels evangelis és el mateix personatge que visqué i morí a Palestina, però explicat pels seus deixebles i, per tant, guarda certes distàncies amb l'*original*. Ho formula d'una manera excel·lent L. M. White:

[...] the Gospels as we now have them are not direct or firsthand biographies of Jesus. Nor do they operate under modern conceptions of writing history. Instead, *they are early attempts to tell the story of Jesus for a particular audience in a particular context or social location*. To be sure, the historical figure of Jesus stands behind the stories, but the stories are nonetheless removed from that historical figure in important ways.²²²

Però això no ha de fer oblidar, per altra banda, les *barreres* que aixecà Bultmann i que foren superades no sense dificultat:

- 1) Les formes primitives no tenen interès històric (que, si en aparença és el mateix que dir que els apòstols, deixebles i redactors no tenien *cap* interès històric en la figura de Jesús de Natzaret [i això és dir molt!], no ha de fer oblidar que la vera intenció de Bultmann era de censurar la investigació liberal tal com s'havia dut a terme, és a dir, intentant de cercar una personalitat de Jesús més enllà del seu missatge).²²³
- 2) Els evangelis presenten el missatge de la comunitat cristiana primitiva més que no pas el de Jesús (la tradició testimonia el *Sitz im Leben* que n'és origen, de

²²¹ Una possible causa és la seva dependència filosòfica de Martin Heidegger (1889-1976), filòsof de primer ordre que li aportà l'instrumental filosòfic que li permeté d'explicar el sentit del missatge del NT, especialment de la seva obra cabdal *Sein und Zeit* (1927); segons Bultmann, en el centre d'aital missatge s'hi situa l'anàlisi de l'existència humana i l'enfrontament conseqüent amb la tria de la decisió vital, que ha de conduir l'ésser humà a una existència autèntica (resposta positiva a la interpel·lació divina: la fe) o inautèntica (resposta negativa a aquesta interpel·lació: idealització de la vida *per se*). Cal destacar les obres de Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition* (1921, reeditada diverses vegades i traduïda a moltes llengües) i *Neues Testament und Mythologie* (1941).

²²² Cf. L. M. WHITE, *From Jesus to Christianity*, New York (NY): HarperSanFrancisco 2004, p. 116. La cursiva és nostra.

²²³ No per casualitat el mateix Bultmann identificà (cf. *Jesus*, 1926) vint-i-cinc logia de Jesús (*ca.* quaranta versets) com a originals d'un hipotètic primer estrat (= *ipsissima verba Jesu*).

tal manera que és la utilitat de la tradició per a la vida d'aitals comunitats el que dóna forma al relat i que ens informa).²²⁴

Així les coses, els evangelis són un treball d'ordenació i juxtaposició dels fruits d'un procés (el redaccional) actualitzant que, si bé no són història *avant la lettre*, sí que són històrics i per tant susceptibles d'ésser analitzats amb les eines de la crítica històrica. Ara bé, per a Bultmann això acaba essent superflu, atès que allò verament rellevant és la fe suscitada per la *Paraula*, que no només no necessita sostenir-se en un Jesús terrenal històricament presentat, sinó que fins i tot en pot prescindir a fi de conservar la puresa i la integritat del missatge evangèlic teològicament interpretat.²²⁵ A diferència de Dibelius, Bultmann dividí el material evangèlic en:²²⁶

1) Tradició de *logia* del Senyor:

- Apotegmes: paraules didàctiques i de conflicte.
- *Logia*: profecies, material apocalíptic, regles de comunitat, paràboles, etc.

2) Tradició de material narratiu:

- Relats de miracles.
- Relats històrics.
- Llegendes: baptisme, relats de la passió, relats de la infància, etc.

De fet, en Bultmann hi tenim la figura que molts han identificat com la culminació del col·lapse de la teologia de la vida de Jesús,²²⁷ que s'iniciaria amb la tríada Wrede – Schweitzer – Schmidt (caràcter tendencios de Mc – caràcter pejoratiu de les *vides* noucentistes – caràcter fragmentari dels evangelis), i que s'allargassa durant gran part del segle XX per mitjà de la teologia dialèctica i la filosofia existencialista (afirmant la manca d'interès en Jesús dels esquemes teològics més elaborats del NT, això és, 2Co 5,16 i Jn, i palesant que el cristianisme com a tal només apareix després de la Pasqua i que, per això mateix, Jesús fou jueu i mai no

224 I aquí és on Bultmann no s'està de concloure que Kähler tenia raó quant a l'únic Jesús que podem trobar al llarg de les pàgines dels evangelis: el Crist de la fe. Així doncs, Bultmann acabà trobant un lloc segur per a la fe enfront de la potent crítica històrica que assetjava, amenaçadora, d'ençà de les primeres dècades del segle XIX.

225 Cf. G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreu de Galilea*, Salamanca: Secretariado Trinitario 2003, p. 29-31.

226 Aquesta divisió, així com la de Dibelius, s'han extret de G. SÁNCHEZ MIELGO, *op. cit.*, § 6, p. 81-93.

227 Així per exemple G. THEISSEN – A. MERZ, *Manual*, p. 22-23.

fou cristià).²²⁸ La seva herència és clarament provinent dels atacs al liberalisme de Barth, de la noció de tradició oral i redaccional de Wellhausen²²⁹ i del descobriment dels vincles redaccionals constitutius de l'evangeli de Mc de Schmidt.²³⁰ Així les coses, el *mite* de Strauß es convertí en el kerigma de Bultmann i, així, Jesús restava inaccessible a la crítica.²³¹ Però la gran lliçó del savi existencialista és que:

The “science” of historical-critical method establishes the “fact” that *the disciples* believed that Christ had been raised from the dead and that, therefore, *in their eyes*, his ministry of preaching and the sacrifice of his life were validated by the Lord almighty, creator of heaven and earth. [...] And it can tell us that the reason we have Gospels, and the Bible itself, is that an obscure, ragtag group of followers, without pomp, ceremony, or cultic blessing, were convinced of this contingency and hence of its sovereignty, believed that the initiative lay with God and not with themselves, believed that God was there before they believed. It is here, in this fundamental conclusion to historical research, that historical criticism of the Bible serves the confession of faith.²³²

Davant d'aquest tipus de certesa, doncs, res hi té a dir una crítica ferotge que només pretén atansar-se a uns fets àrduament demostrables i de dificultós accés per les fonts. En conclusió, per a Bultmann no es pot obtenir una *vida* de Jesús, però això no implica que no es pugui dir quelcom coherent sobre Jesús i el seu pensament atenent a les fonts que, de ben segur, en mostren un rastre palpable.

I de la mateixa manera fóra un error, ja ho hem dit, acceptar acríticament la manca de recerca en aquests anys, més encara quan hi ha proves febaents que això no fou així i que, per tant, no s'esdevingué cap període de *standby* en la *Quest* (induit per la dinàmica dels estudiosos de la *Formgeschichte*). Fem-hi una ràpida ullada.

Estudiosos com Paul Billerbeck (1853-1932) contribuïren a l'estudi del context jueu d'època neotestamentària, i el propi R. Otto²³³ escrigué obres notables sobre el NT (*Reich*

228 Cf. *Ibid.*, p. 23-24.

229 Que exposà en la *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1905).

230 En el seu *Der Rahmen der Geschichte Jesus* de 1919.

231 Malgrat la rigorosa metodologia i els aparents resultats satisfactoris de la *Formgeschichte*, en darrera instància allò que aportà foren conclusions forçades i acumulació de conjectures difícilment demostrables.

232 Cf. R. A. HARRISVILLE – W. SUNDBERG, *op. cit.*, p. 337-338.

233 Cf. *supra*, n. III.

Gottes und Menschensohn, 1934). També el malaurat Ernst Lohmeyer (1890-1946),²³⁴ que amb la seva obra *Kultus und Evangelium*²³⁵ de 1942 anticipà la *Redaktionsgeschichte*. Altres autors fonamentals foren Gerhard Kittel (1888-1948), professor a Tübingen i que escrigué *Jesus und die Rabbinen* (1914), si bé es féu famós per la seva obra magna *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1933-1974), prosseguida per Gerhard Friedrich; Karl Barth (1886-1968), teòleg reformat suís i professor de teologia sistemàtica famós pel seu tarannà i mètodes conservadors, amb ell començà una neoortodòxia que inspirà tota una generació de teòlegs reformats. Walter Grundmann (1906-1976), teòleg protestant que formà part del NSDAP l'any 1930 i que publicà un estudi contextual sobre Jesús (*Jesus der Galiläer und das Judentum*, 1940). Joachim Jeremias (1900-1979) fou professor a Greifswald i Göttingen, i es pot considerar un ver cercador de Jesús segons la concepció prebultmanniana, és a dir, oposat a la conclusió inexcusable del Crist kerigmàtic; usà els mètodes de l'escola d'història de les religions per tal d'arribar a identificar les *ipsissima verba Jesu* en els evangelis, fet que, a la nostra manera d'entendre, resta abocat al fracàs més estrepitos. Del món anglosaxó cal destacar dues figures: Thomas Walter Manson (1893-1958), professor a Oxford i Manchester que compongué *The Teaching of Jesus* (1931) i *The Sayings of Jesus* (1939), obres que se situen als antípodes de l'escola de la història de les formes germànica i que propugnen una aproximació tradicional filològica. L'altre és Charles Harold Dodd (1884-1973), professor a Manchester i Cambridge especialitzat en la literatura joànica; cal destacar-ne *The Parables of the Kingdom* (1935), obra que encabia part del concepte bultmannià de kerigma en la seva idea d'escatologia realitzada.

Són igualment destacables les aportacions des de l'àmbit francòfon. Ja hem vist més amunt la figura d'Alfred Loisy,²³⁶ que dugué a terme una reconstrucció de Jesús, així com dels seus ensenyaments i de la reelaboració evangèlica que se'n féu; hi ha implícit en tot moment una confiança en la possibilitat, barrada per altres, de reconstruir una imatge de Jesús de

²³⁴ Que fou arrestat per la policia secreta soviètica (NKGB) i executat per les tropes russes durant l'ocupació de l'Alemanya oriental l'any 1946.

²³⁵ Traduida a l'anglès com a *Lord of the Temple: A Study of the Relation between Cult and Gospel*, 1962.

²³⁶ Cf. *supra*, p. 107.

Natzaret. També ho féu Charles Guignebert (1867-1939), que en l'obra *Jésus* de 1933²³⁷ estudià amb la més gran circumspecció la figura de Jesús, conscient com era dels clarobscurs en la seva vida. Un altre cas és el de Maurice Goguel (1880-1955), director de la EPHE i professor a la Sorbona; en *La vie de Jésus* (1932)²³⁸ hi féu un treball en la línia dels altres autors francesos esmentats, on conclougué que l'aparent fracàs en què es trobava la recerca es deuria:

À certaines erreurs d'appréciation et à une insuffisante distinction entre un problème religieux et un problème historique, *par suite de laquelle on a demandé à l'histoire un absolu de certitude qu'elle ne peut pas donner et qui est le propre de l'intuition religieuse et de la foi.*²³⁹

De fet, aquests estudiosos francesos foren molt conscients de tot allò aportat per la *Formgeschichte*, i no descuidaren de cap de les maneres els perills implícits en l'estudi de les fonts, però al mateix temps advertiren de la manca d'originalitat d'aquesta escola (que es basaria en alguns resultats del MHC i en els pressupòsits de Troeltsch):

Tout n'est pas aussi neuf dans cette manière de procéder que semblent l'imaginer les hommes ingénieux qui l'emploient. Toutes les conclusions auxquelles ils s'arrêtent ne sont pas également évidentes. [...] *La Formgeschichtliche Methode n'est, à la bien entendre, qu'une application particulière, un peu exclusive aussi, de la méthode historique. Elle n'a rien révolutionné: elle a complété,* et c'est bien la méthode historique qui reste, au total, notre unique espérance, quand la critique textuelle et philologique a dit son dernier mot.²⁴⁰

Finalment mencionar uns pocs exemples d'autors jueus. Així Joseph Gedaliah Klausner (1874-1958), que publicà originalment en hebreu *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching* (1925),²⁴¹ llibre que oferia una visió de Jesús fruit de la perspectiva jueva i que tenia ben present tot el gruix d'obres de l'exegesi germànica. També redactaren obres interessants

237 Apareguda com a part d'una col·lecció més gran: *Bibliothèque de Synthèse Historique*, «L'évolution de l'humanité» (vol. 29).

238 Primera part d'una trilogia sobre els orígens del cristianisme intitulada *Jésus et les origines du christianisme* (vol 2: *La naissance du christianisme*, 1946; vol 3: *L'église primitive*, 1948).

239 Cf. M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, Paris: Payot 1932, p. 39.

240 Cf. Ch. GUIGNEBERT, *Jésus*, Paris: Renaissance du Livre 1933, p. 58. La cursiva és nostra.

241 L'edició original és de 1922, i porta per títol ותורתו וזמנו, חיייו ותרבותו 'Yeshu ha-Nozeri: Zemannó, Hayyav ve-Torató'.

Claude Joseph Goldsmid Montefiore (1858-1938)²⁴² i Robert Eisler (1882-1949).²⁴³

Aquest brevíssim repàs a aquestes primeres dècades del segle xx ha d'haver servit, esperem, per a mostrar la inoperància del concepte historiogràfic de *No Quest* que s'ha estat defensant des de molts àmbits fins a dia d'avui. No només no hi ha una aturada, una *calma*, sinó que l'agulló de Schweitzer incentivà la producció d'una sèrie d'estudis que pretenien d'accedir a Jesús mitjançant unes vies que s'obrien amb la *Formgeschichte* (com hem vist, hereva del MHC) i amb l'estudi cada vegada més aprofundit del *Sitz im Leben Jesu*.

²⁴² *The Synoptic Gospels* (2 vols.), London: Macmillan 1909.

²⁴³ *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, (2 vols.), Heidelberg: C. Winter 1928-1929.

2.5. LA REPRESA D'UN INTERÈS APARENTMENT DESAPAREGUT: LA SEGONA MEITAT DEL SEGLE XX

APARENTMENT, PERQUÈ COM ACABEM DE VEURE ELS ESTUDIOSOS no detenen la recerca en els anys que separen l'obra clau d'Albert Schweitzer del punt en què gairebé la unanimitat dels investigadors actuals situen la represa de la *Quest*. Amb una valentia que més aviat recorda la imprudència del jove Ícar atansant-se perillosament a l'astre rei, la historiografia contemporània ubica l'inici d'una *New Quest* el dia 20 d'octubre de l'any 1953; suposem que, per vergonya, s'estalvien l'hora d'aital efemèride. Es tracta de la conferència dictada per Ernst Käsemann en la trobada anual d'antics alumnes de la universitat de Marburg,²⁴⁴ que sota el títol *Das Problem des historischen Jesus*, s'ha interpretat com el fet precursor dels estudis més moderns sobre Jesús.²⁴⁵ Si bé ja hem advertit que algunes de les consideracions historiogràfiques entorn de la recerca sobre Jesús són dubtoses, quan no errònies, la presentació d'aquesta lectura per part de Käsemann és ben peculiar. Mentre que la pretesa *Old Quest* començà amb l'intent de Reimarus de revelar la impossibilitat de saltar la fossa que separa Jesús de Natzaret de l'objecte de fe en què s'havia convertit el Crist ressuscitat dels evangelis, ara resulta que la *New Quest* fou inspirada per la necessitat de demostrar una continuïtat entre ambdues figures. Però les ironies no conclouen aquí, perquè Käsemann fou un dels deixebles més importants de Bultmann i, amb això, estava contravenint obertament la línia marcada pel seu mestre, això és, prendre en *massa* consideració els elements històrics en l'estudi, també, dels elements cristològics.²⁴⁶

De fet, més enllà de les presentacions estereotipades sobre la història de la recerca que hom pot anar-se trobant manual rere manual, i si som capaços de fer un esforç de síntesi o,

2.4.4 Ernst Käsemann (1906-1998) estudià a Bonn, Marburg (amb Bultmann) i a Tübingen (amb Adolf Schlatter), fou empresonat durant la repressió nazi i acabà essent presoner, també, dels nord-americans. Fou professor a Mainz, Göttingen i catedràtic de NT a Tübingen entre 1959-1971, i el seu pensament exercí un gran influx sobre els professors Peter Stuhlmacher i J. Louis Martyn, per anomenar-ne només dos de molt destacats.

2.4.5 Així opina, recollint un corrent majoritari, Baird: «Käsemann's paper presented to the meeting of the Old Marburgers in 1953 is usually hailed as the harbinger of the new quest of the historical Jesus». Al respecte, vegeu W. BAIRD, *History of New Testament Research: From C. H. Dodd to Hans Dieter Betz*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2013, p. 136.

2.4.6 I això prescindint del fet que, en opinió del propi Käsemann, la proposta d'antropologia existencialista havia de substituir-se per una apocalíptica teocèntrica. És a dir, calia donar més protagonisme a una teologia de la creu, fet que hauria escandalitzat, de ben segur, el mestre Bultmann. Vegeu, al respecte, W. BAIRD, *Ibid.*, p. 179.

millor, de destil·lar allò que realment és característic d'aquest període (*sensu lato* la segona meitat del segle XX), ens trobem frontalment amb una paradoxa elevada a l'enèsima potència. I és que són els deixebles de Bultmann (no només Käsemann, doncs) els qui protagonitzen aquesta etapa. Són, per a dir-ho així, una mena d'avatars de la Formgeschichtliche Schule. De seguida hi entrarem, però primer convé presentar breument l'altra gran figura que, juntament amb Ernst Käsemann, protagonitza aquest reinterpretació bultmanniana: Günther Bornkamm,²⁴⁷ també deixeble avantatjat de Bultmann. La seva contribució a la recerca la féu en forma d'un petit llibret, *Jesus von Nazareth*,²⁴⁸ on deixava clar de bell antuvi i de manera taxativa que: «Ya nadie está en condiciones de escribir una vida de Jesús».²⁴⁹ Per a Bornkamm, Jesús era una personalitat transcendent que només podia ésser captada mitjançant l'accés a la seva autenticitat que, òbviament, havia quedat camuflada enmig dels relats evangèlics i, per tant, del material no autèntic que hi afegiren els qui en narraren la vida. I és que estava convençut que encara es podia parlar d'esdeveniments de la vida de Jesús (els ensenyaments característics o àdhuc la conducta mateixa!) en tant que podien ser reconstruïts tot destriant el gra de la palla.

Aquest tipus d'aproximacions, això és, l'intent d'apropar-se amb una il·lusió renovellada a Jesús arran de les paraules esperançadores de Käsemann de 1953, tingueren una bona acollida entre un bon nombre d'estudiosos en els anys que seguiren l'estudi (considerat pioner) del prof. Bornkamm. Podem enumerar, entre els casos més destacats, els de Herbert Braun,²⁵⁰

²⁴⁷ Günther Bornkamm (1905-1990) estudià a Marburg, Tübingen, Berlín i Breslau, i com a professor exercí a Königsberg, Bethel, Göttingen i Heidelberg, on fou catedràtic fins a l'any 1972. Tingué una gran influència entre els professors Hans Dieter Betz, Helmut Koester i, especialment, James M. Robinson.

²⁴⁸ Un llibre aparegut en alemany l'any 1956 que fou un veritable *best-seller*. Traduït a més de deu idiomes (a l'anglès l'any 1960) i amb més de cent mil còpies venudes arreu del món (cal contextualitzar això als anys 1960...). La característica del seu mètode és, en general, l'adopció de la crítica redaccional com a premissa bàsica d'apropament als textos, i això sobre la base de la convicció que els autors neotestamentaris no només recollien tradicions, sinó que segellaven els textos amb tendències literàries i teològiques pròpies.

²⁴⁹ Cf. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (BEB 13), Salamanca: Sígueme 2002, p. 13. Tot i això, emperò, el propi Bornkamm estava escrivint una mena de biografia de Jesús...

²⁵⁰ *Jesus: der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Themen der Theologie 1), Stuttgart: Kreuz 1969.

Charles H. Dodd,²⁵¹ Ernst Fuchs,²⁵² Ferdinand Hahn,²⁵³ Leander E. Keck,²⁵⁴ Norman Perrin,²⁵⁵ Edward Schillebeeckx²⁵⁶ o Ethelbert Stauffer.²⁵⁷ I, gairebé a mode colofó, l'any 1959 aparegué la monografia de James M. Robinson²⁵⁸ que venia a donar el tret de sortida internacional, ara ja sí, de la que ha estat anomenada una nova recerca. Només per a citar alguna de les asseveracions que allí hi feia el prof. Robinson, quedem-nos amb aquesta: «The decisive point with regard to the kerygma and history is not whether the kerygma preserves detailed historical memories about Jesus, but rather that the kerygma is decidedly an evaluation of the historical person».²⁵⁹

Podem arribar a identificar quatre característiques definitòries entre aquests autors:

1. L'ús del mètode de la crítica redaccional;²⁶⁰
2. L'ús massiu del *document Q* com a font de treball;²⁶¹
3. L'ús ambivalent de fonts extracanòniques combinades amb fonts canòniques;
4. L'ús desinhibit dels criteris d'autenticitat a fi d'eliminar material inautèntic.

La veritat és que és molt difícil, si és que és possible, ser capaços de fixar un marc metodològic àmpliament compartit entre tots aquells qui, suposadament, s'engloben dins una mateixa realitat *en* l'estudi de Jesús. És a dir, no podem parlar que existeixi una veritable *New Quest* perquè, com ja hem vist en l'epígraf anterior, no ha deixat d'haver-hi mai una recerca pròpiament dita. I a nivell epistemològic no es produeix cap alteració significativa o,

251 *The Founder of Christianity*, London: MacMillan 1970.

252 *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Gesammelte Aufsätze 2), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960.

253 *Rückfrage nach Jesus und eine christliche Moral: zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* (Questiones disputatae 63), Freiburg: Herder 1974.

254 *A Future for the Historical Jesus: The Place of Jesus in Preaching and Theology*, Nashville (TN): Abingdon 1971.

255 *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York (NY): Harper & Row 1976.

256 *Jezus: het verhaal van een levende*, Brugge: Emmaüs 1975.

257 *Jesus: Gestalt und Geschichte* (Dalp-Taschenbücher 332), Bern: Francke 1957.

258 Ens referim al breu estudi *A New Quest of the Historical Jesus* (Studies in Biblical Theology 25), London: SCM 1959, que dona el nom a aquesta suposada etapa de la recerca. De fet, l'obra és la sistematització d'unes lectures fetes a Oxford l'any 1957 sota el títol «The Kerygma and the Quest of the Historical Jesus».

259 Cf. J. M. ROBINSON, «The Quest of the Historical Jesus Today», *Today* 15 (1958-1959) 183-197, aquí p. 195.

260 Que, com ja hem dit, és un dels trets específics de Bornkamm.

261 Tal vegada el cas més influent ha estat el del professor canadenc John S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia (PA): Fortress 1987. Nogensmenys, el primer que es mogué en la direcció d'incorporar la font hipotètica Q en els estudis exegètics fou Heinz Eduard Tödt en la seva tesi doctoral, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus 1959, que pocs anys més tard (1965) es traduí a l'anglès.

almenys, tan significativa com perquè tot allò que es tenia assumit s'hagi d'abandonar per canviar de paradigma. I, seguint aquest fil argumental, hom no pot parlar d'un final d'època sense falsejar la realitat (que sempre és més complexa i fugissera del que alguns voldrien). Així les coses, les afirmacions que alguns feren a mitjan anys 1970 són, com a mínim, precipitades, més encara quan empraren expressions tan versallesques com «post-New Quest period».²⁶² Però en qualsevol dels casos, i si bé aquesta etiqueta no triomfà, s'acabà imposant la idea que a partir de la dècada de 1970 estàvem en un altre ordre de coses, una nova realitat en la investigació que s'ha acabat considerant una tercera recerca (?),²⁶³ denominació que, al nostre entendre, no respon a cap fet que hom pugui trobar si treu unes poques capes de vernís a l'oli de la història de la recerca.

Però mirem de centrar-nos un moment en uns pocs autors que ens permetran d'entendre com les seves obres s'ancoren en mètodes anteriors i, fins i tot, com aquests autors esdevindran referències ineludibles per a autors més moderns suposadament trencadors quant al seu mètode.

Tant Käsemann com Bornkamm o Ferdinand Hahn,²⁶⁴ però també Reginald H. Fuller i Norman Perrin en el context anglosaxó, pouen gran part del seu mètode de l'escola de les formes i, per tant, de l'obra de Bultmann. Per això, entre altres coses més evidents, podem anomenar-los post-bultmannians. Aquesta dependència de Bultmann i/o de la Formgeschichtliche Schule la trobem arreu en testimonis explícits d'aquests autors,²⁶⁵ i en el

²⁶² Ens referim a alguns autors que s'atreviden a postular la defunció del paradigma que, segons ells (també inaugurarà Käsemann i, després, donà lloc a la famosíssima *Third Quest*. Vegeu, per exemple, J. REUMANN, «'Lives of Jesus' during the Great Quest for the Historical Jesus», *IJT* 23 (1974) 33-55; per a l'expressió citada, p. 53.

²⁶³ L'èxit *Third Quest* cal atribuir-lo a l'inefable Tom Wright. Si bé arreu trobem que aquesta denominació aparegué per primera vegada en la seva obra conjunta amb S. Neill de 1988 (que, de fet, és una segona edició molt revisada d'un original de 1964; és a dir, una dècada escassa després de l'article de Käsemann!), la realitat és molt diferent. El professor Wright escrigué un brevíssim article l'any 1982 per una revista molt desconeguda (tan és així que ni tan sols està indexada en el *SBL Handbook of Style*): «Towards a 'Third Quest': Jesus Then and Now», *ARC* 10 (1982) 20-27. I és aquí on deixà per escrit el nom que, anys després, s'acabaria imposant.

²⁶⁴ Ferdinand Hahn (1926-2015) estudià a Mainz, Göttingen i Heidelberg, i fou alumne de mestres com Käsemann, Bornkamm, Schweizer, Jeremias, Zimmerli i Von Rad. L'any 1976 succeí a Leonard Goppelt com a catedràtic de NT a la Ludwigs-Maximilians-Universität de Munic, on hi exercí fins l'any 1994, que es jubilà. Cal destacar-ne, pel que aquí ens interessa, l'article «Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen», en F. HAHN – W. LOHFF – G. BORNKAMM (eds.), *Die Frage nach dem historischen Jesus* (EvFo 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, p. 7-40.

²⁶⁵ No ens hi entretindrem, però, per exemple, el propi Bornkamm cita l'escola de les formes a l'hora d'advertir

fons es tracta de l'assumpció d'una teoria de la transmissió de Jesús que no només accepta, sinó que afavoreix, l'anàlisi de textos partint de la base que els estudiosos poden tenir accés a un Jesús no interpretat, autèntic, que roman esperant dessorra mateix del kerigma que l'Església l'hi aplicà en *llegir-lo*.²⁶⁶

I és que aquests post-bultmannians no neguen pas la possibilitat de la recerca de Jesús (què fa sinó Bornkamm...), perquè consideren que el kerigma conté (si bé difuminat) unes traces del Jesús pre-pasqual. De la mateixa manera, entenen que enmig mateix dels evangelis hi ha, conservat potser per casualitat o per negligència dels redactors, és igual, tradicions autèntiques que provenen directament de la persona de Jesús. Fixem-nos, doncs, com aquests autors encara depenen directament dels postulats de l'escola alemanya de les formes, que atomitzava el text en unitats cada vegada més petites tot intentant traçar-ne la història literària i, el més important, distingia nítidament entre materials autèntics (*ipsissima verba Jesu*) i materials no autèntics (*verba ecclesiae*).²⁶⁷ D'aquí sorgí la criteriologia, i d'aquí vingueren les moltes i persistents incomprendiments del funcionament veritable de la transmissió de tradicions (o records, o memòries, o paraules; és igual) i la negació acadèmica (gairebé secular) d'acceptar la naturalesa autènticament oral d'aquestes.²⁶⁸

que cal distingir entre les paraules del Jesús històric i les creacions de l'Església. Vegeu G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 17-26.

266 Per a una explicació més extensa i argumentada sobre la qüestió de la dependència d'aquests i altres autors en la Formgeschichte Schule, vegeu Ch. KEITH, «The Narratives of the Gospels and the Historical Jesus: Current Debates, Prior Debates and the Goal of Historical Jesus Research» (propera publicació). Atès que és un article encara no publicat (acceptat, però, per la *JSTOT* i que veurà la llum aquest any 2016), no incloem la informació respectiva. Volem, això sí, agrair públicament a l'autor el fet d'haver-nos-el facilitat amb la màxima diligència, així com la gentilesa i amabilitat que ha manifestat en les converses via correu electrònic.

267 Aquesta distinció es basa en el fet que les tradicions no autèntiques reflecteixen interpretacions de l'Església primerenca i, per tant, cal entendre aquestes tradicions en funció del context vital d'aquestes comunitats interpretatives. Per la seva banda, les tradicions autèntiques no contenen cap tipus d'interpretació de l'Església primerenca (o de les primeres comunitats cristianes, que pel fet és el mateix) i, per tant, responen tant al context vital de Jesús com a les seves categories de pensament ensems.

268 Quan diem això som conscients que molts autors han tingut (i tenen) en compte que aquests textos s'iniciaren en tradicions orals, i sobre aquest tema se n'han fet molts estudis. Volem posar de relleu una obra que considerem molt interessant. Es tracta del llibre del professor de la universitat de Aarhus Eduard NIELSEN, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament, Introduction* (Studies in Biblical Theology 11), London: SCM Press 1954. El llibre és un recull d'articles publicats originalment en danès entre els anys 1950-1952 a la *Danski Teologisk Tidsskrift*, i on l'autor mira de presentar una introducció del problema modern de la tradició oral juntament amb altres anàlisis de tradicions veterotestamentàries. Se centra en la crítica literària, si bé no és l'única vàlida per a l'estudi de l'AT. La visió fonamental que s'aporta és la de l'escola històrico-tradicional, inspirada per una bona colla d'acadèmics d'Uppsala (Johannes Peder Ejler Pedersen, Henrik Samuel Nyberg,

Amb paraules del propi Hahn:

The historical method [...] does not help us grasp more precisely the relationship between the history of Jesus before Easter and the proclamation of the community after Easter (the so-called *kerygma*). Thus when we take up the quest of the historical Jesus we must also take up anew the quest of the earthly Jesus. We must realize that these quests are not simply identical. We can speak of the earthly Jesus, as the gospels show, in presupposing and demonstrating a unity with the testimony of faith, while on the other hand, we can only speak of the historical Jesus when we accept those premises which are determinative for the modern idea of history.²⁶⁹

I quan parla del Jesús terrenal (*irdische Jesus*) està parlant obertament del Jesús net d'interpretacions, del Jesús *qua* Jesús, com si se'l pogués trobar pel carrer o veure'l en un film. Aquesta és, pensem-ho, la tendència general que impera entre els estudiosos de Jesús, tant als anys 1960, com durant les dècades finiseculars del nou-cents com avui dia.

De fet, tal com hem plantejat aquest recorregut, ara no pretenem entrar a descriure les darreres dècades del segle XX *in extenso*, entre altres coses perquè ens consumiria una quantitat ingent de temps i de pàgines (perquè la producció bibliogràfica creix de forma exponencial) i, ben mirat, perquè existeixen estudis força solvents que ja proporcionen una

Harris Birkeland, Sigmund Olaf Plytt Mowinckel i Ivan Engnell). El cert és que tot això troba les seves arrels en l'estudi de les tradicions orals de l'AT (que no intenten reduir la tradició oral a un estadi preliterari!) amb J. Wellhausen (*Die Composition des Hexateuchs*, 1889), qui reconegué l'existència d'aquestes darreres les llegendes individuals dels redactors Jahvista i Elohista. Nielsen afirma que l'AT com a literatura escrita fou compost entre el període que va de la destrucció del Temple de Salomó, ca. 587 aC, a l'època dels macabeus (segle II aC). De fet, el que aquí es postula és ben modern a efectes acadèmics (vegeu les conclusions de l'estudi de B. Sass, 2005), perquè es pretén demostrar el caràcter subordinat de l'escriptura a l'Israel preexílic i, alhora, mostrar com un cànon escrit pot tenir lloc en un moment històric en què allò que realment es venera és la paraula parlada. Nielsen es formula, després de fer l'exegesi d'uns textos, els següents interrogants: 1) «Is it possible to go behind this work of art and disentangle one special strand of tradition and to reconstruct it as a literary book?»; i 2) «Is it possible to localize with some exactness in time and place the author, or the authors, of our present literary text?» (p. 98-103). La idea de fons, com veiem, no difereix massa de la que plantejarà Kenneth E. Bailey (cf. § 6), que segurament caldria situar en el corrent iniciat en l'escola escandinava, perquè es tracta de recuperar allò que hi ha d'*original* no tant en els mots com en les ments dels qui els formularen (o transmeteren).

²⁶⁹ Cf. F. HAHN, «The Quest of the Historical Jesus and the Special Character of the Sources Available to Us», en HAHN, Ferdinand – LOHFF, Wenzel – BORNKAMM, Günther (eds.), *What Can We Know about Jesus?*, Edinburgh: Saint Andrew Press 1969, p. 74-75. En qualsevol cas, el propi Hahn experimentà una evolució quant a aquest tema, i en una publicació posterior («Methodological Reflections on the Historical Investigation of Jesus», 1983) donava una major importància al procés de recepció i interpretació i no tanta a la qüestió de l'autenticitat. Fins i tot podríem dir que representa una mena de pont entre les posicions més extremes de l'escola de les formes (moderna) i els models (contemporanis) que se centren en la història de la recepció.

l·lista força exhaustiva d'estudiosos d'aquesta època.²⁷⁰ I diem força exhaustiva perquè, comptat i debatut, molts d'aquests estudis exclouen la majoria dels autors que aquí sí que tractarem, si bé en la «Segona Part» del nostre treball. A més, no cal perdre de vista que en aquesta mena de bogeria col·lectiva historiogràfica hi ha qui ja ha situat la recerca (com si *la recerca* fos un ens unitari...) en una quarta fase,²⁷¹ fet que és prou interessant. Diem això perquè dels principis metodològics que aquesta fase suposadament ha de fer gala, la majoria exclouen aquells que en aquest estudi proposem com a fonamentals si es vol avançar realment en l'estudi del NT.²⁷²

²⁷⁰ Per a citar-ne només uns pocs, si bé solvents: W. BAIRD, *Ibid.*, p. 195-687 (constitueix el millor estudi sistemàtic, juntament amb els dos volums anteriors, sobre la història de la recerca del NT, amb un nivell d'erudició i informació incomparables); J. K. BEILBY, *op. cit.*, p. 28-54 (molt més abreujat que l'anterior i amb un biaix marcadament decantat cap al paradigma de les tres recerques, però amb la informació essencial sobre autors i obres); B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Groove (IL): InterVarsity Press 1997 (estructurat amb capítols temàtics que agrupen autors; no és exhaustiu però il·lustra bé alguns dels autors tractats); i M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville (KY): WJK 1998 (analitza amb cert detall alguns dels historiadors més prominents de les darreres dècades del segle XX).

²⁷¹ Vegeu E. BAASLAND, «Fourth Quest? What did Jesus Really Want?», en *HSHJ* (vol. 1), p. 31-56.

²⁷² Sí que parla d'incorporar mètodes no específics de l'exegesi neotestamentària, però dóna una importància massa gran a continuar emprant criteris d'autenticitat i, per tant, continua en el mateix estadi que tants altres, és a dir, acceptant que hi ha texts autèntics i textos que no ho són. Això sense comptar que el seu optimisme és tal que pretén arribar a una certa *intentio Jesu* (!). Cf. E. BAASLAND, *op. cit.*, p. 56. Sobre la nostra proposta, cf. § 8.

SEGONA PART

GRANS APORTACIONS DELS DARRERS

DECENNIS

3. INTRODUCCIÓ

ELS QUATRE EPÍGRAFS SEGÜENTS, QUE SÓN ELS QUE COMPONEN LA SEGONA PART de la tesi, presenten quatre autors i el seu mètode. Es tracta de la professora francesa Marie-Françoise Baslez, del professor nord-americà Anthony Le Donne, del professor emèrit (també nord-americà) Kenneth E. Bailey i del professor Dale C. Allison Jr. (també dels EUA).²⁷³ En fem una breu biografia acadèmica per, ràpidament, centrar-nos en els aspectes que més ens interessin aquí, *i.e.*, la metodologia que empren a l'hora d'estudiar els textos del NT i la figura de Jesús com a eix vertebrador d'aquests escrits.

No ha de sorprendre ningú que la majoria d'aquests autors siguin de nacionalitat estatunidenca, atès que és justament a l'Amèrica del Nord (també al Canadà) on s'hi reuneix el major nombre d'associacions, institucions i facultats bíbliques del món; més encara, és, molt probablement, on disposen de pressupostos més elevats per a destinar a aquest tipus de recerca. Així s'explica que la majoria d'universitats (que són moltes!) tinguin professors destinats de manera gairebé íntegra durant semestres sencers a la investigació i a la producció acadèmica. Això sense comptar amb el fet que la major part de les grans marques editorials d'àmbit bíblic són, també, dels EUA.²⁷⁴

De tota manera, però, la tria que hem fet no té res a veure amb això,²⁷⁵ sinó que respon a

²⁷³ Pensem que és interessant fer notar que just al principi de la nostra recerca doctoral la llista era força diferent. Molt probablement enduts per l'eufòria que caracteritza tota recerca en un moment inicial (més encara si l'investigador és novell), ens havíem centrat en John P. Meier, Ed P. Sanders i Gerd Theißen (així com Baslez i Bailey). Aquesta tríada de prohoms i savis de l'acadèmia va anar cedint poc a poc, a mesura que anàvem fent lectures i més lectures, i ens vam anar adonant que no només es tractava d'una feina ingent (pel tema de la producció i dispersió bibliogràfica de les seves respectives obres), sinó que no era tan interessant com ho podien ser altres autors (entre els que figuren els que hem escollit finalment), almenys pel que fa a les innovacions en temes metodològics, que són els que ens han interessat més durant aquest període de recerca doctoral. Hem de dir que les estades de recerca al PIB de Roma significaren un impuls a l'hora de fer aquest canvi, especialment quan vam poder consultar i contrastar molta bibliografia que, en un primer moment, ens era fugissera.

²⁷⁴ Per enumerar-ne només unes poques, tal vegada les més actives: Westminster John Knox Press (Louisville, KY), Eerdmans (Grand Rapids, MI), Eisenbrauns (Winona Lake, IN), Hendrickson (Peabody, MA), HarperCollins (New York, NY), Zondervan (Grand Rapids, MI), Crossway (Wheaton, IL), Baker (Grand Rapids, MI), Yale University Press (New Haven, CT), Princeton University Press (Princeton, NJ), Augsburg Fortress Press (Minneapolis, MN), InterVarsity Press (Downers Grove, IL). La llista seria, de fet, molt extensa, i no seria massa complicat fer una associació entre cada editorial i una o altra confessió cristiana.

²⁷⁵ En qualsevol cas no és coincident. Podríem dir que ja que el major nombre d'estudiosos es concentra als EUA, és lògic que com més autors entrin en una llista com la que hem fet més probabilitats hi ha que n'hi hagi més dels EUA que de cap altre indret. Per tant, no es tractaria d'una casualitat sinó d'una causalitat.

altres criteris. El primer i més important d'aquests criteris és que són estudiosos que han tingut un paper més o menys discret en el món dels estudis bíblics, almenys des del punt de vista del ressò bibliogràfic.²⁷⁶ Això, que en principi indicaria una modesta contribució a aquest àmbit de coneixement, ha resultat ser un fet paradoxal. En les pàgines que segueixen tindrem ocasió de veure que les contribucions (especialment en l'àmbit del mètode, però també des del punt de vista de les aportacions positives al coneixement general de l'àrea específica que tracten) d'aquests acadèmics han estat menystingudes tot i l'elevat valor que, al nostre entendre, intrínsecament posseeixen. Òbviament, i per raó d'espai i de temps, no desenvoluparem extensament tot allò que han aportat,²⁷⁷ sinó que ens centrarem exclusivament en el tema de la recerca de Jesús de Natzaret i, de manera molt específica, en el mètode que han seguit a l'hora de dur-la a terme.

L'altre fet que ha definit aquesta tria han estat, sense cap mena de dubte, les lectures realitzades. Ja ho hem advertit en la «Introducció General», però cal emfasitzar que el gruix de lectures amb què ens les hem hagut de veure ha estat en tot moment una complicació afegida, un veritable plus de dificultat. I no només per a poder posar en solfa tot allò que s'havia llegit i estudiat,²⁷⁸ sinó perquè com més lectures es fan més *files* van apareixent i més necessitat sembla que hi ha de resseguir-los tots amb afany d'abastar-ho tot. I això, simplement, és impossible.

Però d'aquestes lectures n'han sorgit idees, i això sí que és positiu, perquè algunes d'aquestes idees són les que han acabat apareixent al llarg de les pàgines d'aquest treball (tant

²⁷⁶ Quan parlem de ressò bibliogràfic ens referim a les discussions acadèmiques que genera una hipòtesi, idea, intuïció, aportació, etc., especialment en format de discussió en revistes periòdiques o, diem-ho així, de la quantitat i qualitat de la recepció d'aquesta hipòtesi, idea... Molt possiblement l'única excepció sigui la del prof. Allison, però ja tindrem ocasió de veure perquè fins i tot així l'hem inclòs en aquest ventall d'autors. Cf. *infra*, § 7.

²⁷⁷ Ens remetem a les taules bibliogràfiques que hem elaborat per a cada autor. Allí hi incloem el gruix de la producció acadèmica (només de monografies i llibres editats, en cap cas d'articles) que hem cregut oportú de destacar. Vegeu les taules respectives en § 4.2, § 5.2, § 6.2 i § 7.2.

²⁷⁸ Fet que no ha succeït, perquè moltes de les lectures, si bé han quedat reflectides en la bibliografia del final de la tesi, no han pogut ser incloses directament en cap apartat atès que no aportaven *explícitament* res a allò que estàvem tractant. O sigui, no és que no hagin estat utilitzades o no s'hagin tingut en compte, sinó que atès el caràcter més aviat generalista o tangencial no les hem citat com a referències directes. No obstant això han constituït una aportació molt important a fi de poder fer avançar els continguts concrets de la tesi, per exemple a efectes d'aclarir determinades concepcions històriques en el món antic, o a efectes d'entendre millor el procés de transmissió oral i textual de certes tradicions.

de la «Primera Part» com de la que segueix) i que, de fet, continuaran essent pensades i repensades en futurs estudis.²⁷⁹

²⁷⁹ Cal dir que volíem incloure un epígraf en aquesta tesi que hauria presentat un mètode distint als que mostrem aquí i que, al nostre entendre, té molt a dir a l'hora d'obtenir una millor comprensió dels textos estudiats. Això sí, tot i ser distint no és ni exloent ni cap creació *ex nihilo*, ja que tot té relació amb tot (cf. Coh 1,9). Amb tot, lamentem molt no poder-lo incloure finalment, ja que per raons molt diverses no hauríem estat en disposició de desenvolupar-lo de forma adequada (atès que no només s'havia d'explicar en el seu mode teòretic sinó que era convenient de dur-lo a la pràctica, això és, fer l'exegesi d'un text mitjançant l'aplicació d'aquest mètode). Però la feina continua i, si Déu vol, aquesta aportació veurà la llum més endavant.

4. MARIE-FRANÇOISE BASLEZ

4.1. PRESENTACIÓ GENERAL

LA PROFESSORA MARIE-FRANÇOISE BASLEZ ÉS UNA VERITABLE DESCONEGUDA en el món dels estudis bíblics. La seva investigació, focalitzada en el marc de la Mediterrània hel·lenística, se centra en qüestions com ara el sorgiment i expansió del cristianisme antic, la història *sensu lato* de la Grècia hel·lenística, la figura de l'altre en el món antic i les interaccions que s'esdevenen vers aquest, etc. Ara bé, tot i estudiar temes que són d'un interès més que notable tant pel context com pel contingut,²⁸⁰ la Dra. Baslez mai no ha acabat de tenir una presència notòria en el camp dels estudis bíblics en general i neotestamentaris en particular.²⁸¹

Marie-Françoise Baslez (nascuda l'any 1946) és doctora en història antiga i professora catedràtica d'història de les religions de l'antiguitat a la Université Paris IV-Sorbonne, on dirigeix el màster *Histoire des faits culturels et religieux*. La seva recerca se centra en les interaccions entre les religions del món grecoromà, incloent-hi el judaisme hel·lenístic i les religions orientals, i més particularment en l'estudi de les persecucions i les estructures de les comunitats religioses.²⁸² També estudia el tema de les biografies/autobiografies del món antic, així com les sectes i heretgies en el si de comunitat religioses entre els segles IV aC – II dC. Així mateix és professora invitada al Centre Sèvres de París (facultat jesuïta), on imparteix classes sobre les comunitats creients en els tres primers segles del cristianisme, així com seminaris especialitzats pensats per a estudiants de doctorat. També és investigadora sènior de l'École Normale Supérieure (ENS), on treballa sobre temes de cristianisme antic i judaisme hel·lenístic, especialitzada en les qüestions socials dels períodes grec i romà. La seva anàlisi se centra en les relacions entre hel·lenisme i judaisme, des de l'època de la traducció de la LXX (ca. segle III aC) fins a l'emergència del cristianisme com a religió

280 És sobrer citar el llibre *Bible et histoire*, però també configura una aportació molt rellevant l'obra *Saint Paul: Artisan d'un monde chrétien*, Paris: Fayard 2008 [or. 1991], títol que vam tenir el goig de treballar en la tesina de màster i que suposa una veritable alenada d'aire fresc enmig del món dels estudis paulins.

281 Fet que volem reivindicar amb aquesta humil contribució en aquesta tesi. Pensem sincerament que la seva obra té un valor molt gran i no pot ser passada més per alt. Ho anirem reivindicant al llarg d'aquest epígraf.

282 Fou l'organitzadora d'un congrés internacional, el maig de l'any 2012, intitulat «Autour des livres des Maccabées: la mémoire des persécutions».

diferenciada del judaisme. És membre de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (ACFEB). A l'ENS impulsà un seminari actiu sobre *Religions et sociétés dans le monde gréco-romain*. L'any 2007 li fou concedit el prestigiós premi Chateaubriand pel seu estudi *Les persécutions dans l'Antiquité: victimes, héros, martyrs*. D'ençà de l'any 2009 ha estat professora visitant a les universitats de Montreal, Navarra, Leuven, Louvain-la-Neuve, Fribourg, Copenhaguen i la Humboldt Universität de Berlín.

4.2. DIÀLEG ENTRE LA BÍBLIA I LA HISTÒRIA

TOT SEGUIT PRESENTEM UNA TAULA ON HI FIGUREN algunes de les obres més importants de la Dra. Baslez.

| Any | Títol |
|------|--|
| 1977 | <i>Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (IIe-Ier s. avant notre ère)</i> |
| 1984 | <i>L'Étranger dans la Grèce antique</i> |
| 1991 | <i>Saint Paul</i> |
| 1993 | <i>Voyager dans l'antiquité</i> (en col·laboració amb Jean-Marie André) |
| 1998 | <i>Bible et histoire: judaïsme, hellénisme, christianisme</i> |
| 2000 | <i>Prosopographie et histoire religieuse</i> (en col·laboració amb Françoise Prévot) |
| 2003 | <i>Les sources littéraires de l'histoire grecque</i> |
| 2003 | <i>L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au Ier siècle avant notre ère. Anatolie, Chypre, Égypte, Syrie</i> (en col·laboració amb diversos autors) |
| 2004 | <i>Les premiers temps de l'Église: de saint Paul à saint Augustin</i> |
| 2004 | <i>L'Orient hellénistique 323-55 av. J.-C.</i> |
| 2004 | <i>Histoire politique du monde grec antique</i> |
| 2005 | <i>Dieu(x) et hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours</i> (obra col·lectiva, FS Françoise Thelamon) |
| 2007 | <i>Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament</i> |
| 2007 | <i>Les Persécutions dans l'Antiquité: victimes, héros, martyrs</i> |
| 2007 | <i>Économies et sociétés en Grèce ancienne 478-88</i> (directora de la col·lecció) |

EL NOU TESTAMENT I LA HISTÒRIA

| | |
|------|---|
| 2008 | <i>Saint Paul: artisan d'un monde chrétien</i> (edició revisada i ampliada de 1991) |
| 2008 | <i>Comment notre monde est devenu chrétien</i> |
| 2014 | <i>Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle</i> (directora de l'obra) |

Taula 3. Bibliografia essencial de la prof. M.-F. Baslez.

Pel que ens interessa aquí, ens centrarem gairebé exclusivament en l'obra de 1998 *Bible et histoire*, tot i que són de gran valor les aportacions sintètiques i tan pedagògiques de l'obra de 2007 *Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament*.

Si bé no es tracta de cap manera d'un llibre teòric, en *Bible et histoire* s'hi fa palès quelcom fonamental d'allò que ha d'ésser constitutiu de qualsevol historiador. Molt succintament, deixar de banda els prejudicis que ens desvien de fer lectures atentes, de donar la importància que tenen als testimonis que formen part del passat i que constitueixen la matèria primera de tot historiador. Això tan obvi no ho és tant per a alguns, perquè moltes de les idees preconcebudes amb què ens atensem als textos fan que els malinterpretem o, el que és igual de nociu, que n'obviem el valor.²⁸³ I aquí, al nostre entendre, la professora Baslez fa un exercici de sensatesa i rigor científic; i ho fa prenent com a base de la seva història allò que realment en constitueix el fonament material, *i.e.*, la Bíblia i els escrits contextuals d'aquesta.

L'obra està enfocada en un període del qual Baslez n'és especialista: l'anomenada època intertestamentària.²⁸⁴ Es fa molt difícil aportar cronologies al respecte, però per a resoldre-

²⁸³ Amb paraules de l'eminent historiador britànic d'època moderna Christopher Hill: «The attempt to see connexions is hazardous and may lead to mistakes. But theses can be corrected. Failure to look for connexions leads to barrenness, myopia, blinkers». En efecte, en l'intent franc, obert i seriós d'accedir a estudiar el passat i mirar d'entendre'n el funcionament hi ha, per ventura, el mèrit d'aital tasca. Les interpretacions resultants són això, preses de posició, visions de com són les coses, però mai identificables com a quelcom definitiu o *verídic* en absolut. Quant a la citació, vegeu Ch. HILL, «Partial Historians and Total History», *Times Literary Supplement* november 24 (1972) 1431 [extret de Albert I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (SuppJSJ 55), Leiden: Brill 1997, p. 40].

²⁸⁴ Tal vegada podríem parlar d'època hel·lenística, més encara atenent a l'influx tan poderós que va exercir aquesta cultura en el món mediterrani en general d'ençà de les victorioses campanyes militars del macedoni Alexandre. Igualment podríem proposar de finir aquest període amb la destrucció del Temple de Jerusalem, això és, l'any 70. La nomenclatura *època hel·lenística* la devem a l'historiador Johann Gustav Droysen, que entre els anys 1836-1843 publicà la monumental *Geschichte des Hellenismus*. Certament, en la persona d'Alexandre, dit el Gran, hi culminen els principals processos i elements d'una època determinada que, historiogràficament parlant, sol finir-se amb la conquesta islàmica d'època tardo-antiga (alguns criteris, emperò, en fixen la fi amb

ho ràpidament (i no prenent filar massa prim), direm que és el període que va de la introducció de la cultura hel·lenística en el Pròxim Orient (amb les invasions d'Alexandre Magne) fins a la problemàtica generada per la irrupció de la *secta* cristiana en els afers de Roma (amb l'apòstol Pau com a protagonista i les persecucions de la dinastia flàvia vers els cristians). L'autora adverteix que aquest període, i molt especialment la història del judaisme hel·lenístic, han estat menystinguts durant molt de temps per raó que la major part dels textos existents al respecte no estan inclosos en la Bíblia hebrea, sinó que els trobem esparsos en altres marcs literaris.²⁸⁵ Amb paraules seves, «le parti pris de cet essai est donc de mener une enquête dans un cadre indépendant du découpage biblique traditionnel entre Ancien et Nouveau Testament, mais présentant une unité historique: celle d'une culture, d'un milieu, d'une période».²⁸⁶

No es tracta d'un període qualsevol, d'un moment més o menys intranscendent, ans al contrari. El que analitza la historiadora francesa és un *temps de rencontre et de confrontation*, un moment històric en què el món semític entra en contacte directe amb l'occident mediterrani i, paradoxalment, ambdós queden somoguts. Diem *paradoxalment* perquè hom podria entendre que la potent cultura hel·lenística hagués dominat, àdhuc subjugat i esclafat, l'insignificant (a efectes de potència militar i cultural) món hebreu, però resulta que això no fou així en absolut, car el *món de la Bíblia*, si bé no resultà inalterat en aital encontre, sí que deixà la seva empremta identificativa en la cosmovisió occidental. Sobraria dir que d'aquesta *confrontació* en sorgim, a grans trets, nosaltres.

Repasant la història de Judea, Baslez posa de manifest la situació estratègica que ha

la caiguda d'Alexandria d'Egipte sota domini romà i la mort de Cleòpatra, això és, l'any 30 aC). Vegeu, al respecte, Gustav A. GAMER, *El helenismo en el Próximo Oriente*, Barcelona: Edicions Bellaterra 2005, p. 9-11.

285 El cas paradigmàtic el trobem en la literatura de Qumran, el gruix de la qual constitueix el substrat de la religió rabínica. Al respecte, cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 7. Per a una introducció molt solvent a la literatura de Qumran, així com per la importància que aquesta té de cara a la comprensió del món del NT, vegeu James VANDERKAM – Peter FLINT, *El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el Cristianismo*, Madrid: Trotta 2010, esp. §§ 14-17.

286 Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 8. Cal tenir en compte que es tracta d'un moment en què no existeix pròpiament un cànon bíblic i, per això mateix, per a l'historiador no hi ha cap restricció o límit en emprar *tot* el material bíblic disponible. Aquest advertiment no és gratuït ni menor, perquè en un moment en què el cànon ja està format hom pot al·ludir a un significat canònic dels textos, però mentre aquest no és atorgat per raó de la inclusió en un marc de lectura teològica, es poden fer servir tots els textos sense haver de parar atenció a cap més sentit que el literal (que és, a efectes històrics, aquell que més importa i que acaba guiant tota investigació històrica).

tingut aquest territori al llarg dels segles, i molt especialment en la història internacional dels segles IV-I aC, moment en què se sotmeté el territori i els habitants als governs ptolemaic primer (a partir del 305 aC i durant tot el segle III aC) i selèucida després (a partir del 198 aC). En aquest context de domini estranger cal situar-hi la guerra iniciada pels macabeus contra els selèucides, que no només (ni tan sols principalment) no és una guerra vers l'invasor estranger, sinó que és més aviat una violenta reacció vers una realitat que cedeix terreny davant d'una altra, això és, vers el procés d'aculturació hel·lenística dels jueus i, en el fons, el mode de vida *grec*.²⁸⁷ I, d'ençà que Pompeu s'enfrontà amb els asmoneus l'any 63 aC i assetjà Jerusalem, la integració de l'estat jueu al sistema provincial romà fou progressiva, fins al punt que Herodes, dit el Gran (40-4 aC), com a governant ἡμιουδαῖος,²⁸⁸ fou qui portà l'hel·lenització al seu moment més àlgid. I, no ho oblidéssim pas, és precisament en aquest context que nasqué Jesús. A partir de llavors tot succeí amb relativa rapidesa: la ineficàcia dels successors d'Herodes conduí Roma a recórrer a l'administració directa del territori, amb tropes presents de forma intermitent a Jerusalem, fet que provocà múltiples tensions perquè era entès com una provocació directa. Aquí podem situar-hi la gènesi d'una sèrie de moviments de protesta social que culminen amb la coneguda revolta jueva dels anys 66-74. És en la destrucció del Temple per part de les legions de Titus en el setge de Jerusalem de l'any 70 que el judaisme perd, ja definitivament, la principal referència identitària, i això en el mateix moment en què comença a estendre's la primera xarxa d'esglésies cristianes en la Diàspora.²⁸⁹

En qualsevol cas, el grec restà com a llengua administrativa i de cultura, i totes les elits (àdhuc els notables jueus) continuaren vivint *à la grecque* i reproduint els estils de vida de les

²⁸⁷ Que molts jueus, dits *hel·lenistes*, van adoptar, i que generava profundes divisions (i no només culturals) en el si de la societat jueva.

²⁸⁸ 'semijueu'. Així en parlà Flavi Josep en *Ant.* XIV,403. Això és pel fet que la seva ascendència no era jueva, sinó que Herodes (73 aC-4 aC) era fill d'Antípater i de Cipro, idumeu i nabatea respectivament, i el seu judaisme provenia dels seus avis, nobles idumeus convertits en època d'Alexandre Janneu, d'alguna manera un jueu descafeïnat. Al respecte, cf. Peter RICHARDSON, «Herod», en *EDB*, p. 579-584; Joseph SIEVERS, «Herodes el Grande», en *DEETB*, p. 749-750.

²⁸⁹ En si, la Diàspora ja representa una realitat diferent en el judaisme de l'època del segon Temple. De fet, a l'època hel·lenística les comunitats jueves més nombroses i culturalment actives no es trobaven a Terra Santa, sinó precisament a la zona de la conca del Nil. Potser això és perquè són les que les vicissituds històriques (i climatològiques!) ens han conservat millor en els testimonis materials.

polis.²⁹⁰ Però aquest és un model francament obert, és a dir, uns estats amb un nivell de tolerància cultural i religiosa molt elevat, que podria fer pensar en una integració de les diferents cultures que els formen que tingués garanties de convivència pacífica. Ara bé, la pedra d'ensopec del judaisme (de fet de tot monoteisme) fou el culte al sobirà: aquí, el sociològicament ric i plural judaisme s'enrocà i estigué a punt de desaparèixer.

Aquesta passada a vista d'au pel llibre de Baslez ens serveix per a situar les línies generals del contingut de l'obra. No ens entretindrem amb detalls que, per molt interessants que puguin ser, el lector podrà trobar amb més precisió en el llibre. Allò que veritablement ens interessa és intentar desgranar com treballa aquesta autora, com estudia el passat i quins resultats en treu mitjançant uns mètodes que, en el fons, no són ni molt nous ni molt cridaners, però que resulten ser efectius.²⁹¹ Fins i tot, potser, algun lector se sorprendrà per la inclusió d'aquesta autora en un estudi sobre historiografia bíblica del Nou Testament centrat en Jesús de Natzaret, perquè resulta que Baslez no apareix en cap dels grans manuals²⁹² dels estudiosos actuals sobre Jesús.²⁹³ Un oblit el pot tenir tothom, però entenem que en un àmbit on la producció acadèmica és quantitativament tan excepcional com aquest, i, per tant, el nombre d'estudiosos i investigadors que s'hi dediquen és molt elevat, que ningú no hagi caigut en el compte de l'extraordinària obra de Baslez és, ras i curt, un *lapsus* molt greu. Però tornem a Baslez.

El que fa la professora francesa no és teologia, sinó història. I a diferència de la *història sagrada* que solia fer-se ja fa molts anys, es tracta d'un tipus d'història que no evita cap confrontació amb la documentació externa ni s'ancora gelosament en les paraules *qua*

²⁹⁰ De fet les polis són les veritables portadores i difusores de l'hel·lenització al Pròxim Orient i arreu. Ho emfasitza l'esplèndid opuscle de G. A. Gamer citat més amunt; cf. *supra*, n. 284.

²⁹¹ Parlem d'*efectivitat* en el benentès que es tracta d'obtenir uns resultats històricament plausibles atenent al material que s'estudia i al que es coneix prèviament del context immediat i del tema específic.

²⁹² De fet, ni dels grans ni dels *petits*. No és gens estrany de pensar, atenent al fet que *Bible et histoire* no és citat ni tan sols com a referència secundària en cap bibliografia especialitzada sobre Jesús que hàgim pogut consultar (i han estat moltes), que Baslez, simplement, està fora del món acadèmic bíblic, és, per a dir-ho així, una *outsider*. Sembla, per tant, que existeixen certes xarxes acadèmiques de les quals, si un no en forma part, no se'l té en consideració o, si més no, no pot accedir amb facilitat als canals de transmissió acadèmics habituals (de l'àmbit que sigui); altrament, és incompreensible aital oblit, més encara perquè és impensable que la causa sigui la manca de coneixement de l'obra de Baslez.

²⁹³ A alguns dels quals ja hem fet referència més amunt. Cf. *supra* n. 33.

paraules divinament inspirades. En aquest punt és molt franca i ens revela d'on poua les arrels de la seva epistemologia, *i.e.*, en la convicció teològicament fonamentada que la Bíblia és fruit de la inspiració transcrita per l'home per a la seva contemporaneïtat. Fent això se situa en el *mainstream* del pensament teològic cristià quant a l'origen i transmissió de l'Escriptura.²⁹⁴ De manera específica, Baslez destaca l'interès dels estudis exegètics en el *Sitz im Leben* dels textos, en l'entorn en què foren compostos. Com a historiadora que no prové del món eclesiàstic és ben normal aquest interès, ja que es tracta d'un punt de contacte privilegiat entre dos mons acadèmics sovint massa allunyats. Resulta que tot historiador busca la manera de presentar els homes del passat que estudia i fer-ho per sobre dels esdeveniments que aquests protagonitzaren. Però, com fer-ho? Des d'un punt de vista bíblic el problema és com analitzar les fonts a fi de poder-ne extreure material que no sigui *només* teològic. L'arqueologia, els documents contextuals i els historiadors de l'antiguitat ens donen moltes pistes al respecte, ara bé, Baslez formula una qüestió crucial: *Pourquoi donc ne pas rechercher les hommes tels qu'ils sont dans le livre?* Per raó de la gran quantitat de dades que ens transmet la Bíblia, principalment material literari, hom pot trobar sèries de noms i situacions que poden reemplaçar-se amb una perspectiva antropològica. Això no vol dir que ja no calgui continuar utilitzant els mètodes tradicionals (auxiliars) de la història, com l'arqueologia, sinó que cal donar una embranzida a alguns mètodes de les ciències socials que darrerament s'han mostrat molt útils a l'hora de donar raó de certs problemes bíblics que tradicionalment s'havien resistit als mètodes de la crítica. La tendència en què voluntàriament s'insereix Baslez és la que vol restituir els fets, que si bé són febles, han de permetre filtrar el relat bíblic per a trobar-hi els *bruta facta* despulats d'interpretacions de la *història sagrada*. Aquí és on l'historiador ha de retrobar el sentit literal (ella parla de *sens premier*) dels mots per a poder reconstruir-los i oferir la seva interpretació. És lícit, això? Tot dependrà de la perspectiva amb què hom s'atansi a aitals afirmacions. La veritat és que Baslez no busca pas els *bruta facta* en el sentit que ho podien fer Jeremias o que ho fan alguns membres del *Jesus*

²⁹⁴ Podem establir amb gran facilitat un vincle entre allò que pressuposa Baslez i el que està contingut en els grans documents eclesials quant a l'estudi de la Sagrada Escriptura. Vegeu especialment *Dei Verbum* (1965), *La interpretació de la Bíblia en l'Església* (1993) i l'exhortació apostòlica *Verbum Domini* (2010). Al respecte, cf. J. MALÉ, *Com cal llegir la Bíblia en l'Església catòlica*, § 1.

Seminar, sinó que pretén d'accedir al que ella anomena *fait de croyance*, esdeveniments que se situen entre una realitat immediata i una visió teològica d'aquesta que és fruit d'una cultura específica.²⁹⁵ En aquesta tessitura, per a trobar els *hombres de la Biblia* l'únic que cal és formular les preguntes adequades.²⁹⁶

En aquest periple no hem de perdre de vista que ens trobem cercant uns personatges que formen part d'un poble minúscul, que els primers cristians només foren uns grups disseminats de marginats socials i que, per això mateix, la seva visibilitat en el context de l'Imperi romà és més que fugissera. Dit amb altres paraules, és com buscar una agulla en un paller. Hi ha una veritable discrepància d'escala d'observació, ja que l'escala bíblica no és pas la mateixa que l'escala històrica habitual; cal enfocar la lent per a poder-hi veure quelcom amb una definició suficientment apreciable. Per tant, i seguint amb el tema de les bones preguntes, per a formular-les cal disposar de les eines adequades i enfocar bé els nostres objectius; si no ho fem, correm el risc de no veure-hi res (per acció [imprudent] o omissió).

En darrer terme, i també com a advertiment metodològic, Baslez torna a donar una lliçó de sensatesa i rigor tot apartant-se de posicions extremistes i afirmant que «l'homme religieux se situe entre la religion et l'État, un État qui, à l'époque, est aussi une culture».²⁹⁷ I ens permetem la llicència d'afegir-hi: *et aussi une religion*.²⁹⁸

²⁹⁵ Baslez posa l'exemple del naixement de Jesús. Aquest no pot haver nascut quan Octavi Cèsar August manà de fer el cens (Lc 2,1-2) i sota el regnat d'Herodes (Mt 2,1), perquè es tracta de dos moments diferents. Però això no indica que els evangelistes ens enganyin, sinó que fan servir un esdeveniment més o menys important que ha deixat petjada entre els seus contemporanis per a mostrar-ne el significat teològic. Així les coses, la menció del cens no ens dona pas la data de naixement de Jesús, una mena de carnet d'identitat, sinó que ens permet de copsar com els historiadors antics fan ús del temps: «celui-ci procédait volontiers par synchronismes, pour donner à l'événement sa plus grande signification, sans rechercher d'abord la précision chronologique»; al respecte, cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 13. Vegeu també M.-F. BASLEZ, *Cómo se escribe la historia en la época del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2009 p. 51.

²⁹⁶ Aquesta és una afirmació que convindria recordar sovint, perquè allò que hauria de caracteritzar una bona recerca no són tant uns resultats fructífers com la interrogació adequada. És a dir, la formulació de les preguntes correctes precedeix i determina no només els resultats, sinó que és la marca de qualitat d'aquests, allò que en garanteix la plausibilitat.

²⁹⁷ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 14.

²⁹⁸ En la frase original de Baslez, nogensmenys, ja hi resta implícit el nostre afegit. La qüestió de fons és que no podem entendre l'època que estudiem si no tenim ben clar que aleshores no existia una frontera gens clara entre allò públic i allò privat, entre una esfera religiosa i una esfera política. Religió—cultura—política són realitats paral·leles, quan no idèntiques, en l'Imperi romà. Pretendre desvincular-les no és apropiat perquè difícilment es pot determinar què pertany a un àmbit i què no hi pertany. Continuem amb un exemple anterior: *l'emperador és un personatge que pertany al terreny de la política o al de la religió?* Hom pot adonar-se que el problema no rau sinó en la formulació tendenciosa de la pregunta, i que una possible resposta és que aitals terrenys són regats per

Després de fer un repàs interessantíssim per les comunitats egípcies que van tenir a bé de traduir l'Esclatúra hebrea al grec hel·lenístic (p. 15-42), *Bible et histoire* se centra en la història convulsa que narren els llibres dels Macabeus. Aquests, segons Baslez, suposen l'expressió d'una cultura minoritària que malda per sobreviure, que pretén sobreposar-se al procés d'aculturació (fins i tot de *déculturation*) i colonització. Però, a ulls de l'autora, es tracta d'un procés polític i cultural, és a dir, que l'oposició jueva no adopta verament la causa religiosa fins a un moment més tardà en el conflicte. Però allò realment important és que la insurrecció macabea féu entrar en la història hel·lenística a un poble marginal, que si bé acabà aculturat en l'hel·lenisme, fins i tot de forma accelerada (exceptuant aquelles minories que fugiren de les ciutats i s'aïllaren del Temple), prengué consciència d'haver estat perseguit i, alhora, això nodrí les forces identitàries del propi judaisme.

L'obra prossegueix amb una anàlisi dels corrents apocalíptics i de Qumran (p. 79-151), per centrar-se en el context de Jesús de Natzaret (p. 153-218), i finir amb un estudi força detallat de les relacions que les comunitats cristianes esparses pel Mediterrani van tenir tant entre si mateixes com amb el poder instituit amb què havien de conviure, així com el procés mateix de difusió del missatge de Jesús en el món grec (una mena d'aculturació inversa a la protagonitzada per l'hel·lenisme en època macabea: vet aquí la paradoxa!) (p. 219-398).

Allò que ens interessa especialment és la part dedicada a Jesús (§§ 5-6). Vegem, doncs, alguns dels comentaris que fa Baslez en aquests capítols a propòsit de l'estudi històric de la figura de Jesús i el seu context.

La professora Baslez parteix del context de la Galilea del canvi d'era, del גליל הַגּוֹיִם (*galil ha-goyim*; cf. Is 8,23) 'districte (o regió) dels no jueus', terra de pas amb una gran diversitat ètnica i, a efectes de memòria col·lectiva, una terra de recent colonització ajuntada al reialme asmoneu en un moment tan tardà com l'any 104 aC. Hi destaca Tiberíades, la ciutat que representa un eix del judaisme hel·lenístic (així com Jerusalem representa l'eix del judaisme sacerdotal i legalista). En opinió de Baslez, «l'insistance sur l'enracinement galiléen permet d'affirmer d'emblée la perspective universaliste d'une religion dont le fondateur n'étati

un mateix doll d'aigua i que, per tant, comparteixen quelcom més que uns límits fronterers.

presque jamais sorti de Palestine». ²⁹⁹ Intentant de repassar la vida de Jesús, la historiadora francesa s'apropa al lloc de naixement, això és, Natzaret. Atansant-se a l'obra dels evangelistes s'adona que hi ha una dicotomia evident entre l'ús que fan Mc (Mc 1,24: Ἰησοῦ Ναζαρηνέ), per una banda, i Jn i Mt (Jn 18,5: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον; Mt 2,23: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται 'Serà anomenat Natzarè'), ³⁰⁰ per l'altra. La posició que adopta Lc-Ac és sintètica, passant de la forma joànica i mateana a la marcana i viceversa, és a dir, de la referència religiosa a la geogràfica i a l'inrevés. De totes maneres, en el llibre dels Fets irromp amb força l'home de Natzaret. ³⁰¹ Així les coses, Baslez conclou que aital dicotomia reflecteix una de les febleses de la tradició oral, *i.e.*, a mesura que la figura de Jesús és contada i elaborada lluny del context original i en una esfera lingüística distinta, el seu nom va perdent el significat precís i la raó de ser. Per tant, «les rédacteurs et les commentateurs ont donc tenu à les justifier et à les enrichir en mêlant références géographiques et images symboliques». ³⁰² Però la lectura de Baslez va un xic més enllà i és capaç d'intuir el perquè dels relats del naixement i la infància en els evangelis. L'evocació de la família de Jesús es duu a terme per a exaltar les relacions filials i fraternals que, idealment, haurien d'establir-se entre els creients cristians. D'aquesta manera, els evangelis «ont clairement voulu établir une distance entre Jésus et ses parents proches dès son enfance [...], afin d'ouvrir la religion nouvelle à l'horizon de monde, sans en enfermer la transmission à l'intérieur d'un groupe familial qui aurait eu ainsi l'exclusivité de l'interprétation». ³⁰³

La predicació de Jesús té lloc a les immediateses del llac de Galilea, àdhuc amb una

²⁹⁹ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 157.

³⁰⁰ Ens trobem davant d'una frase que empra un futur en forma passiva del verb καλέω 'cridar, anomenar'. Atès el valor passiu futur del verb, hem variat la traducció respecte la BCI, que tradueix 'Li diran Natzarè'.

³⁰¹ També en l'obra lucana és ben destacable el fet de situar el naixement de Jesús l'any d'un cens, perquè el refús dels impostos i dels recomptes romans en si mateix marcà els evangelistes i tota una generació. Trobem un cas anàleg de persistència d'aquests censos en la memòria col·lectiva en la narració que fa Flavi Josep en *Bell. VII,253*: «προειστίκει δὲ τῶν κατελιφῶτων αὐτὸ σικαρίων δυνατὸς ἀνὴρ Ἐλεάζαρος, ἀπόγονος Ἰούδα τοῦ πείσαντος Ἰουδαίους οὐκ ὀλίγους, ὡς πρότερον δεδηλώκαμεν, μὴ ποιεῖσθαι τὰς ἀπογραφάς, ὅτε Κυρίνιος τιμητὴς εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐπέμφθη» (Hi havia Eleàzar, un home poderós i comandant d'aquests sicaris, que se n'havia apoderat [*scil.* de Masada]. Era un descendent d'aquell Judes que havia persuadit a una gran massa de jueus, com abans hem relatat, per tal de no sotmetre's a la tributació quan Quirí fou enviat a Judea per a realitzar un cens). Una discussió un poc més tècnica a propòsit de l'origen de Jesús es pot trobar en A. PUIG, «El naixement de Jesús», *RCatT* 30:2 (2005) 289-329, esp. p. 289-296.

³⁰² Vegeu M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 159.

³⁰³ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 162.

possible base d'acció a la vila de Cafarnaüm. El llac esdevé un camí de llibertat que permet eixir de la Galilea d'Herodes i penetrar tant a la Decàpolis com a la tetrarquia de Filip. I, en el fons, aquests són els territoris on Jesús esmerçarà un temps de predicació més gran, atès que no es prodigarà (a diferència de Joan Baptista) en el seu ministeri galileu, tot mostrant una voluntat més o menys implícita d'allunyar-se del poder local.³⁰⁴ Fos com fos, però, Baslez té molt clar que les característiques idiosincràtiques de l'accent galileu (cf. Mt 26,73b) haurien estat evidents al del·là de Galilea. Possiblement deu tenir a veure amb un dialecte arameu molt contaminat pel grec. De la mateixa manera és molt present en els evangelis el particularisme polític galileu, atès que la predicació de Jesús s'emmarca en un context sociopolític molt problemàtic, marcat per revoltes locals que condueixen, directament o indirecta, a la guerra vers Roma de l'any 66.

Prosseguint amb l'anàlisi històrica dels evangelis, Baslez mira d'entendre la composició dels Dotze. Segons ella, constitueixen una triple referència cultural: hebrea, aramea i grega; però considera que els qui duen noms o sobrenoms grecs —Felip, Andreu, Simó, Tomàs— són els missioners per excel·lència. Els pescadors formen un grup ben estructurat i relativament aïllat. Per la seva banda, Mateu és un publicà cultivat, que devia disposar de liquiditat econòmica per avançar les taxes estatals requerides i que —i això és important— devia ser lletrat (devia practicar l'escriptura i la comptabilitat). Això sí, Baslez exclou motivacions polítiques (favorable a Roma!) en la mala consideració que l'ofici de publicà tenia entre els jueus, i només hi atribueix qüestions religioses.

Ocupant-se dels fariseus, adversaris privilegiats de Jesús segons ens narren els evangelis, Baslez adverteix d'un fet bàsic: «Ces discordances font entrevoir la complexité des traditions, relues incontestablement par les rédacteurs des évangiles à la lumière des événements de 70, de la chute du Temple et de la sauvegarde du judaïsme par les pharisiens».³⁰⁵ És per raó d'aquest fet que hom pot trobar diversos anacronismes en les reinterpretacions redaccionals

³⁰⁴ Baslez deixa clar en més d'una ocasió que els esdeveniments fonamentals, àdhuc fundacionals, de la missió de Jesús tenen lloc a l'altra banda del llac, o sigui en territori que no és galileu. Vegeu, p. ex., M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 162-181 *passim*.

³⁰⁵ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 173.

d'episodis de Jesús amb els fariseus.³⁰⁶ Però també es poden trobar errors geogràfics rellevants. En l'episodi de l'exorcisme narrat en Mc 5,1-19 i par., només Mt dona una indicació plausible atès el context. Mentre que Mc i Lc parlen de Gèrasa, Mt ho situa a Gàdara, que es troba a les immediateses del llac de Galilea i no pas en un afluent del riu Jaboc, molt al sud de la Decàpolis.

De tot això que hem anat apuntant fins ara, Baslez conclou que les arrels galilees del primer cristianisme són una veritable realitat històrica, atès que el grup dels Dotze i l'entorn més immediat de Jesús de Natzaret devia estar format per un grup de compatriotes i veïns galileus. Dubta, però, de l'arrelament de la família de Jesús en aital entorn; podria tractar-se d'una família arribada feia poc que tant podria haver-se establert a Natzaret, a Cafarnaüm com a Canà. Sigui com sigui, aquest grup inicial devia estar format per una *classe moyenne* influïda per l'hel·lenisme (si bé no especula sobre la possibilitat que Jesús parlés grec; ans prefereix advertir de la necessitat d'intermediació d'Andreu i Felip; cf. Jn 12,20-22).

Per a Baslez és molt important el fet que en l'origen de les tradicions evangèliques s'hi ha de situar la influència que tingué el model revolucionari violent de Judes el galileu.³⁰⁷ Així doncs, la prèdica de Jesús es devia inserir en una realitat violenta d'una terra de tensions i revoltes.

Una altra qüestió molt important en *Bible et histoire* és que es dona un valor històric molt rellevant a les dades que ens ofereix el Quart Evangeli. Aquest fet és notable, perquè durant molts anys hom ha dubtat seriosament del valor històric d'allò contingut en l'Evangeli segons Joan. En part, Baslez supera aquest fet acceptant que l'EvJn no pretén ser documentari sinó selectiu, amb una clara intencionalitat demostrativa: Jesús és el Fill de Déu. En aquest sentit, el coneixement que ens aporten els evangelis (també Joan!) és el de la història i les circumstàncies d'aquelles primeres comunitats cristianes, on Jesús és un veritable

³⁰⁶ Sobre la relació de Jesús amb els fariseus és molt interessant i original l'anàlisi que en fa Michael L. SATLOW, *How the Bible Became Holy*, New Haven (CT): Yale UP 2014, especialment § 11. Succintament, hi proposa que els contactes entre Jesús i els fariseus són molt propers, tant que Jesús mateix devia adoptar pràctiques i creences particularment característiques de l'entorn farisaic. Per veure l'argumentació que fa servir, vegeu les p. 191-223. Opina semblantment Baslez quan apunta que el Jesús mateix és un jueu d'estricta observança i, almenys en aparença, no sembla pas distingir-se dels fariseus i altres escribes. Vegeu, per exemple, Mt 9,20; 14,35s.

³⁰⁷ Es tracta del revolucionari que marcà la generació anterior a Jesús i que cercà un fonament religiós a la seva insurrecció armada. Flavi Josep parla de les causes que el dugueren a la sublevació en *Ant.* XVIII,25.

fait de société.³⁰⁸ I aquest fet és el que és i té el pes que té, precisament, per les circumstàncies que envolten la seva mort. Jesús marcà la història del seu temps en tant que morí en creu i allí hi succeí quelcom increïble que desafia tota raó i, per això mateix, entra de ple en l'àmbit de la fe. I Baslez es proposa d'accedir a la mort mateixa de Jesús mitjançant el procediment d'*érosion régressive*, i.e., analitzar les dades de tots els contextos possibles (literatura bíblica i grecoromana, història jueva i romana, dret romà i jueu, etc.) per remuntar-se així fins a una realitat tan propera com sigui possible a la que visqué l'Església primitiva i, per què no, Jesús mateix en la seva mort en creu.

És molt interessant l'apreciació que fa Baslez quan explicita quelcom sovint menystingut: els redactors dels evangelis fan teologia, sí, però aquesta s'ancora (i s'emmarca, i parteix de) en la història, en uns *bruta facta* aprehesos per aquelles comunitats que els acabaren fixant per escrit. Hi ha, doncs, uns fets a què cal remuntar tot això; Jesús no és cap invent i allò narrat en els escrits neotestamentaris respon, en darrera instància, a una realitat històrica.³⁰⁹ Tal vegada el lector se sorprengui d'aquesta ingenuïtat, d'aquesta humilitat, potser d'aquesta aparent i paradoxal ostentació de senzillesa metodològica, però mai més lluny de la realitat. Allò que fa Baslez és fixar un punt de partida que és irrenunciable, una mena de basament sòlid d'un edifici que, ara sí, s'erigeix sobre hipòtesis més o menys plausibles. Però no podem perdre de vista (i quants són els qui han caigut en aquest parany!) que estem fent història i que, per tant, ens movem permanentment en terrenys arenosos. És per això que Baslez té la sensatesa i la valentia d'acceptar uns mínims històrics, uns fonaments a partir dels quals començar a fer història amb majúscules.

I estudiant el fet més important de Jesús, que tal volta és la seva mort, Baslez ens descriu la incertesa constant quant a les dates (tant de naixement com de decés), però acceptant el record poderós que subjau en l'EvJn 18,28: estem en el divendres vigília de la Pasqua.³¹⁰ És en

³⁰⁸ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 184.

³⁰⁹ «Ces expériences, vécues individuellement ou en groupe, constituent indéniablement une réalité historique, quelle qu'en ait été la nature, dont l'historien, évidemment, ne saurait préjuger», cf. M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde est devenue chrétien*, p. 21.

³¹⁰ De fet, Baslez posa en dubte el rigor històric de gran part de les dates proporcionades pels sinòptics. Ho justifica afirmant la pretensió clarament teològica d'aquests redactors i, en el fons, el procés de reinterpretació constant a què sotmeten les tradicions que els han arribat. Un exemple paradigmàtic és el del naixement de Jesús i la coincidència amb el cens de Quirí en Lc que ja hem vist més amunt; cf. *supra*, n.229. Segons Baslez,

aquest evangeli que la vida pública de Jesús té lloc en una geografia sacra i en un temps litúrgic perioditzat pels grans pelegrinatges al Temple de Jerusalem que, en el fons, generen un escenari dinàmic d'anades i vingudes entre Jerusalem i Galilea. Darrere d'aquests relats hi ha, doncs, una sensibilitat clarament jueva que té una gran afecció pel Temple (i és plenament conscient del que significà l'any 70).

La importància que Baslez dona a certes dades és tan gran que li permet d'establir quelcom molt notori i que sovint no es té en compte: l'arrelament baptista de Jesús i la concordança amb Joan, dit el Baptista. De fet, el baptisme en el Jordà suposa, segons l'autora, un veritable *réveil religieux* de Jesús. I aquest desvetllament és clau en la història que ens ocupa. Aquest baptisme, és d'iniciació i/o integració (Flavi Josep) o bé de conversió i/o expiació (evangelis)? Fixem-nos com en els evangelis s'interpreta el baptisme de Jesús no només com un desvetllament, sinó en clau de continuïtat vers allò anterior. No hi ha una ruptura sinó una nova manera d'entendre la relació amb Déu. Tal és la continuïtat, doncs, que podem veure que la relació que s'estableix entre Jesús i els propis fariseus (o escribes, fins i tot) és notòria, fins al punt que els evangelistes presenten Jesús com un rabí que empra un mètode tan tradicional com el *mašal*,³¹¹ si bé reformulat.

Quant als miracles, Baslez fa notar que en el món antic són interpretats com a estereotips, i els escrits del Nou Testament s'insereixen a la perfecció en els criteris històrics de l'època,

Lluc dona un valor desmesurat a una operació tan limitada com la d'un cens administratiu que no devia anar més enllà d'una mera estimació de béns (τίμημα) i, per tant, ni tan sols de persones (no implicaria cap desplaçament, doncs!). Lluc, però, tenia uns interessos teològics particulars que el conduïren a fer d'aital estimació puntual de béns un esdeveniment ecumènic amb una càrrega simbòlica i religiosa immensa: el Messies dels nous temps ultrapassa la prohibició legalista d'enumerar les criatures de Déu (cf. 2Sa 24,1-16; 1Cr 21,2), que només pertanyen al Senyor i, per tant, no poden ser comptades amb la finalitat que se n'apropii cap mandatari terrenal. Passa el mateix amb el recurs a les genealogies del pròleg de Mateu i de Lc 3,3-38. Són una manera clàssica de fer història en l'antiguitat: 1) Donen una imatge de lligam entre un temps històric i un temps mític; 2) Tenen una funció social en generar un origen noble; i 3) Permeten dominar el temps reomplint les llacunes genealògiques amb personatges apropiats, si bé irreals. Per tant, tant Mt com Lc surten del marc temporal i se situen en un marc espacial que els dona una llibertat molt gran per emparentar Jesús amb qui vulguin. Al respecte, cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 191-193.

³¹¹ Es tracta d'un mot hebreu polisèmic de difícil traducció que prové del verb מַשַּׁל 'representar, comparar, proclamar versos'. Ve a significar 'proverbi, refrany, màxima, enigma, sentència, comparació, paràbola'. En el judaisme rabínic s'usa per a referir-se a un recurs interpretatiu bíblic en què un passatge és elaborat amb una història que comença fent «Això és com...». Les concomitàncies amb les paràboles de Jesús en el NT són evidents, si bé la paràbola només és una forma de manifestació del *mašal*, una característica d'aquest, però en cap cas reductible. Al respecte, cf. L. L. LYKE, «Mashal», en *EDB*, p. 867.

de tal manera que els redactors evangèlics mantenen una certa distància entre els fets i els signes que representen, aconseguint així un retorn als testimonis oculars (veritable premissa d'autenticitat en el món antic) que romanen a la base de la tradició oral ara escrita. Un altre element que dóna credibilitat a les narracions de miracles és el caràcter local d'aquestes, que els situen en tot moment en diferents indrets de Galilea. En tot això no hi ha, però, cap ús malintencionat d'un auditori crèdul. Repetim-ho: se situen en el bell mig dels criteris d'autenticitat fixats en el món antic; tant és així que donen totes les garanties necessàries perquè allò narrat sigui tingut en consideració com a fet que va succeir en temps de Jesús. Només cal considerar la recepció contemporània d'aquests escrits per adonar-nos del valor que tothom els donava: no es discuteix en cap moment la capacitat que Jesús tenia d'obrar miracles; allò que genera tensions és, al capdavant, la naturalesa d'aquests poders.³¹² I aquí ens situem, segons el parer de Baslez, en el cor mateix de la sensibilitat de l'època de Jesús, fet que ens pot revelar quelcom més sobre la història de la mentalitat d'aquelles persones. Ens dóna, per a dir-ho així, un accés complementari al *milieu*, jueu i grec ensems, en què Jesús i els seus deixebles visqueren.

Profundament lligat al tema dels miracles ens trobem amb els exorcismes i les guaricions, la *médecine sacrée*,³¹³ i l'autora reafirma allò que ja ha anat apareixent més o menys implícitament al llarg de les pàgines: «Les Anciens n'établissaient pas de frontières nettes entre maladie et possession. [...] On passait donc sans cesse de la thérapeutique à la magie ou à l'exorcisme»,³¹⁴ de tal manera que hom no pot deslligar gratuïtament el coneixement de la realitat física (les malalties, el cos humà, etc.) amb la realitat divina, amb allò que és totalment altre i que resta velat a les persones. Novament, doncs, un advertiment feiaent quant als límits borrosos entre pensament científic, si es vol *avant la lettre*, i pensament religiós en el món antic. La qüestió és que el recurs a aquest tipus de perícopes (que presenten

³¹² «Le relativisme n'est pas une valeur antique», afirma Baslez emfàticament. Això ens situa en un escenari psicològic diametralment oposat als temps hipermoderns que solen jutjar les experiències fixades per escrit del passat (sovint com a mitologia) com a procedents d'un món precientífic i, per tant, rebutjables quant a coneixement. Per a la citació, vegeu M.-F. BASLEZ, *Chrétiens persécuteurs*, Paris: Albin Michel 2014, p. 9.

³¹³ Sobre el tema de medicina i miracles en el món antic, remetem a l'obra clàssica de Howard C. KEE, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge: CUP 1986, en especial el § 3.

³¹⁴ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 205-206.

una característica que cal considerar ben certa en la praxi de Jesús) s'insereix en l'esquema més o menys estereotipat en la literatura antiga de les aretologies:³¹⁵ presentació d'una situació determinada – provocació per part d'uns adversaris – pregària – revelació de poders sobrenaturals – miracle – ensurt dels espectadors³¹⁶ – lloança a Déu (vegeu, per exemple, la guarició del paralític en Mt 9,2-8). Però els evangelis funcionen des d'una altra perspectiva que la que guia les aretologies antigues, i és que a diferència d'aquestes (on l'acte de fe incondicional se segueix gairebé sil·logísticament després del miracle)³¹⁷ la fe sol precedir el miracle, és més, n'és condició de possibilitat. Una altra diferència és que els evangelis no són obres propagandístiques (com ho són totes les aretologies antigues), ja que Jesús sol demanar discreció, fins i tot el silenci, després d'obrar poderosament i amb autoritat.

Pel que fa al judici de Jesús, Baslez n'afronta l'estudi mitjançant un mètode gairebé fotogràfic, és a dir, llegir els negatius de les imatges de què no disposem. Això ho fa a partir dels discursos de defensa, i és que atès que no tenim cap element restituïble mitjançant els textos, aquesta aproximació històrica és l'única que pot sostenir-se si es vol ser rigorós.

En aquesta tessitura, Baslez adverteix una fusió d'elements tradicionals locals amb una reescriptura de l'esdeveniment en un context fortament romanitzat.³¹⁸ Troba les pistes per a la seva argumentació en l'episodi en què Pilat es renta les mans,³¹⁹ el vi barrejat amb mirra, la

³¹⁵ Una aretologia no és un gènere literari específic, sinó que designa la funció de l'aretòleg, això és, aquell qui proclama un relat de les manifestacions del poder diví. Suetoni en fa una caricatura burlesca en *Aug.* 74: «nam et ad communionem sermonis tacentis uel summissim fabulantis prouocabat, et aut acromata et histriones aut etiam triuiales ex circo ludios interponebat ac frequentius aretalogos» 'En efecte, quan els invitats callaven o parlaven amb veu baixa, feia [*scil.* l'emperador August] que durant el sopar intervinguessin artistes per a oferir una audició, histrions o fins i tot vulgars pantomims circenses i, més freqüentment, els aretòlegs'. Ara bé, a diferència de les aretologies clàssiques (la *Vita Apollonii* de Filòstrat n'és paradigmàtica), els evangelis presenten especificitats molt significatives, i tal vegada la més important sigui la que trobem en Jn 11,1-44, la resurrecció de Llàtzer: és l'únic relat de tota l'Antiguitat en què un mort que ha romàs en el sepulcre durant més de tres dies (per tant en estat de putrefacció) s'aixeca i retorna a la vida.

³¹⁶ D'allò que aquí anomenem ensurt és, pròpiament, el temor que genera aquest tipus d'acció meravellosa i inexplicable. Es manifesta molt habitualment en la literatura antiga. Es tracta del θάμβος, de la reacció dels presents a la sinagoga de Cafarnaüm en Mc 1,21-28 quan Jesús guarí un home posseït per un esperit maligne. Aquest tipus de temor és normal quant hom presència una teofania, quan els poders de Déu es manifesten en la història humana. Rudolf Otto ha tractat aquest tema a bastament des de la fenomenologia i la història de les religions en la seva obra clàssica *Das Heilige* de 1963; al respecte, cf. *supra*, n.79. Sobre els significats del verb θαμβέω vegeu W. GRIMM, «θαμβέω», en *EDNT* (vol. II), p. 128-129.

³¹⁷ Una excepció la trobem en Lc 5,5-9, on Lluc segueix l'esquema de les aretologies antigues al peu de la lletra.

³¹⁸ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 209-210.

³¹⁹ Es tracta d'un ritual jueu que trobem testimoniats en Dt 21,6-9, i que té ressonàncies en Sl 26,6; 73,13. Ultra això, forma part de certa tradició del Pròxim Orient antic, ja que ha estat transmès en les Lleis d'Hammurabi.

invocació a Déu per part de Jesús en Mc 15,34 o el somni de l'esposa de Pilat en Mt 27,19.³²⁰ De fet, els evangelistes reinterpreten completament la personalitat de Pilat, presentant-lo molt tolerant i ponderat en les seves decisions.³²¹ Baslez ens el descriu com «un militaire, un “préfet” (et non un “procurateur” administratif), un partisan de l'ordre public et d'une politique d'assimilation».³²² Així mateix posa en qüestió l'amnistia pasqual de què ens parlen Mt 27,15 i par., tot afirmant que pot tractar-se d'una relectura que actualitza simbòlicament l'episodi de l'amnistia del rei Jeconies per part d'Evil-Merodac, rei de Babilònia, l'any 560 aC. El llenguatge pretesament ambigu dels evangelis (no afirmen que Pilat executés Jesús, sinó que el lliurà als jueus) acaba per ocultar la realitat que s'esdevingué a Jesús amb el suplici de la creu, patiment i agonia terribles que, a més, eren considerats profundament ignominiosos en el món antic.

Però cal fer una distinció, i és que els evangelis sinòptics atribueixen la responsabilitat de la mort de Jesús al Sanedrí, mentre que l'EvJn l'atribueix particularment a Annàs i Caifàs (cf. Jn 18,12-14). Aquí trobem un problema de competències jurídiques: el Sanedrí havia perdut el dret d'aplicar la pena de mort (Jn 18,31),³²³ de tal manera que calia recórrer a l'autoritat directa dels romans, i això fa que el desenvolupament dels fets tal com ens el narren els

³²⁰ El vi barrejat amb mirra és un narcòtic que s'emprava per a alterar la consciència dels condemnats a fi que no patissin tant. Per la seva banda, el somni de la dona de Pilat és un recurs literari que apareix en altres llocs com a *topos* d'un presagi de mort.

³²¹ Tant és així que la literatura cristiana primitiva l'acabarà *convertint* al cristianisme. Així Justí, 1*Apol.* 35,9; Tertul·lià, *Apol.* 1,21,24; Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.*, II,2,1-3; o l'apòcrif neotestamentari de les Actes de Pilat. Sobre la figura de Pilat, convé recordar que es tracta del cinquè prefecte de la província romana de Judea (ca. 26-36), si bé desconeixem completament quina devia de ser la seva personalitat. En coneixem el càrrec, *praefectus* (ἐπαρχος), mercès al descobriment (que ben bé recorda les aventures d'Indiana Jones!), l'any 1961, d'una inscripció epigràfica en el revers d'una pedra que acabà servint com a seient de l'amfiteatre de Cesarea Marítima. La imatge verament perversa, corrupta, capritxosa i cruel prové de la lectura que en féu Filó d'Alexandria, ja que el propi Flavi Josep (però també Tàcit, Dió Cassi o Suetoni) no ens el presenta desmesuradament malvat (ni molt menys...). Al respecte, cf. A. STIMPFLE, «Pilato», en *DEETB*, p. 1268-1270.

³²² Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 210.

³²³ Sobre el concepte de συνέδριον 'Sanedrí' tenim ben poques informacions fiables. El mot inclou els aspectes semàntics de 'reunió, assemblea, tribunal o consell', i segons les notícies tradicionals (Flavi Josep, el Nou Testament i la literatura rabínica) es tractava de la corporació suprema legislativa i judicial del judaisme palestinenc d'època hel·lenística i romana (que no va desaparèixer fins a l'any 425 amb la fi del patriarcat jueu). Ara bé, hom vacil·la molt a l'hora de parlar amb propietat de les institucions jurídiques del passat, també les jueves, entre altres coses perquè la terminologia és imprecisa i altament mutable. Podem acceptar, emperò, que devia tractar-se d'un consell amb atribucions legislatives i judicials que actuava dins el marc polític-jurídic de l'Imperi romà i, evidentment, amb el beneplàcit d'aquest darrer. Al respecte, cf. Anthony J. SALDARINI, «Sanhedrin», en *EDB*, p. 1166-1167; M. JACOBS, «Sanedrín», en *DEETB*, p. 1447-1448.

sinòptics sigui inconcebible, perquè Pilat era l'únic que podia condemnar Jesús a mort.

A més, la condemna de Jesús per motius religiosos també penja d'un fil. Resulta que la Llei jueva condemnava a la lapidació (o a la flagel·lació si eren menors) els crims de màgia, blasfèmia o apostasia, però mai a la crucifixió.³²⁴ Podem acceptar com a ben plausible, doncs, el procés vers Esteve testimoniats en Ac 6,10-13,57b-58a: acusació de blasfèmia i lapidació. Així les coses, Baslez afirma que «les traditions des synoptiques sur la part des autorités juives dans la mort de Jésus se révèlent irréalistes, bien que les rédacteurs se soient efforcés de recomposer un acte d'accusation valide en droit hébraïque».³²⁵ La conclusió a què ens aboca tot això és que Jesús hauria d'haver estat condemnat a una lapidació immediata a causa del delictes de blasfèmia.

Però resulta que no fou així, sinó que la pena que se li imposà fou la creu. Aleshores no hi ha dubte que fou jutjat per l'autoritat romana i condemnat per aquesta, per Pilat, i per tant ho hagué de ser per raons polítiques i no pas religioses. La crucifixió, d'ençà d'època persa, estava reservada als agitadors polítics, als traïdors o als revoltats. D'aquí el caràcter espectacular, quasi-teatral, dels suplicis vinculats a la creu. Es tractava d'una mort lenta, patètica i agonística que els evangelistes es van esmerçar a abreujar tant com fos possible. Per tant, convé concloure que les autoritats romanes van condemnar un pretendent a la reialesa,³²⁶ un messies.³²⁷ Aquest tipus d'acusació era molt seriosa, perquè suposava

³²⁴ El cas de la condemna de Jaume, el germà del Senyor, l'any 62 és paradigmàtica: aquest fou lapidat, i ho fou condemnat pel Sanedri i el gran sacerdot en un moment excepcional en què hi havia un buit de poder en l'autoritat romana local. De fet, el procediment jurídic fou revocat d'immediat (vegeu Flavi Josep, *Ant.* XX,9,1).

³²⁵ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 212.

³²⁶ Aquest argument troba la seva confirmació en l'escena de mofa de Jesús dins el pretori (Mt 27,27-31; Mc 15,16-20; Jn 19,2-5; Lc 22,63-64 (més imprecís). És coronat d'espines, cobert amb una capa de color escarlata, amb una canya per ceptre. Trobem un episodi similar en Filó d'Alexandria, *Flacc.* 36-39.

³²⁷ Així ho recullen, de fet, els evangelis quan parlen de la inscripció al capdamunt de la creu de Jesús. Segons Mt 27,37b: «οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων» 'Aquest és Jesús, el rei dels jueus', Jesús fou crucificat per subversió ('rei dels jueus'); Mc 15,26 és més sintètic: «ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων» 'El rei dels jueus'; Lc 23,38b: «ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος» 'Aquest [és] el rei dels jueus'; i Jn 19,19b fa així: «Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων» 'Jesús el Natzarè, el rei dels jueus', atribuint-li el títol, segons Baslez, de cap d'una secta galilea. Aquí convé matisar l'afirmació de Baslez, ja que l'ús joànic del mot Ναζωραῖος ha estat identificat com una variant morfològica, amb correspondència sintàctica i semàntica, de Ναζαρηνός. Per tant, i seguint l'opinió majoritària, l'ús en Jn 19,19 pot explicar-se «in terms of John's efforts to attribute to the title the character of an official document». Vegeu, al respecte, H. KUHLI, «Ναζωραῖος», en *EDNT* (vol. II), p. 454-456.

l'exteriorització entre grups més o menys desfavorits d'uns anhels d'alliberació de l'Imperi romà que eren potencialment molt perillosos.³²⁸ Ara bé, a partir de quins motius concrets s'esdevingué la condemna?, és a dir, *per què* fou condemnat a mort?

La resposta que troba Baslez és la càrrega apocalíptica del missatge de Jesús, en el benentès que l'apocalíptica és, per naturalesa, política. Des d'aquesta perspectiva «Jésus aurait été condamné sur son message, non sur son action: telle est la tradition de Marc, qui évacue totalement le politique».³²⁹ Per tant, els evangelis són una mena d'assaig de resposta als càrrecs implícits vers Jesús, de tal manera que l'EvJn permet eliminar el problema de la clandestinitat de les paraules de Jesús: sempre parlà en públic i amb absoluta *παρρησία* (Jn 18,20).³³⁰ De fet, la primacia que Baslez dóna a l'EvJn queda palesa en afirmacions com aquesta: «Le récit des événements menant à la Passion est beaucoup mieux structuré et beaucoup plus cohérent dans l'Évangile de Jean que dans les synoptiques».³³¹ Però no és gratuïta, sinó que es recolza sobre dos elements clau (n'anomena *faits bruts*):

1. La Cena tingué lloc de nit (cf. 1Co 11,23; Mc 14,17; Mt 26,20), i els àpats nocturns, si bé habituals entre els jueus, eren vistos amb suspicàcia per grecs i romans (exceptuant el sopar de la Pasqua). Però l'EvJn situa la Cena la vigília de la Pasqua (Jn 18,28), de tal manera que aquest tipus de sopar hauria pogut aixecar sospites de conjures entre les autoritats.
2. La muntanya de les Oliveres (cf. Lc 21,37; 22,39; Jn 18,2) apareix en la història jueva del segle I dC com un indret de refugi per a conjurats,³³² de tal manera que fóra molt

³²⁸ No cal dir que aquest tipus de manifestacions havien d'acabar com van acabar. Fixem-nos com Ac 5,36-37 ja recull aquestes polèmiques, vives encara en el territori després de l'ensulsiada del 70, i fa una admonició als oients a fi que evitin d'enrolar-se en les files d'aquests sediciosos.

³²⁹ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 216.

³³⁰ 'Llibertat d'expressió, llibertat d'esperit, confiança, franquesa, sinceritat, valentia'. Es tracta d'un mot preponderant en el lèxic joànic (31x en el Nou Testament, de les quals 13x en l'EvJn), que el Quart Evangeli posa en boca de Jesús per manifestar que la prèdica d'aquest es produí públicament (cf. Jn 7,26; 11,14.54; 18,20), però no pas en el sentit de cridar l'atenció, sinó en el sentit de fer les coses de manera simple i quotidiana, sense grans estridències. Aquesta qualitat serà mimetitzada pels deixebles de Jesús i els apòstols, tal com ens narren els Fets. Al respecte, vegeu H.-Chr. HAHN, «παρρησία», en *DTNT* (vol. I), p. 295-297.

³³¹ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 217.

³³² Així ho testimonia Flavi Josep en *Bell.* II,13,5: «παραγενόμενος γὰρ εἰς τὴν χώραν ἀνθρωπος γόης καὶ προφήτου πίστιν ἐπιθεὶς ἑαυτοῦ περὶ τρισμυρίους μὲν ἀθροίζει τῶν ἠπατημένων, περιαγαγῶν δὲ αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐρημίας εἰς τὸ ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος ἐκείθεν οἶός τε ἦν εἰς Ἱεροσόλυμα παρελθεῖν βιάζεσθαι καὶ κρατήσας τῆς τε Ῥωμαϊκῆς φρουρᾶς καὶ τοῦ δήμου τυραννεῖν χρώμενος τοῖς συνεισπεσοῦσιν

senzill assimilar Jesús i el seu grup de deixebles a un d'aquests grups sectaris que maldaven per enderrocar el poder romà a la zona.

Després d'aquest repàs a certs aspectes que Baslez analitza seguint el seu mètode històric, podem comprovar com l'estudi dels evangelis des d'una aital perspectiva ens proporciona alguns resultats inesperats o, si més no, força heterodoxos dins el terreny de l'exegesi més tradicional. El material paulí, a diferència de l'evangèlic, no proporciona cap dada sobre esdeveniments de la vida de Jesús que puguin ajudar a una reconstitució d'aquesta; aquest no és l'interès de Pau. Els evangelis canònics, per la seva banda, no poden inscriure's dins la *grande histoire*, dins la historiografia grecoromana de l'època (el cas lucà és, tal vegada, singular), atès que essencialment tracten d'esdeveniments locals i localitzats que pretenen mostrar una continuïtat entre el passat real i la història que narren.³³³

Baslez, com acabem d'esmentar, conclou donant per vàlid historiogràficament parlant l'EvJn, fins al punt que és considerat «le plus riche d'informations historiques, comme le plus crédible et le plus cohérent dans l'articulation des faits».³³⁴ El fet que sigui, també, el més *teològic*, no és sinó una més de les moltes paradoxes d'aquest tipus de literatura.

Què fa que Baslez sigui una historiadora, com hem dit més amunt, clàssica però eficaç, aparentment poc innovadora però altament suggeridora? De la glossa que acabem de fer a *Bible et histoire*, necessàriament succinta i intencionadament parcial, una de les coses que crida més l'atenció és l'ús de les fonts. Baslez empra una quantitat de fonts contextuais molt gran que li permet, juntament amb el seu coneixement acreditat del període, de donar raó d'una realitat històrica que és la que hagué de viure Jesús i els seus deixebles, així com les comunitats cristianes que formen el germen de la difusió del missatge de Jesús. Ens descriu amb certa riquesa de detalls un *Sitz im Leben* ben plausible.

δορυφόροις» 'Va arribar a la regió un individu garlaire i que s'atribuïa a si mateix la credibilitat d'un profeta, n'arreplegà uns trenta mil d'enganyats i se'ls va endur del desert a la muntanya dita de les Oliveres, des d'on podia entrar a Jerusalem a la força i, si dominava la guarnició romana, tiranitzar el poble fent servir de guàrdia personal els qui l'acompanyessin en l'assalt'. Trobem una altra referència, gairebé idèntica i que no desenvolupem aquí, en Flavi Josep *Ant.* XX,8,6.

333 Com no podria ser de cap altra manera, ben mirat, atès que s'inscriuen de ple, ara sí, en la història de la salvació.

334 Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 218.

Les fonts, doncs. Parem-hi atenció un moment. Empra indistintament materials provinents de llibres veterotestamentaris i del Nou Testament, així com de la literatura intertestamentària; fa servir materials de Qumran i de Flavi Josep; la *Doctrina dels Dotze Apòstols*; autors clàssics com Tàcit, Polibi, Plutarc, Posidoni d'Apamea, Estrabó, Filó d'Alexandria, Titus Livi, Diògenes Laerci, Justí, Artemidor, Valeri Màxim; però també Heròdot, Hecateu d'Abdera, Diodor, Juvenal, Sèneca, Plini, el Jove i el Vell, Macrobi, Suetoni, L·lucità, Heliodor, Pausànias, Tertulià, Dió Cassi, Petroni, Filòstrat, Plató i Aristòtil, Apuleu, Joan Crisòstom, Orígenes, Ignasi d'Antioquia, Ireneu de Lió, Climent d'Alexandria, Jeroni o Eusebi de Cesarea. També fa servir la Misnà, la Tossèftà i el Talmud.

I, en fi, un llarg etcètera que dóna raó tant de la varietat de les fonts com de l'autoritat d'aquestes. Però allò més important no rau tant en aquesta varietat i, d'alguna manera, en la contrastació de les dades,³³⁵ sinó més aviat en el criteri que fa servir. Es tracta d'un mètode històrico-crític bàsic en la ciència històrica,³³⁶ en llegir els fets testimoniats en els materials disponibles i reconstruir-los des d'un punt de vista de plausibilitat històrica. És per això que són importants les moltes fonts així com la contrastació i refinament de les dades. És en aquesta reconstrucció i posterior interpretació dels materials del passat que ens han arribat on s'edifica la història, on pròpiament es *fa* història. I resulta que els evangelis són, en aquesta tessitura, història: creacions literàries amb formes originals en un món de certa intensitat d'intercanvis interculturals. Aquest és el món de Jesús, segons Baslez. I és que l'historiador ha d'establir un diàleg fructífer amb l'exegeta i amb el teòleg a fi d'adquirir una major comprensió (tots ells, de fet) dels relats estudiats i dels personatges allí testimoniats, de la psicologia col·lectiva que regeix les accions i les paraules dels homes i les dones del passat i, en el fons, de la reflexió teològica inherent en els textos de la Bíblia. Aquesta reflexió (i els evangelis en són un exemple paradigmàtic) és la *quête identitaire d'un peuple*.³³⁷

³³⁵ Que, per altra banda, és una de les tasques fonamentals de tot historiador. Cf. M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, p. 9-20.

³³⁶ Aquí no usem el mot referint-nos al mètode històrico-crític emprat en els estudis bíblics, sinó en aquell més estàndard, extrapolable a tot àmbit d'estudi històric (és a dir, sense les especificitats de la *biblische Wissenschaft*). Per a una aproximació molt ben estructurada i pedagògica de què és i en què consisteix el mètode històrico-crític en Bíblia, vegeu Joseph G. PRIOR, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 50), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001, esp. p. 9-41.

³³⁷ Cf. M.-F. BASLEZ, *Bible*, p. 399-404.

I Baslez, seguint els mètodes moderns, s'emmarca en aquest tipus de recerca. Vet aquí la senzillesa i alhora la vàlua de les aportacions històriques en matèria bíblica de la professora Marie-Françoise Baslez.

5. ANTHONY LE DONNE

5.1. PRESENTACIÓ GENERAL

EL PROF. LE DONNE ÉS UN MEMBRE LAIC DE L'ESGLÉSIA presbiteriana dels EUA. De nacionalitat estatunidenca, nasqué l'any 1975 i cursà els seus estudis en territori nord-americà (tot i que obtingué el seu títol de MA en teologia sota el mestratge del prof. Dr. Craig A. Evans a l'Acadia Divinity College (Wolfville, Nova Escòcia, al Canadà), centrant-se en la figura de Joan Baptista). De cara a realitzar els estudis de doctorat féu un salt transatlàntic i es traslladà a Durham, Anglaterra, a fi de posar-se sota la tutela acadèmica del prof. Dr. James D. G. Dunn.³³⁸ Obtingué el títol de doctor l'any 2007 amb una tesi intitulada «The Historiographical Jesus: Memory, Typology and the Son of David».³³⁹

La seva carrera professional com a docent/investigador universitari començà a la Lincoln Christian University (Lincoln, IL), on exercí de professor assistent de Nou Testament i Judaisme de l'època del Segon Temple. Aquest lloc de treball, però, li fou arrabassat a causa de la publicació d'un llibre que aparegué l'any 2011: *Historical Jesus: What can We Know and How can We Know It?* El consell directiu de la institució universitària convingué que no podia continuar amb ells atès el caràcter tan polèmic del contingut d'aquest estudi.³⁴⁰ Després d'ésser expulsat inicià un periple que el portà, resumint molt, a treballar com a professor assistent de Nou Testament a la University of the Pacific de Stockton (CA), i, finalment, a obtenir un lloc més estable com a professor assistent de Nou Testament al United Theological Seminary de Dayton (OH) l'any 2014.

El Dr. Le Donne és un dels editors executius (juntament amb el prof. James G. Crossley,

³³⁸ Si bé hagué de canviar de tutor a mitja tesi perquè el Dr. Dunn es jubilà l'any 2003. El seu director fou el prof. Dr. John Barclay, successor de James Dunn en la càtedra Lightfoot of Divinity a la universitat de Durham.

³³⁹ Publicada per l'editorial texana Baylor UP, amb el mateix títol i unes poques revisions, l'any 2009.

³⁴⁰ La veritat és que, més enllà del títol més o menys cridaner, l'obra és profundament ponderada i en cap cas pot ser considerada ofensiva vers la fe cristiana. De casos similars, això és, d'intolerància religiosa i manca d'obertura intel·lectual, n'hi ha hagut molts al llarg de la història del pensament, i aquest no és anecdòtic, llastimosament. Tal vegada trobaríem un paral·lelisme més proper amb el cas del prof. Pagola, que després de publicar *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid: PPC 2007 (amb *nihil obstat et imprimatur* del bisbe de Donostia inclòs!), hagué de veure com una allau de crítiques obligaren l'editor a retirar-ne la publicació (si bé continua circulant en una edició llatinoamericana i en traduccions en català, basc, portuguès i anglès). Vegeu, al respecte, la fantàstica edició catalana de Claret: *Jesús. Aproximació histórica*, Barcelona: Claret 2008.

de la St. Mary's University a Twickenham, Londres) de la prestigiosa revista *Journal for the Study of the Historical Jesus* (E. J. Brill), així com membre fundador del seminari consultiu «Jewish-Christian Dialogue and Sacred Texts», ens que s'aixopluga en el paraigua de la *Society of Biblical Literature*. Les seves àrees de coneixement i docència són el Nou Testament, el judaisme de l'època del Segon Temple i el grec hel·lenístic, si bé la seva recerca està centrada en qüestions de relacions i diàleg judeocristians, l'anomenada recerca del Jesús històric i la teoria de la memòria social.

5.2. RESPOSTES POSTMODERNES A PROBLEMES ANTIQUÍSSIMS

LA TAULA QUE PRESTEM A CONTINUACIÓ REFLECTEIX el gruix de la producció bibliogràfica acadèmica en l'obra del Dr. Le Donne.

| Any | Títol |
|------|---|
| 2009 | <i>The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David</i> |
| 2011 | <i>Historical Jesus: What can We Know and How can We Know It?</i> |
| 2011 | <i>The Fourth Gospel in First-Century Media Culture</i> (editor, juntament amb Tom Thatcher) |
| 2012 | <i>Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity</i> (editor, juntament amb Chris Keith) |
| 2012 | <i>Soundings in the Religion of Jesus: Perspectives and Methods in Jewish and Christian Scholarship</i> (editor, juntament amb Bruce Chilton i Jacob Neusner) |
| 2013 | <i>The Wife of Jesus: Ancient Texts and Modern Scandals</i> |

Taula 4. Bibliografia essencial del prof. A. Le Donne.

Com podem comprovar, la bibliografia del professor Le Donne és la més escarida d'entre les que hem enumerat. Això no és cap raresa, si atenem a l'edat del personatge: només té 40 anys. I això el situa, al bell mig dels acadèmics bíblics, com gairebé un infantó.

Passarà el mateix amb les pàgines que dedicarem a comentar aquesta obra, que seran moltes menys que les que ocupen els altres autors; però això no indica que la seva aportació sigui menor qualitativament parlant. Recordem que quantitat no sempre és sinònim de

qualitat. Així doncs, intentarem fer una lectura sintètica del mètode que proposa Le Donne.

El prof. Le Donne parteix d'una constatació i d'una certesa, això és, que els primers cristians van *llegir*³⁴¹ el fenomen Jesús a partir dels precedents escripturístics que tenien a mà (o en ment); i que la figura de Jesús és susceptible d'ésser examinada com una figura històrica.³⁴² Aleshores, «[H]ow does one distinguish history from typology?». ³⁴³ La resposta a aquesta pregunta ens situa en una tessitura tal que les aproximacions que se'n deriven poden diferir amb extrema severitat i, per tant, es poden fer reconstruccions molt distintes de Jesús. Ara bé, segons Le Donne cal no perdre de vista que tota història (narració històrica, recerca històrica, etc.) pren tant el llenguatge com les categories heurístiques d'allò que l'ha precedit, de tal manera que no podem separar netament aquelles interpretacions que són tipològiques *stricto sensu* d'aquelles que formen part de la dinàmica pròpia de les primeres

341 I quan diem *llegir* ens referim a intentar entendre i a transcriure aquesta comprensió en un relat ensems. Aquest és un fet fonamental, perquè sovint hom menysté la importància de la distinció entre el fet de la comprensió (que és un estadi) i el fet de la tipificació/escriptura d'allò que s'ha entès (que és un altre estadi). Són dues cares d'una mateixa moneda, si es vol, però constitueixen dues fases distintes que tenen mecanismes propis i que, per tant, influeixen de manera determinant en el resultat que s'obté. Un exemple recent d'un acadèmic de renom que ha tingut en compte gran part dels debats produïts al final de la dècada del 2000 és Francis Watson, que en el seu immens estudi dedicat a analitzar l'evangeli quadriforme (i altre tipus de literatura extra-canònica) i la recepció d'aquest entre els Pares tant orientals com occidentals, conclou amb una sèrie de tesis que podem considerar que són la síntesi de la seva aportació. En la segona d'aquestes tesis, fa així: «Jesus is known, only through the mediation of his own reception. There is no access to the singular, uninterpreted reality of a 'historical Jesus' behind the reception process». En les pàgines següents veurem com Le Donne rebla el clau i permet que les paraules de Watson tinguin un sentit ple. Al respecte, cf. F. WATSON, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2013, p. 606-608.

342 Aquesta certesa troba arguments molt diversos, per exemple en altres recerques (i justificacions) anteriors (p. ex., Ed P. Sanders: gairebé a tall de pròleg, en el seu llibre (divulgatiu) sobre Jesús, afirma que: «There are no substantial doubts about the general course of Jesus' life: when and where he lived, approximately when and where he died, and the sort of thing that he did during his public activity». I tot seguit fa una llista d'una quinzena de punts que considera que sintetitzen el coneixement que tenim de Jesús i que està fora de tota discussió. Vegeu E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin 1993, p. 10-11). Ara bé, Le Donne no es queda amb això i afegeix una variable que esdevé fonamental en la seva recerca, a saber, que es pot fer història sempre que es tingui en compte el handicap de la distorsió de la memòria. Sobre això, el propi Le Donne en fa una anàlisi detallada en *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, PhD dissertation, Durham University 2006, p. 36-75.

343 El concepte de tipologia és molt divers. El mot prové del grec τύπος 'model, arquetip, mostra, impressió, exemple', i pot remetre a la classificació d'ítems diversos o a les *figures* bíbliques, és a dir, en veure o considerar algunes persones, paraules, institucions o esdeveniments de la Bíblia Hebrea (preferiblement) com a prototips que troben la seva correspondència en persones, paraules, institucions o esdeveniments del Nou Testament. És, en el fons, un mètode d'interpretació bíblica (cf. F. NINOW, «Typology», en *EDB*, p.1341; J. N. ALETTI *et al.*, *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica*, Estella: Verbo Divino 2007, p. 124; Ch. DOHMEN – E. DIRSCHERL, «Tipología», en *DEETB*, p. 1585-1586).

comunitats cristianes.³⁴⁴ Cal, doncs, emmarcar les pràctiques tipològiques de Jesús i dels evangelistes en un mateix corrent històric que prové d'Israel: estan ubicats històricament en una mateixa trajectòria humana i de pensament. I per a obtenir, doncs, una millor comprensió d'aquesta aparent dicotomia (que, bàsicament, es fruit de la tendència secular a voler separar els *bruta facta* de les interpretacions d'aquests), el prof. Le Donne recorre als grans debats historiogràfics propis de la historiografia externa als estudis bíblics.³⁴⁵

Però allò que caracteritza més pregonament l'aproximació que duu a terme el Dr. Le Donne és la intuïció que cal centrar la mirada en la naturalesa de la percepció i la memòria humanes, atès que són les que proporcionen un veritable accés a la comprensió dels textos.³⁴⁶ I no només als textos, sinó que fins i tot (i més especialment!) són les variables que permeten traçar ponts metodològics entre el positivisme històric i les noves formes d'historicisme.³⁴⁷

Aquesta intuïció ens adverteix que les percepcions humanes configuren allò que reben d'acord amb experiències socioculturals i religioses; així, moltes memòries són eclipsades per categories de pensament que són dominants en el context vital en què hom percep. D'aquí se n'esdevé una *ficcionalització* mitjançant mecanismes narratius diversos.³⁴⁸ És a dir, que la memòria (individual) sempre té una relació de dependència amb la memòria/identitat col·lectiva del grup que recorda, de la comunitat interpretativa.³⁴⁹ I aquí és on Le Donne

344 Cf. A. LE DONNE, *op. cit.*, p. 1-4.

345 Per a una llista de bona part de la bibliografia derivada d'aquestes discussions (que no inclourem aquí per raó d'espai) ens remetem a la bibliografia recollida en la tesi d'Anthony Le Donne, p. 253-274.

346 Perquè què és la història sinó narració de la memòria? Fins i tot quan l'interès aparent és sobre el *passat*, l'interès real sempre té a veure amb com és representada memorísticament aquesta categoria de pensament (*passat*).

347 De fet, Le Donne incorpora elements d'estudiosos molt diversos, i paga la pena de destacar-ne uns quants: 1) L'obra *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, de G. Theißen i D. Winter; 2) L'obra *Social Memory*, de J. Fentress i Ch. Wickham; 3) Gran part de la producció teòrica del matrimoni Assmann; 4) L'obra metodològica de J. Schröter «Von der Historizität der Evangelien: Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus», en SCHRÖTER, Jens – BRUCKER, Ralph (eds.), *Der Historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZ NW 114), Berlin: De Gruyter 2002, p. 163-211; i 5) L'important article de M. Schudson «Dynamics of Distortion in Collective Memory», en D. SCHACHTER (ed.), *Memory Distortion*, Cambridge (MA): HUP 1995, p. 346-364. Quant a les noves formes d'historicisme i l'influx postmodern d'aquests estudis, vegeu la magnífica monografia d'A. LE DONNE, *Historical Jesus: What can We Know and How can We Know It?*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2011.

348 Sobre això, cf. *supra*, n. 26.

349 La hipòtesi de Le Donne parteix del pressupòsit de la continuïtat. Vegeu *supra*, n. 17, i la bibliografia recollida.

introdueix un concepte que és de factura pròpia: *memory refraction*.³⁵⁰ Consisteix en què la memòria segueix models de refracció que fan que pugui ser representada gràficament, i per tant que es pugui triangular amb un cert grau de certesa.³⁵¹ I això esdevé la millor manera de distingir entre les narracions històriques (*memory-stories*) i les narracions fictícies (*invented stories*).³⁵² Amb paraules del propi Le Donne:

We are unable to see the past. It is not visible. However, we have a tool called ‘memory’ that focuses our attention onto present cognitive states associated with the past. Through the process of memory, we are able to see an approximate image of the past. Therefore memory distorts the distance between the not-visible past and the present. Memory acts like a series of lenses that, by their design, bend light. The fact that we do not ‘see’ the past as it exists in time is the very reason that we must rely on our memories. What we see is a bent, or refracted, version of the past. *Memory is memory refraction*.³⁵³

I, de fet, existeixen unes quantes categories de distorsió de la memòria:³⁵⁴

1. *Distanciació*: tendència que tenen les memòries a esdevenir vagues o, fins i tot, a

³⁵⁰ La idea general, poc elaborada, fou apuntada en la seva tesi (§ III.1.2), si bé el desenvolupament més madurat el presentà en la seva obra de 2011 *Historical Jesus*, esp. § 2, p. 55-92. Cal atendre al fet que la refracció mnemònica és flexible i estable alhora, és a dir, té característiques que fan que es pugui tendir tant cap a la distorsió exagerada com cap a l'autenticitat del record. Aquí és important apuntar que l'historiador no ha de restar interessat (perquè és impossible!) en les pre-memòries (o sigui, el passat inabastable).

³⁵¹ Aquesta triangulació de què parla consisteix a intentar situar el record sotmès a estudi a un esquema de tres punts. Posarem un exemple: si podem trobar un esquema mnemotècnic en la font Q i aquest esquema és repetit (o corregit) per l'evangeli de Mateu, podem parlar justificadament d'una trajectòria mnemònica (que pot trobar un paral·lel, o no, en l'evangeli de Lluc). Per tant, si, 1) Podem reconèixer certs desplaçaments interpretatius; 2) Aquests moviments estan clarament determinats per un model o esquema mnemònic; i 3) La narració en qüestió pot ser explicada amb plausibilitat com un record primerenc i estès entre les comunitats, aleshores l'historiador pot inferir l'esfera mnemotècnica que ha format aquesta trajectòria memorística particular. Això guarda una relació estreta amb la idea d'impacte en la memòria que desenvolupà James Dunn uns anys abans (cf. J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2003, § 6, esp. p. 130-134). Aplicant aquest mètode a un cas concret, Le Donne conclou que Mc 14,56-59 (acusació dels falsos testimonis contra Jesús) és un record que ha estat refractat per la narrativa evangèlica marcana i joànica i ha tendit en dues direccions: 1) L'una (EvMc) té l'objectiu de demostrar la innocència de Jesús tot fent una apologia de la creu; i 2) L'altra (EvJn) té l'objectiu de mostrar el ministeri sencer de Jesús a través de l'experiència post-pasqual. La conclusió és, doncs, que Jesús fou recordat perquè havia dit quelcom molt proper a allò que tant l'EvJn com l'EvMc van commemorar mitjançant la contra-memòria. Cal notar la ironia del mètode, però: els passatges més alterats per la memòria són els més útils, atès que la refracció mnemònica i la triangulació són més eficients quan més evident és la intenció literària del redactor. És a dir (i aquí hi ha la ironia), precisament perquè tant l'EvMc com l'EvJn van distorsionar aquest record això el fa més plausiblement autèntic.

³⁵² I en aquest punt és on Le Donne accepta la possibilitat de l'ús sensat d'algun criteri d'autenticitat. De fet es refereix al criteri de plausibilitat històrica que formulen Gerd Theißen i Dagmar Winter.

³⁵³ Cf. A. LE DONNE, *Historical Jesus*, p. 108. L'èmfasi es troba en l'original.

³⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 109.

oblidar detalls;

2. *Instrumentalització*: tendència a la reinterpretació a fi d'atendre interessos presents;
3. *Convencionalització*: tendència a adequar-se a les experiències socioculturals i religioses;
4. *Narrativització*: tendència a ser sotmeses (podríem dir domesticades) a causa de les limitacions de la narració;
5. *Articulació*: tendència a adequar-se a les convencions lingüístiques.

A fi de facilitar la comprensió d'aquesta teoria, tot seguit presentem un gràfic que ens serà molt útil.

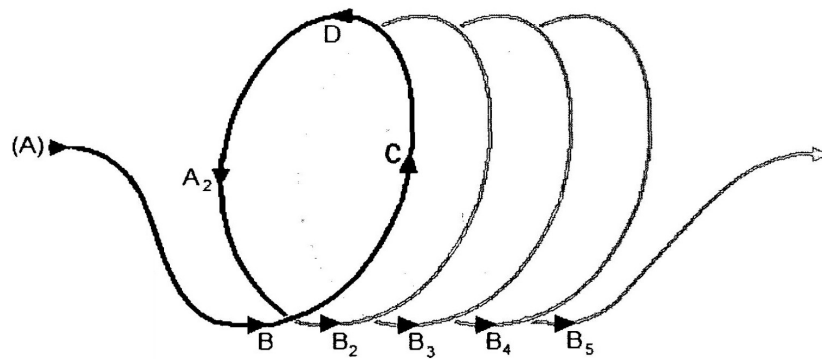


Fig. 1. Diagrama de la trajectòria interpretativa de la història.³⁵⁵

Llegenda:

- | | |
|---|--|
| (A) El passat (que no és disponible <i>per se</i>) | D Significat <i>nou</i> o percepció |
| B Categories preconcebudes | A ₂ Impacte del model memorístic sobre les categories prèvies |
| C Model memorístic | B ₂₋₅ Nous cicles de refracció |

El procés interpretatiu de la memòria i la percepció és, com veiem, com un cercle que tendeix a espiralitzar-se cap a l'infinit, ben bé com els nombres decimals periòdics mixtos. El fet que estigui obert indefinidament cap a la dreta de la figura (és a dir, cap a noves interpretacions) posa de manifest el canvi constant a què estan sotmesos els records que els individus i les societats posseeixen. Es tracta d'un flux constant en què cada nou cercle del procés mnemònic reinterpreta la memòria històrica, i això fa que sigui impossible separar

³⁵⁵ Cf. *Ibid*, p. 79.

nítidament els fets (A) de les interpretacions successives d'aquests (B₂₋₅).

La figura ens mostra com la història és una trajectòria interpretativa constant que és interpretada i reinterpretada amb cada nou record que s'hi afegeix i amb cada modificació (D) del record primigeni (A). En aquesta tessitura, la tasca de l'historiador consisteix en «to account for these interpretive trajectories, to tell the story of what set these memories in motion».³⁵⁶

Un exemple de funcionament d'aquesta espiral el podem trobar en la guarició del cec Bartimeu (Mc 10,46-52 i par.). Existeix un record primitiu d'una curació que Jesús féu a Jericó (A), i l'EvMc recull aquest record tot fent que Bartimeu anomeni Jesús «Fill de David» a fi que el guarís. Això és un interès marcà (B), si bé recollit de forma segurament incidental.³⁵⁷ El món narratiu de Marc (C) interpreta la categoria «Fill de David» responnent als seus interessos particulars (D), i això fa que el plany de Bartimeu quedi quasi isolat, poc desenvolupat (A₂). Per tant, d'això se segueix que la categoria «Fill de David» queda poc elaborada en l'EvMc tal com ens ha arribat a causa de la manca d'interès que aquesta categoria devia tenir per al redactor del Segon Evangeli (B₂). Ara bé, l'EvMt veu una utilitat apologètica en aital categoria, i l'usa (B₃), fins al punt que «Fill de David» esdevé un tema pròpiament mateà que queda reforçat per l'ús d'imatgeria pròpia d'Isaïes (B₄).³⁵⁸

Així les coses, el títol «Fill de David» aplicat a Jesús s'explica plausiblement com una categoria que ha recentrat interpretacions prèvies (socialment determinades) i les ha fet intel·ligibles a uns contextos socials posteriors. Aleshores, a la llum del que acabem de veure, la millor manera d'entendre com funcionen les trajectòries de la commemoració de records és mitjançant aquest tipus d'anàlisi dels textos; és mitjançant l'aplicació de la teoria de la refracció de la memòria. Amb paraules, sintetitzadores, del propi Le Donne:

Jesus made his chief historical impact by the power of his words. With this in mind, we *must* conclude that the initial force of his words set memory trajectories in motion. We *must* conclude that the initial perceptions of Jesus by his contemporaries were shaped by what was

³⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 79.

³⁵⁷ En l'EvMc només apareix aquest títol aquí i en Mc 12,35-37, sense massa especificacions de quin sentit té.

³⁵⁸ Per a la referència a l'exemple i una ampliació d'aquest, vegeu A. LE DONNE, *The Historiographical Jesus*, p. 246-251.

most memorable about him. Furthermore, there *must* have been some continuity between his historical impact and how this impact was remembered.

Given what we now know of perception, we should expect that Jesus' impact was bent by narrative refraction from the very beginning. Jesus was raised in a culture that acted out their cultural stories. Jesus himself told these stories, interpreted these stories, and mimicked these stories. It stands to reason that Jesus was perceived through the lenses of narrative memory and that memories of him were bent further in this direction.

Subtle refractions of the stories about Jesus occurred with every retelling. [...] Each retelling represented a new interpretation of these memories conforming to each new external context.

This is how historical memory functions. We can analyze these memories with confidence because memory is refracted through lenses that follow certain patterns. Sometimes these memories are bent in dramatically different directions. This dual effect suggests a common sphere of historical memory that can be plausibly charted. This is the task of the historian within a postmodern paradigm. The historian's job is to tell the stories of memory in a way that most plausibly accounts for the available mnemonic evidence. With this in mind, the historical Jesus is not veiled by the interpretations of him. He is most available for analysis when these interpretations are most pronounced. Therefore, the historical Jesus is clearly seen through the lenses of editorial agenda, theological reflection, and intentional counter-memory.

I perceive a new beginning of historical Jesus research, one that does not lament that the ancient past is unknowable. I suggest a new beginning that is rooted in the notion that the interpretation of memory refraction is the historian's best way forward.³⁵⁹

359 Cf. *Ibid*, p. 133-134. Paraules quasi-profètiques que entrellucaven (l'any 2011) un futur no tan llunyà, pensem. Mantenim les cursives de l'original.

6. KENNETH E. BAILEY

6.1. PRESENTACIÓ GENERAL

EL PROF. DR. BAILEY ÉS UN PASTOR ORDENAT PER L'ESGLÉSIA PRESBITERIANA dels EUA, si bé la major part de la seva vida ha transcorregut a països del Llevant mediterrani. D'ençà de 1935, quan tenia cinc anys d'edat, fins a l'any 1995, residí gairebé ininterrompudament al Pròxim Orient. La seva experiència és, per tant, peculiar, atès que té un coneixement de primera mà de tot —o gairebé tot— allò de què parla en els seus llibres. A diferència de la majoria d'estudiosos de l'*acadèmia*, que fan estades més o menys perllongades en els indrets que estudien (o on visqueren els protagonistes i les històries que estudien), el Prof. Bailey ha viscut en aquests territoris integrant-se plenament en unes maneres de fer, sentir i pensar que, en darrer terme, l'han introduït en una realitat que no és, ni de bon tros, la que tal vegada s'experimenta a les universitats occidentals.³⁶⁰ Ho expressa perfectament ell mateix:

It is written from within the “hermeneutical circle”, that is, *from within the family of faith to the community of believers, with the earnest hope of recovering something of the “vitality and dynamic of the text” that is available when it is seen from a Middle Eastern cultural perspective.* When this Middle Eastern world is taken seriously in terms of both form and content a great deal of new insight is available. The rediscovery of these insights is the purpose of this study. The community of faith within which I write is that of Middle Eastern Arab Christianity.³⁶¹

³⁶⁰ Aquest fet és molt important i, al nostre entendre, dona la clau de volta de l'originalitat de la lectura que Bailey fa de les paràboles de Jesús. Bailey esdevé un investigador *emic*, aquell qui estudia el comportament des de dins d'un sistema determinat, i que d'alguna manera s'adscriu implícitament en l'etnografia més recixida (alliberada de complexos materialistes) de Claude Lévi-Strauss. L'aproximació *emic* s'ha comparat amb un paral·lel nord-americà de la distinció kantiana entre fenomen i noumen. Ara bé, allò que ens importa aquí és l'adscripció de la perspectiva científica de Bailey a l'obra de Kenneth Lee Pike (1912-2000), que féu una gran contribució teòrica a la lingüística desenvolupant el concepte de *tagmema* (qualsevol de les unitats mínimes de construcció gramatical, incloent-hi ordres distintius de paraules, acords gramaticals, així com l'elecció de determinants). Situem Bailey, concretament, sota l'influx de la major contribució de Pike a l'antropologia, el concepte *emic/etic*. Prové de la teoria dels tagmemes, de tal manera que de *phonemic* passem a *emic* i de *phonetic* a *etic*. El primer té a veure amb la descoberta de quelcom, mentre que el segon amb la creació de quelcom. Així doncs, i sota la perspectiva de Pike, Bailey s'emmarca en certa antropologia que pretén descobrir un sistema de valors, de funcionament i cosmovisió, etc., d'una societat aliena. Vegeu, al respecte, Kenneth L. PIKE, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Paris: Mouton 1967, p. 37. Vegeu també Thomas N. HEADLAND, *Kenneth Lee Pike, 1912-2000: A Biographical Memoir*, Washington: The National Academies Press 2004, p. 287-298.

³⁶¹ Cf. K. E. BAILEY, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 1980, p. IX. La cursiva és nostra.

Kenneth E. Bailey nasqué l'any 1930 a Bloomington (IL), va obtenir el seu B.A. (*Bachelor of Arts*, la nostra llicenciatura) en Filosofia al Mommouth College (1948-1952), i va iniciar una carrera que el conduiria a un *cursus honorum* lloable: M.D. (*Master of Divinity*) al Pittsburgh Theological Seminary (1952-1955), una estada de dos anys a la American University del Caire dedicant-se exclusivament a l'aprenentatge de l'àrab, un M.Th. (*Master of Theology*) en Teologia Sistemàtica també a Pittsburgh (1961). Passà aleshores a ser instructor en cursos de Nou Testament a l'Evangelical Seminary del Caire entre 1962 i 1965. Obtingué el Th.D. (*Theology Doctor*), en l'especialitat de Nou Testament, l'any 1972, grau que li concedí el Theological Seminary de Concordia a Saint Louis. Entre els anys 1967-1974 esdevé professor associat de Nou Testament a la Near East School of Theology a Beirut, on funda i dirigeix (fins al 1984) l'Institute for Middle Eastern New Testament Studies. Fa un parèntesi (1975-1976) com a professor adjunt al Fuller Theological Seminary de Pasadena a Califòrnia, però la seva carrera docent i investigadora continua desenvolupant-se en terres mediterrànies. L'any 1985 adquireix el grau de professor ordinari de Nou Testament a la Near East School of Theology de Beirut, el mateix any en què esdevé professor adjunt de Nou Testament al Pittsburgh Theological Seminary. Entre els anys 1984-1990 també serà nomenat professor adjunt de Nou Testament al McCormick Theological Seminary de Chicago, i l'any 1986 serà invitat a formar part de la prestigiosa *Studiorum Novi Testamenti Societas*. El 1985 esdevé professor investigador l'Ecumenical Institute for Theological Research Tantur a Jerusalem, càrrec que ostentarà fins a la seva jubilació l'any 1995. Entre els anys 1988 i 1991 exerceix com a professor de Nou Testament al Theological College of the Greek Catholic Church Beit Sahour, a West Bank, Israel, i és l'any 1990 quan obté l'encàrrec, per part de la diòcesi episcopal de Xipre i el golf a Nicòsia, de ser-ne el teòleg canònic, càrrec que compaginarà amb la docència i un nou encàrrec com a professor visitant al Dubuque Theological Seminary a Iowa, l'any 1992. És l'any 1995, com ja hem dit, quan esdevé professor emèrit i es dedica, d'ençà d'aleshores, a ser un investigador i lector invitat amb residència a New Willmington, Pennsilvània. Finalment, l'any 1997 esdevé teòleg canònic de l'Església episcopaliana a la diòcesi de Pittsburgh.

La seva esposa, Ethel Bailey, fou investigadora assistent del cèlebre Dr. Jonas Salk en el moment en què el grup d'aquest descobrí la vacuna contra la poliomielitis l'any 1955. Ethel ensenyava microbiologia a diverses universitats del Pròxim Orient, féu créixer els dos nens de la parella (Sara i David) i picava a màquina els manuscrits del seu marit; fou una treballadora infatigable.

Aquesta succinta biografia dóna raó d'un home inquiet, que no s'està de moure's per aquí i per allà³⁶² però sense allunyar-se ni un mil·límetre del tema d'investigació que més l'apassiona: el Nou Testament.³⁶³ I dins d'aquest se centra, si bé no exclusivament,³⁶⁴ en l'estudi de les paràboles de Jesús. Allò veritablement important de cara al que ens interessa aquí és que el Dr. Bailey ensenyà i es mogué, preferentment, en cercles de cristians d'ètnia àrab, s'amarà de literatura cristiana àrab i siríaca i aprofundí l'estudi de les obres de rabins dels primers segles a fi d'accedir al món cultural del Pròxim Orient en els temps immediatament posteriors als escrits que componen la biblioteca cristiana. No es tracta, al nostre entendre, d'una qüestió anecdòtica o menor, és a dir, el fet que el Dr. Bailey hagi invertit tant de temps i esforços en l'aprenentatge no només d'una realitat distinta, sinó també en l'estudi seriós d'un món que ja s'ha escolat en les arenes del temps, revivint-lo tal com es manifesta avui dia en els mateixos territoris que trepitjaren aquells avantpassats, mostra de forma feaent una veritable passió per uns textos que, en el fons, són quelcom més que paraules posades per escrit; són, i han estat per a milions de persones, font de sentit.

³⁶² Ha estat *lecturer* a Oxford i Cambridge, però també a Irlanda, Canadà, Finlàndia, Dinamarca, Nova Zelanda, Austràlia i Letònia, i l'any 1995, a demanda de l'arquebisbe de Canterbury, fou escollit professor de Bíblia en la trobada triennal dels arquebisbes anglicans. També a demanda de l'arquebisbe de Canterbury, fou invitat l'any 2003 a Qatar en la conferència de diàleg entre musulmans i cristians allí organitzada.

³⁶³ Passió que en una nota d'agraïment atribueix a una herència dels seus pares, els Drs. Ewing i Annette Bailey, missioners cristians al servei de la Paraula de Déu a Egipte i a Etiòpia.

³⁶⁴ De fet, l'àrea d'especialització del Dr. Bailey és el rerefons cultural i les formes literàries de l'època del Nou Testament, amb una producció acadèmica de més de 150 articles en anglès i àrab, a part dels llibres de què parlem en l'epígraf següent, § 8.2.

GRANS APORTACIONS DELS DARRERS DECENNI

6.2. L'EXEGESI ORIENTAL COM A MÈTODE D'APROXIMACIÓ AL MÓN DE LA BÍBLIA

LA TAULA QUE PRESENTEM A CONTINUACIÓ REFLECTEIX el gruix de la producció bibliogràfica acadèmica en l'obra del Dr. Bailey.

| Any | Títol |
|------|---|
| 1964 | <i>Studies in the Prophet Amos</i> (en àrab) |
| 1973 | <i>The Cross and the Prodigal: The 15th Chapter of Luke, Seen Through the Eyes of Middle Eastern Peasants</i> |
| 1976 | <i>Poet & Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke</i> |
| 1980 | <i>Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style</i> |
| 1983 | <i>Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke</i> (edició conjunta) |
| 1991 | <i>The Parables of Jesus: An Eastern Vision</i> (en àrab) |
| 1992 | <i>Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15</i> |
| 2003 | <i>Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story</i> |
| 2005 | <i>The Cross & the Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants</i> (edició revisada i ampliada de l'original de 1973) |
| 2008 | <i>Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels</i> |
| 2011 | <i>Paul Through Mediterranean Eyes: Cultural Studies in 1 Corinthians</i> |
| 2014 | <i>The Good Shepherd: A Thousand-Year Journey from Psalm 23 to the New Testament</i> |

Taula 5. Bibliografia essencial del prof. K. E. Bailey.

El fet és que Bailey també ha publicat altres llibres destinats a un públic jove i no especialitzat, així com llibres destinats a la pastoral i fins i tot una gran quantitat de vídeos i pel·lícules/documentals.³⁶⁵

De tota manera, és cert que en la bibliografia de l'autor hi ha una certa monotonia, una tendència a donar voltes sobre allò mateix sense allunyar-se massa dels terrenys més coneguts. Podríem afirmar que els seus llibres són un recorregut per les paràboles de Jesús

³⁶⁵ Caldria destacar l'obra *Open Hearts in Bethlehem: A Christmas Drama*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press ²⁰¹³ [or. 2005], una obra de teatre que fins i tot cuida els detalls musicals.

(especialment com apareixen en l'evangeli de Lluc) que en un moment determinat (principi dels anys 1990) fineixen amb l'aparició de l'article abans citat. El corpus essencial de Bailey es clou en aquell moment, i les obres que apareixen després, si bé valuoses, fan un exercici pràctic d'aplicació (ara sí, més atrevida) de la metodologia que ha anat forjant al llarg de la dècada de 1980.

Pot resultar curiós que l'obra més comentada del Dr. Bailey sigui un article. De fet es tracta d'un text que publicà en dues revistes científiques diferents que té, essencialment, el mateix contingut. Es tracta d'un article eminentment metodològic, en què fent una breu síntesi dels models existents de tradició oral (bàsicament les visions bultmanniana i de l'escola escandinava) prossegueix amb una via alternativa, la que ell anomena *informal controlled oral tradition*, i que com es pot suposar és la seva aportació al debat. L'article en qüestió s'anomena «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», i aparegué a les revistes *Asia Journal of Theology* i *Themelios*,³⁶⁶ els anys 1991 i 1995 respectivament. Una tercera variant del mateix article fou presentada a la prestigiosa revista britànica, amb seu a Edimburg, *Expository Times*, intitulada «Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels», també l'any 1995. Convé deturar-s'hi.

Partint de l'interès que ha generat la figura de Jesús al llarg del segle XX, aquí Bailey pren posició a part de les dues postures majoritàries que reconeix en l'estudi de la tradició oral, això és, Rudolf Bultmann i la *Formgeschichte*, i Birger Gerhardsson, Harold Riesenfeld i l'escola escandinava. Hi hauria una tercera posició que és la que formen Charles H. Dodd, James D. G. Dunn, Martin Hengel, Joachim Jeremias i altres. Així les coses, «we would examine the concrete realities of traditional middle-eastern village life to see what significance they have for our understanding of the oral tradition behind the Synoptic Gospels».³⁶⁷ Es tracta de passar de la teoria a la pràctica, de veure com funciona realment la tradició oral en un ambient del Pròxim Orient i, això, és realment interessant, àdhuc un terreny poc estudiat. Per a ell és més difícil de fer el pas Occident-Orient que no pas el salt diacrònic (segle XX – segle I); sigui com sigui, en una cultura escrita com la nostra es fa molt

³⁶⁶ En aquesta darrera publicació es manté l'estructura de l'article primigeni però amb una lleugera revisió.

³⁶⁷ Vegeu K. E. BAILEY, «Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels», *ExpTim* 106 (1995) 363.

difícil d'entendre que allò oral sigui tan valuós.

Es comença estudiant la societat tradicional de l'Orient Mitjà de les darreres dues centúries. Superficialment els temps han canviat, és cert, però els models de vida tenen una gran estabilitat:

Life has changed, but it has also remained the same [...] I have taught students who worked for years copying manuscripts in a monastic scriptorium. Villagers have recited to me unrecorded tales of Saladin, and have recounted stories of third-century Roman persecution of their Christian ancestors. They proudly show the caves where these progenitors hid and say, 'When the Romans came we hid in these caves and our women went to the river at night to bring us water'. Whether village story-telling can survive the impact of television is unknown. But here I will attempt to record briefly what I have experienced regarding traditional ways of preserving and passing on information that I found functioning in conservative village life before the advent of electricity with its electronic din.³⁶⁸

Postula l'existència de dos models visibles de tradició oral: a) Els *shaykhs* musulmans i els monjos orientals ortodoxos (que memoritzen l'Alcorà sencer i poden passar-se hores cantant litúrgia, i no els sembla quelcom excepcional);³⁶⁹ i b) La narració de notícies casuals, històries d'atrocitat en temps de guerra, acudits, etc., i que Bailey anomena *informal uncontrolled oral tradition*, és a dir, informació que deambula per la societat amb un tipus de fiabilitat ben baix i que, segons ell, sovint és assumit per la crítica de les formes. Però cap d'ambdós és plenament satisfactori. Aleshores es pregunta: «Did the early Christians have any identifiable method of passing down the information they held in their memories about Jesus of Nazareth?», i es respon: «I am convinced that they did».³⁷⁰ Al respecte ens remet a l'article sobre la tradició oral informalment controlada, que s'estructura en cinc parts:

1. *Context en què aquest tipus de tradició oral es mou*: el context és clarament informal, la reunió social de la comunitat a les nits, una mena de festa més o menys formal (*haflat samar* 'festa de la preservació')³⁷¹ on res no és planejat, ni l'audiència ni els narradors,

³⁶⁸ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 363-364.

³⁶⁹ Bailey explica una anècdota que il·lustra aquest tipus de tradició oral. Un dia prengué un taxi a la ciutat de Betlem, i el taxista, mentre viatjaven cap a Jerusalem, recitava el Salteri en àrab. Tot interessant-se per l'assumpte, Bailey s'adonà que aquell bon home s'havia après el Salteri sencer mentre treballava al taxi. D'aquí Bailey conclou que allò que podem anomenar *formal controlled oral tradition* encara existeix.

³⁷⁰ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 364.

³⁷¹ Per a una discussió elaborada sobre el concepte de *haflat samar*, vegeu els articles de Theodor J. WEEDEN i

ni tan sols el lloc de reunió. La gent que té cura de recordar la tradició es troba informalment. Amb alguns límits, tothom qui té quelcom per explicar pot fer-ho. Una història s'encavalca amb l'altra i tothom les espera amb delit, com a *grand success*. Explica dos tipus habituals de *haflat samar*: a) La reunió d'una família extensa (també amb alguns amics); i b) La trobada informal entre tots els membres d'una comunitat eclesial.

2. *Tipus de material que aquesta tradició oral preserva*: Bailey parla de quatre tipus de materials: a) Proverbi tradicional (la gran capacitat de memoritzar, retenir i usar adequadament aitals proverbis (milers) no s'estudia, sinó que té a veure amb una intel·ligència nadiua i una grandesa d'esperit típica d'homes verament savis, i sol succeir que com més educació té hom, menys capacitat de recitació mostra); b) Enigmes narratius (*story riddles*: 1Re 3,15-28; Jn 7,35-8,11); c) Poesia (és la forma favorita, *zajal*, que no té rima ni mètrica; els qui reciten aquesta poesia il·letrada són com abocadors comunitaris de sapiència i tradició); i d) Paràbola o història (les històries són les formes primàries de discurs a l'Orient Mitjà; el significat és creat, els problemes són resolts, la història és recordada, la teologia és formulada, el dol és reconfortat, la joventut és instruïda, la saviesa és proclamada, i la identitat és confirmada, tot mitjançant la narració d'històries. Es tracta de la forma més habitual que aquesta tradició adquireix: «At such gatherings, the community retells the stories that form its identity».³⁷² Es mostra una despreocupació absoluta per la cronologia,³⁷³ i és que «the preservation of the story does not require the remembering of any specific historical date or sequence».³⁷⁴ Ara bé, aquí no es tracta d'un avi explicant contes al seu nét i aquest fruit-ne, sinó que la comunitat aquí exerceix un control sobre la història recitada.

These poems, proverbs and stories form their identity. The right telling of these stories is critical for that identity. If someone tells the story 'wrong', the reciter is corrected

James D. G. DUNN a la revista *JSHJ*, número 7 de 2009.

³⁷² Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 365.

³⁷³ «Back when we spoke Coptic», és a dir, abans del segle v!

³⁷⁴ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 365.

by a chorus of voices. Some stories may be new. But the stories that matter are the accounts known by all. The occasion is informal but the recitation is controlled.³⁷⁵

3. *Nivells de flexibilitat que aquesta tradició oral mostra:* Parla de tres nivells de flexibilitat: a) Inflexibilitat (proverbis i poemes); b) Certa flexibilitat (paràboles, històries d'entreteniment i narrativa històrica); i c) Flexibilitat absoluta (bromes, esdeveniments casuals i quotidians, exageracions d'històries d'atrocitats, etc.). Aquí entra en escena la figura de qui fou el primer fundador de l'església protestant a Egipte, l'escocès Dr. John Hogg: hi arribà el 1854, evangelitzà i fundà comunitats, i traspassà el 1886. Vint-i-vuit anys després, la seva filla Rena Hogg publicà una biografia (fruit de papers del pare i històries explicades per la gent de la comunitat), l'any 1914. Resulta que Bailey predicà i ensenyà en els anys 1957-1964 en aquella mateixa zona del sud d'Egipte i s'adonà que el que continuaven explicant els habitants d'allà gairebé cent anys després era el mateix que havia recopilat Rena en el llibre de 1914: «John Hogg was the founder of their community. He shaped their new identity. To forget what he said and did was to forget a critical part of who they were (Let the reader understand!)».³⁷⁶
4. *Com aquesta tradició oral absorbeix nous materials:* Ús de mètodes taquigràfics orals per a recordar i explicar noves i interessants històries.
5. *Significat d'aquest mètode de transmissió per a la nostra comprensió dels Evangelis:* Aquí fa referència al pròleg lucà i al ὑπὸ τοῦ λόγου 'ministre de la paraula', caracteritzat per tres elements: a) El títol per un líder de pregària a la sinagoga és prestat i reutilitzat; b) Ha de ser un testimoni ocular; i c) És un *hazzan* (recitador de la sinagoga) de la Paraula. De quina paraula? Segurament, afirma Bailey, la paraula *de* i *sobre* Jesús. En aquest testimoni Bailey hi veu, molt probablement, aquell qui la comunitat ha escollit per a recitar tradicions *de* i *sobre* Jesús en la pregària i els contextos d'estudi.³⁷⁷

³⁷⁵ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 365.

³⁷⁶ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 366.

³⁷⁷ Aquests ministres de la Paraula són els guardians de la tradició oral, i ho són precisament perquè són testimonis oculars dels fets que guarden i transmeten. Seguint el criteri de Bailey, només en el moment que

L'article es clou amb l'afirmació programàtica bàsica que convé retenir:

In one generation those eyewitnesses were gone. But these designated reciters of the tradition passed their recollections on to the evangelists who then assembled the Gospels. Some of the Gospel authors may themselves have been ὑπήρεταῖ of the word (and eyewitnesses). The breakup of settled Palestinian village life, caused by the first and second revolts against Rome, would have disturbed this village framework. This disturbance can help explain the loss of control over the material that allowed for the emergence of the apocryphal gospels. But Christians who grew up between 30-70 CE with this tradition recited around them would be authentic witnesses to it for a lifetime even though they were not eyewitnesses. Thus the *informal* and yet *controlled* oral transmission described above, with its flexibility and its stability, we are convinced provides a concrete middle-eastern framework within which to understand and interpret the data available to us in the Synoptic Gospels.³⁷⁸

No volem centrar-nos, emperò, en els articles de Bailey, entre altres coses perquè el món de les revistes científiques i, per tant, dels articles, és gairebé insondable, un mai no acabar. Si destaquem aquest article (i no per casualitat tothom que parla de Bailey ho fa) és per la seva rellevància metodològica, però no només per això, sinó perquè suposa una mena d'herència, un llegat que dona forma a tot el treball anterior de l'autor. Les poques línies que constitueixen aquests escrits, i encara farcides d'exemples que il·lustren meravellosament allò de què parla, constitueixen el cor de la hipòtesi que formula i que, en el fons, és l'aportació majúscula que fa als estudis bíblics i a l'estudi del Nou Testament específicament.

Ja hem posat de manifest la curiositat que ens genera el fet que l'obra més comentada de Bailey sigui un article, i això és perquè si bé aquest article és, com acabem de dir, definitori del mètode que empra, existeix una obra anterior que és fonamental i que tal vegada aporta el mateix que l'article. Es tracta de l'edició conjunta de 1983 *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes*. L'obra comença amb una introducció metodològica que és bàsica, àdhuc més important que la segona part de l'obra en la qual es fa una anàlisi de quatre paràboles i dos poemes de la narrativa de viatges de Lluc (Lc 9,51-19,48). Aquesta comença posant de manifest un problema molt seriós en l'estudi exegetíc dels textos bíblics, això és, la necessitat

aquests guardians van començar a traspasar es permeté de compondre documents que recollissin el material de la tradició que aquests conservaven seguint el mètode rabínic. Al respecte, vegeu K. E. BAILEY, *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story*, Downers Grove (IL): IVP 2003, p. 32-35.
378 Vegeu BAILEY, *op. cit.*, p. 367. Mantenim la cursiva original.

d'atendre l'entorn cultural i l'estructura literària de les paràboles. És cert que aquest debat no és nou als anys 1970,³⁷⁹ però sí que ho és l'aproximació que hi fa Bailey. Defineix l'objectiu inicial del llibre afirmant que

[...] a more precise delineation of the Oriental culture that informs the text of four major Lucan parables is the first task of this study. [...] It is our conviction that the historical must be reexamined in the light of the additional evidence from the cultural milieu of the parables. In addition the aesthetic must be viewed in the light of Oriental literary forms. This twin task is the subject of the present study.³⁸⁰

Ràpidament, i després d'advertir de l'error en l'aplicació del mètode al·legòric en l'estudi de les paràboles,³⁸¹ fa una ullada a què s'ha dit en matèria d'interpretació parabòlica tot passant per les obres de Charles H. Dodd,³⁸² Joachim Jeremias,³⁸³ Geraint V. Jones,³⁸⁴ Eta Linnemann³⁸⁵ i Dan O. Via.³⁸⁶ L'estudi d'aquests autors li permet posar de relleu les mancances específiques que convergeixen en el que Bailey anomena *estranyesa cultural*.³⁸⁷ El plantejament és, en essència, molt senzill: l'exegeata contemporani no pertany al món en què les paràboles foren formulades (ara no entrem en processos orals o redaccionals, atès que històricament són molt propers o gairebé idèntics).³⁸⁸ La teologia de les paràboles,³⁸⁹ per tant,

379 Rudolf Bultmann ja havia posat de manifest en l'obra de l'any 1921, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, que la cultura de les paràboles pertanyia a la Palestina del primer segle de l'era cristiana.

380 Vegeu K. E. BAILEY, *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (combined edition), Grand Rapids (MI): Eerdmans 1983, p. 15, 26.

381 Error que advertí amb claredat Adolf Jülicher el 1910 en *Die Gleichnisreden Jesu*, sense oferir, però, cap alternativa viable.

382 *The Parables of the Kingdom*, 1935.

383 *Die Gleichnisse Jesu*, 1947.

384 *The Art and Truth of the Parables: A Study in Their Literary Form and Modern Interpretation*, 1964.

385 *Gleichnisse Jesu: Einführung und Auslegung*, 1961.

386 *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, 1967.

387 El mot exacte que ell emprà és *cultural foreignness*, que té múltiples traduccions.

388 El propi Bailey adverteix de bon principi que les generacions cristianes que seguiren a la primera diàspora ja eren, de fet, estranyes al context palestinenc en què aparegueren aitals escrits, de tal manera que les generacions de redactors dels evangelis responen a interessos i dinàmiques distintes de les que convé situar en temps de Jesús. Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 27. Vegeu també, en la mateixa línia argumental, Harm W. HOLLANDER, «The Words of Jesus: From Oral Traditions to Written Record in Paul and Q», *NovT* 42:4 (2000) 340-357, esp. 351-354; Barry W. HENAUT, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, p. 66.

389 I aquestes paràboles cal situar-les en una comunitat palestinenca d'origen, que des d'un primer moment obeí Jesús sota la guia de l'Esperit Sant. És a dir, malgrat que les comunitats dels evangelistes en el darrer procés de redacció dels evangelis se situen fora de Palestina, no hi ha cap raó convincent, segons Bailey, per no acceptar les paràboles com a paràboles de Jesús de Natzalet, *i.e.*, el material bàsic és palestinenc, i tot i la refosa

resta opaca a qui no s'hi apropa amb les lents adequades, esdevé un problema cultural de primer ordre.³⁹⁰ I una de les primeres eines metodològiques que ens ofereix Bailey és l'afirmació que cada paràbola posseeix un grup³⁹¹ de motius teològics que, conjuntament, incideixen en l'oient a fi que es pronunciï, que actui, que doni una resposta determinada al missatge de la paràbola. Aquest és un fet singular que, sens dubte, té molt a veure amb l'origen semític de les paràboles, perquè el món semític (i les llengües aramea, hebrea, etc.) posseeixen una riquesa etimològica impressionant que porta a enllaçar mots amb altres mots partint d'arrels comunes, de parentius lingüístics, però també d'una cosmovisió compartida que cal ubicar en el corrent apocalíptic jueu. Això dona raó de la singularitat de les paràboles i de la riquesa simbòlica velada que contenen, així com de la perspicàcia detectivesca del Dr. Bailey a l'hora de posar de manifest aquesta característica. La manera d'enfrontar-nos, doncs, a les paràboles, és l'exegesi oriental:

The culture of contemporary conservative peasants must be examined to see what the parables

narrativa i teològica que hi apliquen els evangelistes, la *intentio* del material resta oberta a una anàlisi de la cultura i estructures literàries que el componen. És per això que la preocupació de Bailey és accedir a l'entorn palestí original. Al respecte, cf. K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes*, p. X. És de la mateixa opinió Santiago Guijarro, que dona suport a les tesis de Bailey des d'una perspectiva distinta (molt influït pels treballs de R. Burridge). No dubta de l'originalitat palestí de les tradicions (no només paràboles) que conformen tots els evangelis, que foren compostos després de l'any 70 a les immediateses de Palestina per comunitats directament hereves dels apòstols i amb l'influx cultural d'aquests. Des d'aquesta posició, els *logia* de Jesús es conserven esparsos en aquests escrits mercès a la transmissió de la tradició per mitjà de la oralitat: «Para los grupos cristianos de la diáspora, los recuerdos sobre Jesús fueron importantes porque evocaban los acontecimientos en los que se asentaba su fe, pero aún fue más importante su manifestación gloriosa después de la resurrección y todo lo que este acontecimiento revelaba acerca de él, porque esta visión de Jesús les permitía anunciarle más fácilmente en el mundo del Imperio. Por su parte, los grupos de discípulos asentados en la Tierra de Israel y sus alrededores [...] tuvieron gran interés en conservar y transmitir las tradiciones sobre el Jesús terreno, especialmente aquellos dichos y anécdotas en los que aparecía como un maestro y que había propuesto una nueva forma de interpretar y de vivir el judaísmo. Esta necesidad de preservar la memoria de Jesús como elemento diferenciador explica que la tradición sobre él se conservara principalmente en la Tierra de Israel». Vegeu S. GUIJARRO, *Los Evangelios. Memoria, biografía, escritura*, Salamanca: Sígueme 2012, p. 17-42; cf. p. 24 per la citació. La cursiva és nostra.

³⁹⁰ Històricament s'han donat diverses respostes a aquest problema cultural; Bailey n'enumera cinc: 1) l'al·legoria; 2) el procés d'indigenització, és a dir, aplicar una mena de sentit comú diacrònic a partir del qual tot allò que avui és *normal*, també devia de ser-ho fa 2000 anys; 3) la universalització, això és, aplicar les categories mentals d'hom a allò que estudia sense tenir en compte que no tothom pensa igual; 4) l'existencialisme, amb el problema subseqüent d'apropar-nos perillósament a postulats hermenèutics postmoderns; i 5) la desesperació, reacció força normal davant el salt mortal històric que representa enfrontar-nos amb textos que són fruit de cultures tan reculades en el temps.

³⁹¹ Adoptem el mot *grup* per a traduir *cluster*, concepte que és bàsic en l'obra i que Bailey adopta amb la connotació de penjoll, d'agrupament, etc.

mean in their setting. Oriental versions need to be studied to see how Oriental churchmen through the centuries have translated the text. Ancient literature pertinent to the parables must be read *with* the insights gained from these other two sources, not in isolation from them. [...] The method is to use the standard critical tools of Western scholarship in combination with cultural insights gained from ancient literature, contemporary peasants, and Oriental versions.³⁹²

Aquesta quàdruple combinació incorpora els avenços de la ciència bíblica a la proposta de Bailey, de tal manera que, per exemple, el mètode d'estudi dels textos antics que Bailey proposa ha de provenir del MHC, i en cap cas no podem atansar-nos-hi amb aproximacions que s'han demostrat poc fructíferes, quan no errònies. Així les coses, les característiques del mètode de l'exegesi oriental són:

1. *Literatura antiga*: el fet d'examinar obres de la literatura del Pròxim Orient ens ha de conduir a descobrir les assumpcions culturals d'escenes determinades. Ara bé, això implica que cal saber què busquem abans d'anar-ho a buscar. Un exemple d'això el trobem en Jn 4,9c,³⁹³ quan el redactor adverteix al lector d'un problema cultural.
2. *Pagesos contemporanis*: existeixen comunitats pageses esparses pel Llevant mediterrani que han viscut relativament isolades durant centúries. A aquest fet geoestratègic cal sumar-hi el gran valor que atorguen a la pervivència de les tradicions, a viure com ho feien els seus avantpassats. El propi Bailey ha experimentat aquests valors, que surten a rel·luir quan observem que un compliment en aquestes comunitats és anomenar algú *preservador dels costums*. Allò important, però, no és tant quedar-se amb l'anècdota, que fàcilment es pot trobar, com penetrar lentament i curiosa en el teixit de les tradicions d'aquestes comunitats. Per a fer-ho, no n'hi ha prou amb passar uns dies vivint entre aquests pagesos, sinó que cal impregnar-se de tot allò que envolta aquestes comunitats, entendre com pensen i per què pensen així, per això cal guanyar-se'ls (en el bon sentit de la paraula) i viure amb i com ells. Aquesta és, d'alguna manera, la carta de presentació del Dr. Bailey, que s'immiscí en aquest món fins a cert punt ancorat en la nit dels temps. I, en fer-ho, s'adonà que els contistes orientals empen

392 Cf. BAILEY, *Poet & Peasant*, p. 29-30. La cursiva pertany al text original.

393 «οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις» 'Cal recordar que els jueus no es fan amb els samaritans'.

una quantitat determinada d'implícits socialment compartits en explicar les històries.³⁹⁴ Entre aquests cal destacar les actituds, les relacions, les respostes i els judicis de valor, de tal manera que tothom sap com reaccionarà cadascú en una situació determinada. I precisament en aquestes particularitats s'hi juguen gran part dels continguts de la teologia que amara les paràboles de Jesús. La hipòtesi de treball de Bailey és, doncs, observar què signifiquen les paràboles quan són interpretades pels pagesos contemporanis del Llevant mediterrani, fet que aplica sistemàticament partint d'una pregunta: «Si això [*scil.* paràbola *x*] hagués passat en temps dels teus avis, què hauria significat?». ³⁹⁵

3. *Versions orientals*: els traductors siríacs dels primers segles de la nostra era reflecteixen inevitablement la seva comprensió de la cultura de què parla el text. Per a Bailey, el punt crucial és que aquests traductors vivien en el món del Pròxim Orient antic i que, per tant, la seva cosmovisió i cultura estaven estretament vinculades a la pròpia cosmovisió i cultura dels redactors evangèlics. Bailey escull divuit versions, àrabs i siríacs, en funció de tres criteris: 1) la cronologia (des del segle II fins al segle XX);³⁹⁶ 2) la geografia (d'Egipte, el Sinai, el Líban, Síria, Iraq i la ciutat d'Edessa); i 3) la tipologia (versions eclesiàstiques que provenen d'intel·lectuals àrabs i siríacs contrastats).³⁹⁷

Després de tot, i malgrat algunes crítiques ferotges que ha rebut Bailey³⁹⁸ (si bé també ha

³⁹⁴ Bailey fa servir una metàfora, «*grand piano on which he plays*». Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 35. Mantenim la cursiva.

³⁹⁵ Hi ha quatre condicionants previs a l'elecció de l'individu interrogat: 1) ha de tractar-se d'algú que hagi estat com a mínim fins als vint anys d'edat en una comunitat pagesa tradicional i bàsicament il·letrada; 2) el mètode de recopilació d'informació és oral, converses en àrab; 3) ha de tractar-se d'algú conegut per Bailey, considerat com a amiatat d'ençà de cinc anys; i 4) ha de tractar-se de persones amb un coneixement bíblic mínim.

³⁹⁶ Hom pot pensar, encertadament, que Bailey peca d'ingenuïtat emprant un ventall cronològic tan vast, però ell mateix matisa l'afirmació: «The point here is that translation is *always* interpretation. The translator must decide what the text means before he can translate it. A parable passes through the translator's mind on its way to the new language. Through a careful reading of a series of such translations one is able to learn a great deal about how Middle Easterners themselves have understood a given text». Cf. BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XIV. Mantenim la cursiva original.

³⁹⁷ Aquestes versions preserven una comprensió del text evangèlic que era l'habitual en les esglésies que el produïren, de tal manera que és una veritable mina d'or per a restituir l'exegesi oriental dels evangelis. Cf. BAILEY, *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*, Downers Grove (IL): IVP 2008, p. 11-13.

³⁹⁸ La crítica més aferrissada prové d'un article de Theodore J. Weeden, Sr apareguda en el *JSHJ* l'any 2009, sota el títol «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by Its Evidence». Weeden se

rebut suports més que significatius),³⁹⁹ ja en aquesta obra de 1983 es formula una pregunta: «How can we be sure the Middle Eastern peasant has not changed his culture and attitudes across the intervening centuries?». ⁴⁰⁰ La pregunta no només és pertinent, sinó que és una mena de fre de velocitat que s'aplica a fi de no deixar-se prendre per l'eufòria. Certament, tot podria ser una impressió ben desafortunada i el pretès immobilisme tradicionalista d'aquelles comunitats bé podria ser una falsa aparença, un engany mnemònic que amaga veritables

centra exclusivament en els articles expressament metodològics de Bailey (1991 i 1995), i d'aquests focalitza l'atenció en el reguitzell d'exemples que Bailey dona per a mostrar la validesa de la seva teoria. Comença per la narració que Bailey féu dels relats del missioner presbiterià del segle XIX a Egipte, John Hogg (que és un personatge molt important per a la teoria de Bailey pel que fa al valor explicatiu dels relats que ens han arribat d'aquest missioner i la seva activitat). Weeden fa, d'alguna manera, una exhaustiva exegesi dels articles de Bailey tot comparant-los amb la història que Rena Hogg, filla de John, va fer uns anys després de la mort del seu pare. Segons Weeden, «Rena Hogg's revelation that the story Bailey presents as an example of the authentically preserved oral tradition about John Hogg is in actuality a bogus story about her father poses a serious blow to Bailey's theory of informal controlled oral tradition. [...] What, then, I submit Rena Hogg experienced in 1910 regarding the transmission of the oral tradition about her father in those Hogg-founded communities was not informal controlled oral tradition but informal *uncontrolled* oral tradition» (p. 18; 20). L'apreciació que fa Weeden no és menor, atès que desacredita per complet tot allò defensat per Bailey. No resseguirem tots els exemples, atès que en tots Weeden arriba a la mateixa conclusió, això és, Bailey està totalment errat i la seva teoria no s'aguanta per enlloc. En un moment de l'article afirma emfàticament que «such informal controlled oral tradition is [...] *not primarily nor particularly* concerned with preserving uncorrupted the archaic, original historical facts» (p. 33), sense atendre al fet que aquests *fets històrics originals* de què parla no són aprehensibles si ens desentnem de la interpretació que se'n féu, ja d'antic. Aquest és, en efecte, un error que resta implícit en la concepció del Dr. Bailey, però que no inhabilita aital teoria per complet atès que aquesta, com veurem, té molts factors satisfactòriament explicatius. La conclusió final de Weeden és que «the primary concern of this particular version of informal controlled oral tradition [...] is to preserve a community's social identification in its "present" consciousness —even if that means the alteration of its oral tradition, including the possible loss of authentic historical information related to the community's past history — in order to bring its oral tradition into congruency with the community's current self-understanding of its social identity, as well as to make its oral tradition congruently relevant in addressing the demands of new existential realities when they arise», i continua dient que «in historical Jesus studies, to opt for Bailey's informal controlled oral tradition as "a working model" [...] or as "an explanatory model for the Jesus tradition" [...] is, in my judgment, methodologically unfounded» (p. 37; 43).

³⁹⁹ En el cas que ens ocupa per part de James D. G. Dunn. Aquest rebateja Weeden en un article en el mateix número de la revista *JSHJ* de 2009, intitulat «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: Critiquing Theodore Weeden's Critique». Si bé Dunn desmunta pas a pas la crítica de Weeden, li reconeix el mèrit d'haver estat un dels pocs acadèmics en prestar atenció a la hipòtesi de Bailey. El fet és que, per a Dunn, el que aporta Bailey és d'una importància majúscula, perquè omple un buit inexplicable en els estudis bíblics, això és, ajuda a explicar el caràcter perdurable de les tradicions sinòptiques de Jesús més efectivament que cap altra hipòtesi abans formulada. El gran pecat de Bailey fou, segons Dunn, la seva manca d'academicisme: «Are personal experiences stretching over several decades to be dismissed simply because they are recorded with an anecdotal casualness that the scientific mind abhors? How much knowledge, not to say wisdom, would be lost to humanity if that were to be the rule!» (p. 48). La clau, segons Dunn, és que la tradició oral té un caràcter específic (*the combination of fixity and variety, the same yet different* (p. 54), que fa que la historicitat que assumeix Weeden sigui inviable en els processos de transmissió i tradició oral. Per a defensar-ho, Dunn afirma que hi ha un fet inqüestionable (que la tradició sinòptica sobre la missió de Jesús ens ofereix un retrat suficientment consistent i

canvis imperceptibles però reals. Però això no és del tot així, perquè sí que s'estableixen continuïtats molt poderoses entre un passat força remot i aquestes comunitats. Només fa falta pensar en com es vivia en el nostre país fa poc més d'un segle, i com algunes de les pràctiques que s'ancoraven en la tradició s'havien mantingut gairebé inalterades des d'antuvi. En el record dels nostres pares hi figuren activitats que avui dia gairebé ningú sabria dir amb certesa de què tracten, com ara batre la palla a l'era, fer les garbes i els feixos, etc. Si això es mantingué gairebé inalterable des d'època pretèrita, per quin motiu no hauria de passar quelcom molt similar en les comunitats que emprà Bailey en el seu estudi? La resposta que el propi Bailey dona no és tan forassenyada com pot semblar en un primer moment: «the question is not, Shall we interpret, making cultural judgments as we go along, or shall not? Rather it is, *Whose culture shall we allow to inform the text for us?*».⁴⁰¹ Acceptant que ningú no s'atansa a un text antic (o modern, és igual) des de la neutralitat, cal saber si permetrem que la cultura i cosmovisió que apliquem a la lectura i anàlisi d'aquell text sigui la nostra o, per contra, una que bé podria ser molt similar a l'original del moment en què el text fou redactat. Si bé això pot semblar poc *científic*, cal tenir en compte que cal avançar en el coneixement i per a poder estudiar un tema tan embullat com aquest és necessari poder gaudir de certa llibertat, o sigui, que cal deixar que la intuïció flueixi perquè, en el fons, ens trobem davant de problemes irresolubles (tot problema històric és irresoluble!). En el fons, doncs, interpretar una paràbola és escollir quin camí recorrerem enmig d'un bosc d'alternatives, cap de les quals no està lliure de prejudicis ni condicionaments culturals. Posem només un exemple per veure com pot funcionar l'aproximació des de l'horitzó cultural

coherent de Jesús) i l'assumpció d'unes quantes variables: 1) Jesús fou una figura que tingué un impacte considerable en els seus seguidors immediats; 2) Aquest impacte fou expressat mitjançant la confecció d'històries sobre Jesús i els seus ensenyaments; i 3) Quan hom es batejava en nom de Jesús i acceptava el nom de *cristià*, es generava una ànsia de coneixement sobre aquest personatge. És per tot això que Dunn formula dues tesis, ben congruents amb Bailey (a propòsit d'aquest, diríem): a) Podem adonar-nos millor de l'enllaç entre el caràcter de la tradició sinòptica i les variables (1-3) en la celebració i transmissió oral d'allò que Jesús va fer i va dir (que segueix la lògica *the same yet different*); i b) La tradició sinòptica, que posseeix aquesta combinació d'unitat i diversitat, adquirí aquesta característica en el període oral de les narracions sobre Jesús. Sobre l'explicació de Dunn, cf. «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: Critiquing Theodore Weeden's Critique», *JSHJ* 7 (2009) 47-48.

⁴⁰⁰ Cf. BAILEY, *Poet & Peasant*, p. 37.

⁴⁰¹ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 37. Conservem la cursiva de l'original.

dels camperols contemporanis del Pròxim Orient: el naixement de Jesús en Lc 2,7 («καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι» ‘i va néixer el seu fill primogènit: ella el va faixar amb bolquers i el posà en una menjadora, perquè no havien trobat cap lloc on hostatjar-se’). Hom pot continuar assumint que Jesús nasqué en un estable (φάτνη ‘menjadora’), atès que no tenim evidències fefaents d’on es guardaven els animals en les cases del segle I. Però també podem assumir els usos actuals dels pagesos del Llevant mediterrani i afirmar que és raonable acceptar que són els mateixos, o molt propers, als que devien dur-se a terme en el segle I. Aleshores s’aboca una mica de llum en el problema: Jesús nasqué en una casa privada, segurament a la planta baixa on s’estabula el bestiar, que no és la mateixa estança on s’allotgen les persones (τόπος ἐν τῷ καταλύματι ‘lloc on hostatjar-se’).⁴⁰²

Amb això en ment, Bailey defineix quins són els tres elements bàsics que té qualsevol paràbola:

4. Té un o més referents amb el món real de l’oient.
5. Disposa d’una combinació de motius teològics que encaminen la resposta de l’oient.
6. Posseeix un caràcter de pressió sobre l’oient que, en certa manera, l’obliga a emetre una resposta determinada.

Aquesta combinació de factors de pressió, que en el fons s’agrupen sota uns elements teològics que d’alguna manera dirigeixen l’atenció de l’oient i, així, enfoquen la seva resposta cap a una direcció concreta, Bailey els anomena *grups teològics*. I partint d’aquests, podem enfocar el problema d’anàlisi de les paràboles no tant en aquestes o en qui les pronuncia, sinó més aviat en qui les rep i com ho fa. Així és com convé entendre les paràboles, doncs, amb el propòsit d’intentar evocar una resposta de l’oient.⁴⁰³ I aquesta resposta, com hem vist, resta

⁴⁰² Aquesta és, també, la conclusió a què arriben Rius-Camps i Read-Heimerdinger en la seva traducció a l’obra doble de Lluc. Vegeu LLUC, *Demostració a Teòfil. Evangeli i Fets dels Apòstols segons el Còdex Beza* (Sagrats i Clàssics 3), edició i traducció de Josep RIUS-CAMPS – Jenny READ-HEIMERDINGER, Barcelona: Fragmenta 2009, p. 68-69. Vegeu, també, l’exegesi que Bailey fa de la perícopa Lc 2,1-20 en K. E. BAILEY, *Jesus Through Middle Eastern Eyes*, p. 25-37.

⁴⁰³ L’interès rau en la manera com les persones que oïen les paràboles en el seu context de creació i difusió sentien, reaccionaven i responien en conseqüència. Es tracta de factors clau: *resposta, judici de valor, relació personal, expectació i actitud*. Per exemple, com s’espera que respongui un pare quan el seu fill menor li demana l’herència que li pertoca mentre aquell encara viu? Quin judici de valor fa un grup de convidats quan altres invitats a la

dependent d'uns factors compartits, de referents implícits o símbols que la comunitat identifica, de tal manera que a l'hora de cercar una explicació satisfactòria del missatge de les paràboles cal accedir a aitals referents comunitaris, que són la clau de lectura privilegiada d'aquestes. Per tant, i atès que la resposta està en certa manera induïda per un reguitzell de temes teològics, cal que ens adonem de quins són, d'on provenen i quin significat tenen.

Ara bé, i evitant de caure en simplismes, el propi Dr. Bailey adverteix que les respostes no cal que siguin unívokes, és a dir, que es vinculin a una idea o significat compartit únic, sinó que poden variar. Però aquesta variació, i aquí cal incidir-hi, s'esdevé en el si d'un grup teològic concret, *i.e.*, amb qüestions interrelacionades, ja que les paràboles no són pas productes racionalistes, sinó expressions d'experiència religiosa que no pretenen cap altra cosa que produir fe religiosa mitjançant un missatge més o menys velat,⁴⁰⁴ i aquestes expressions prenen forma a través de discursos teològics i, d'aquesta manera, cal considerar que un grup de motius teològics forma el contingut i el substrat ensems, la base sobre què s'articula cada resposta de cada oient.⁴⁰⁵

I arribats a aquest punt la teoria de Bailey esdevé nítida: «The parable may have a number of symbols with corresponding referents in the life of the listener. The parable calls for a single response that is usually informed by a cluster of theological themes».⁴⁰⁶ I és molt

festa no apareixen? Quina és la relació entre l'amo i el servent? Quin tipus d'heroi s'espera l'audiència en la paràbola del bon samarità? Quina és l'actitud dels habitants del Pròxim Orient vers els governants imperialistes? Es tracta, per tant, de cercar el significat de tota aquesta xarxa comunicativa centrant-nos en el material parabòlic de què disposem. Cf. BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XVI-XVII.

404 S'expressà de manera molt similar Thomas W. MANSON, *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content*, Cambridge: CUP³1955, p. 57-81.

405 De fet, les paràboles de Jesús són formes concretes de llenguatge teològic que pretenen influir sobre l'oient, tot revelant la naturalesa del Regne de Déu. Si no s'entén això, difícilment es podrà accedir al *quid* de la paràbola.

406 Cf. BAILEY, *Poet & Peasant*, p. 41. Bailey identifica sis tipus de formats amb què funcionen les paràboles: a) Diàleg teològic (Lc 18,18-30); b) Esdeveniment narratiu (Lc 7,36-50); c) Història miraculosa (Lc 13,10-17); d) Col·lecció de tòpics (Lc 11,1-13); e) Poema (Lc 11,9-13); i f) Paràbola per si sola (Lc 17,1-10). Vegeu BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XII. Bailey dóna certa primacia a l'evangeli de Lluc pel fet que, segons ell: «Luke was in Jerusalem for two years, at a time when literally thousands of eyewitnesses to the historical Jesus were available to him. Thus, the stories of and from Jesus that he gathered at that time are early and reliable. [...] I am convinced that the Gospel of Luke is a *primary* witness to Jesus of Nazareth and a *secondary* witness to the theology of Luke». Cf. K. E. BAILEY, *Jacob & the Prodigal*, p. 32. Mantenim la cursiva de l'original. Això és de summa importància, perquè Bailey postula l'existència d'un *document de Jerusalem*, que identifica amb l'estructura de Lc 9,51-19,28. Aquest document és singular i posseeix característiques pròpies: a) La ciutat de Jerusalem apareix tant al principi com al mig i al final, i és prominent tothora; b) Hi apareixen dues lamentacions sobre Jerusalem; c) Els paral·lelismes hebreus romanen intactes (Mt els altera); d) Les paraules que referencien pesos i mesures solen ser paraules hebrees transliterades en grec; e) A voltes la denominació de

important l'ús que fa del mot *símbols*, perquè serveix per a contraposar-lo a l'al·legoria, mètode tradicional d'interpretació de les paràboles que erra, segons el seu criteri, a l'hora d'entendre la naturalesa d'aquestes. Això és així perquè el símbol representa quelcom no manifest, no present; ara bé, l'al·legoria és una altra cosa que no té existència en aquella paràbola. És per això que Bailey pot afirmar:

*The symbols to look for are the ones the original teller puts in the story for the purpose of communicating with the original audience. The storyteller, in the telling of the parable, skillfully uses these symbols to press the original listener to make a single decision/response. In the case of above [scil. 2Sa 12,1-6], David is pressed to understand "I am the man". It is in that single response that the unity of the parable is to be found.*⁴⁰⁷

Bailey prossegueix delineant quatre tipologies d'estructura literària que trobem en el NT i que tenen una significació molt rellevant de cara a la interpretació de les paràboles.⁴⁰⁸ Centra la seva atenció en els estudiosos que han tractat el tema, remuntant-se a l'expert en grec antic del segle XVIII Johann Albrecht Bengel,⁴⁰⁹ i fent un recorregut que el porta per figures del segle XIX fins arribar a obres més modernes de R. Bultmann,⁴¹⁰ Th. Manson,⁴¹¹ M. Goguel,⁴¹² B. H. Streeter,⁴¹³ V. Taylor,⁴¹⁴ A. T. Olmstead,⁴¹⁵ N. W. Lund⁴¹⁶ i J. Bligh.⁴¹⁷

Jerusalem és la paraula hebrea passada a lletres gregues; f) S'usa un estil hebreu molt proper al que trobem en Is. Amb aquestes característiques, Bailey conclou que aital document és molt primerenc i jueu ensems, i pot haver estat compost pels ministres i guardians de la tradició, tots ells testimonis oculars. Lluc hi afegeix materials provinents d'altres fonts, però bàsicament manté el document tal com devia ser. Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁰⁷ Cf. BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XXI. Mantenim la cursiva original.

⁴⁰⁸ Cal prestar atenció al fet que estudis d'aquest tipus, això és, d'estructura literària, s'emmarquen preferiblement en el corrent de la nova crítica (*New Criticism, Werkinterpretation*), que en el fons insisteix en la integritat formal de cada peça literària (*Kunstwerk*, que podem traduir per obra (d'art) íntegra). Tot plegat prové en gran part de la cèlebre conferència dictada per James Muilenburg a la reunió de la SBL de 1969, que es publicà el mateix any com a «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88:1 (1969) 1-18.

⁴⁰⁹ *Gnomon novi testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur*, 1742.

⁴¹⁰ *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921.

⁴¹¹ *The Teaching of Jesus*, 1931.

⁴¹² *La vie de Jésus*, 1932.

⁴¹³ «Poems of Jesus», *The Hibbert Journal* 32 (1933-1934) 9-16.

⁴¹⁴ *The Formation of the Gospel Tradition*, 1933.

⁴¹⁵ *Jesus in the Light of History*, 1942.

⁴¹⁶ *Chiasmus in the New Testament*, 1942.

⁴¹⁷ *Galatians in Greek: A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1966.

Partint d'aquest pòsit, identifica i defineix quatre tipus d'estructures literàries:⁴¹⁸

1. Seccions en prosa que fan servir inversions com a esquema general (Dn 3,13-30; Lc 18,18-30; Ga 3,5-14; 2Pe 3,8-18).
2. Formes poètiques que fan servir varietat de combinacions paral·leles.
 - 2.1. Estrofa⁴¹⁹ simple que inverteix paraules o frases breus (Am 5,24; Is 60,1-3; Rm 10,8-10; Jn 1,1).
 - 2.2. Estrofa amb clàusules o sentències completes, o dobles línies (Am 9,1-4; Sl 89,28-37; Mt 13,13-18; Jn 5,24-29; Ef 2,11-22).
 - 2.3. Estrofa que emprà paral·lelismes de pas en lloc d'invertits (Is 55,10s; Lc 6,20-26).
 - 2.4. Dues estrofes, la segona paral·lela amb la primera (Ac 2,23-26; 4,8-12).
 - 2.5. Dues estrofes amb el centre de la primera formant la part exterior de la segona (Lc 4,16-20).
 - 2.6. Tres estrofes amb la tercera repetint la primera (Lc 11,29-32; Rm 11,17-24; Jn 16,20-22).
 - 2.7. Combinacions complexes de les sis formes anteriors.
3. Seccions que tenen un paral·lelisme estret en el centre però que estan tancades dins un o més conjunts de prosa (Ac 5,1-6).
4. Balada parabòlica (Lc 6,32-36; 10,30-35).⁴²⁰

Així doncs, quan hom està emprant una perícopè o versets que tenen una estructura literària determinada, cal descobrir de quin tipus d'estructura es tracta a fi de poder fer una exegesi eficaç. Per a dur a terme això és necessari identificar el centre d'interès teològic de l'estructura, veure com el redactor relaciona aquest centre amb allò que l'envolta, adonar-se

⁴¹⁸ Cal tenir en compte les següents definicions: 1) Paral·lelisme estàndard (A A' B B' C C' D D'): cf. Lc 21,23s); 2) Paral·lelisme de pas (A B C A' B' C': cf. Lc 11,9s); 3) Paral·lelisme invertit (A B C D D' C' B' A'): cf. Am 5,4b-6a); i 4) Quiasme (A B B A, o sigui dues línies on els temes es reverteixen a la segona: cf. Mc 2,27). El que segueix es pot trobar en BAILEY, *op. cit.*, p. 49-75.

⁴¹⁹ S'entén per *estrofa* una sèrie de correspondències que juntes formen i completen una idea o equilibren una forma literària coneguda.

⁴²⁰ El sentit és pres del terme *poetic metaphor*, que prové d'una brillant intuïció de John D. Crossan en un article que ja té uns anys: «Parable as Religious and Poetic Experience», *JR* 53 (1973) 330-358.

de canvis d'èmfasi (generalment en la segona part de les estructures), veure on hi ha material nou que ha estat inserit en parts més antigues, observar qüestions relacionades amb problemes de crítica textual, etc.

Així les coses, cal treure a la llum l'estructura literària que usa l'autor/redactor per així poder accedir a les claus interpretatives d'allò que escriu; no és el mateix interpretar un text que està escrit en la forma literària *evangeli* que un altre que ho està seguint les pautes del gènere epistolar antic. Per tant, treure a la llum aquestes estructures ens permet d'aproximar-nos més comprensivament a la *intentio auctoris*, al *Sitz im Leben* i al missatge o argument essencial compartit pels oients/lectors.⁴²¹

Però Bailey no desatén l'element hermenèutic, és a dir, l'actualització del missatge. Aquí hi entra en joc d'una manera molt poderosa el concepte de *grup teològic*. I és que la varietat de temes que contenen aitals grups (i que l'exegesi ha de treure a la llum) dona raó del missatge que podem trobar en aquests escrits mitjançant l'enllaç dels mots històricament situats (i les situacions que referencien) i l'estructura profunda de l'ésser humà, l'obertura essencial al transcendent que permet de vincular qüestions, problemes, però també respostes més o menys provisionals entre els nostres avantpassats i nosaltres mateixos, donant així (nou) sentit a uns versets que són per a sempre. En cap moment hem de perdre de vista que el Dr. Bailey parteix de la premissa, que compartim, que els evangelis són història teològicament interpretada.⁴²²

Resumint, Bailey proporciona vuit passos que contempen l'espectre que va del moment exegètic al moment hermenèutic, que abasten una completa comprensió de les paràboles de Jesús:⁴²³

⁴²¹ Fóra convenient d'usar la teoria de Bailey combinada amb la de W. Kelber, atès que s'il·luminen mútuament. El que té de anecdòtic i hipotètic la primera es veu enfortit per la solidesa teòrica de la segona; així mateix, l'abstracció tal vegada inaplicable de Kelber es troba brillantment portada a la pràctica en Bailey. Sigui com sigui, però, fins i tot posant en qüestió l'exactitud d'allò que proposa Bailey en els temps de la primera Església, no erra pas suggerint que la seva hipòtesi aboca llum, explica en un context plausible, els processos de tradició oral que probablement s'apropen molt als que van formar part de l'Església primerenca i, allò més rellevant, són més explicatius (i satisfactoris!) que cap altra teoria que coneguem actualment. Vegeu E. EVE, *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition*, London: SPCK 2013, p. 81-85.

⁴²² Aquesta és una afirmació fonamental. Apareixerà més vegades en aquest treball, ja sigui explícitament o implícita, però és una idea clau, una convicció que sorgeix alhora de l'estudi i l'anàlisi dels textos i dels estudiosos que els estudien.

⁴²³ I que, en el fons, han de servir per entendre l'impacte de les paràboles en el marc original de la Palestina del segle 1. Al mateix temps, cal iniciar aquesta comprensió amb un pressupòsit metodològic funcional: Jesús no era

1. Determinar l'audiència.⁴²⁴
2. Examinar detingudament el marc i la interpretació que dona l'evangelista (o la seva font).
3. Identificar el discurs profund de la paràbola i veure com funciona la paràbola en tots els àmbits.
4. Mirar de discernir els pressupòsits culturals de la història narrada, tenint sempre present que les persones que hi apareixen formen part d'una societat eminentment rural.
5. Veure si la paràbola es descompon en sèries d'escenes diferents, i si els temes que apareixen en aquestes tenen algun model repetitiu discernible.
6. Adonar-se de quins símbols són els que l'audiència primigènica podria haver identificat instintivament.
7. Determinar quina és la resposta que es pretenia de desvetllar en l'audiència.
8. Discernir el grup de motius teològics que la paràbola fa servir i/o pressuposa, i determinar què afirma la paràbola sobre aquests temes teològics.

simplement una *persona normal*, sinó que fou un veritable rabí, un *metaphorical theologian* que dominava amb encert l'ús i sentit de la metàfora, de la paràbola i de l'acció dramàtica en els discursos, i que cal emmarcar convenientment en el si del judaisme sociològicament plural del canvi d'era. Vegeu K. E. BAILEY, *Jacob & the Prodigal*, p. 21-26.

⁴²⁴ «The reader must stand at the back of Jesus' original audience; only after focusing on what Jesus was saying to that audience is it possible to discover what his words mean for people in any other time and place». Cf. BAILEY, *Jacob & the Prodigal*, p. 53.

7. DALE C. ALLISON JR.

7.1. PRESENTACIÓ GENERAL

EL PROFESSOR ALLISON ÉS CATEDRÀTIC DE NOU TESTAMENT A PRINCETON d'ençà de l'any 2013.⁴²⁵ D'entre els estudiosos que incloem en el nostre treball en l'epígraf que ens ocupa, de ben segur que es tracta del més conegut, d'aquell qui té més renom i que ha estat més vegades citat en estudis d'àmbit neotestamentari. I potser això pot resultar estrany; és a dir, un acadèmic reconegut de debò i que està entre les primeres espases d'entre els estudiosos del Nou Testament, què hi fa enmig d'una colla d'autors que, pròpiament, són veritables *outsiders*? Doncs bé, la resposta podria ser múltiple, podríem argüir diverses consideracions que donarien raó d'aquesta inclusió. Però pensem que el millor argument que sostindrà aital tria es troba en les pàgines que segueixen.⁴²⁶

Dale C. Allison Jr. (25/XI/1955) és un biblista, teòleg i historiador nord-americà especialitzat en Nou Testament i orígens del cristianisme. La seva formació s'inicià a la Wichita State University (Kansas), on obtingué un B.A. l'any 1977; just després es desplaçà a Durham (Carolina del Nord), a la prestigiosa Duke University, on realitzà un M.A. (1979) i un Ph.D. (1982). Allí fou deixeble del professor gal·lès William D. Davies, amb qui anys més

⁴²⁵ Algunes universitats nord-americanes, entre les quals es compten la majoria de les més antigues de la costa est dels EUA (agrupades sota la denominació *Ivy League*, això és, Brown (RI), Columbia (NY), Cornell (NY), Dartmouth College (NH), Harvard (MA), Pennsylvania (PA), Princeton (NJ) i Yale (CT), es caracteritzen per una divisió de facultats que dista molt a la que podem trobar a les nostres contrades. Tant és així que, per exemple, la diferència entre ciències i lletres no és tan acusada com ho pot ser entre *Humanities* i *Divinities*. Això fa que, i és el cas que ens ocupa, universitats com Princeton posseïxin vincles molt estrets amb una institució independent de la universitat mare (*Princeton University*) com és el *Princeton Theological Seminary* (o el prestigiós *Institute for Advanced Study*). I és en aquest centre on és catedràtic el prof. Allison.

⁴²⁶ Un avançament del que vindrà, però, pot ser indicatiu. Al final d'una de les seves obres més importants escriu això: «While I may have abandoned *some* of the traditional means, I have not abandoned the traditional end, which is knowledge of a historical figure [*scil.* Jesús de Natzaret]. [...] and while I am proudly a historian, I must confess that history is not what matters most. If my deathbed finds me alert and not overly racked with pain, I will then be preoccupied with how I have witnessed and embodied faith, hope, and charity. I will not be fretting over the historicity of this or that part of the Bible» (la cursiva és nostra). No sembla que ens puguem trobar això en unes conclusions d'un llibre acadèmic rigorós (no obstant ho és, i molt), i és que una de les peculiaritats del Dr. Allison és que, fent una analogia amb l'apòstol Pau, s'ha *il·luminat* en un moment concret de la seva trajectòria vital i s'ha adonat de les enormes febleses inherents en l'estudi tradicional de Jesús (almenys tal com s'havia fet fins al moment). Ho anirem desgranant en les pàgines següents. Per a la citació, vegeu D. C. ALLISON JR., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, London: SPCK 2010, p. 461-462. Per a una reflexió (gairebé autobiogràfica) sobre aquesta *il·luminació*, cf. D. C. ALLISON JR., *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2009.

tard féu un importantíssim comentari de l'evangeli de Mateu a quatre mans: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (1988-1997).⁴²⁷ La seva carrera acadèmica pròpiament dita començà a la Texas Christian University a Fort Worth (on, com hem vist, coincidí amb el prof. Davies), i passà per la Friends University a Wichita, la Saint Paul School of Theology (a Overland Park, Kansas) i el Pittsburgh Theological Seminary de Pennsilvània, on s'hi estaria fins l'any 2013 ocupant la càtedra Errett M. Grable d'exegesi del Nou Testament i orígens del cristianisme. Fou aquell mateix any 2013 quan fou fitxat pel Princeton Theological Seminary de New Jersey, on actualment ocupa la càtedra Richard J. Dearborn de Nou Testament. És pastor ordenat de l'església presbiteriana dels EUA.

Les seves línies d'investigació s'han centrat en qüestions d'escatologia cristiana, la font Q, els pseudoepígrafs jueus,⁴²⁸ l'exegesi intertextual, els estudis sobre Jesús, l'experiència religiosa en el món modern o l'evangeli de Mateu. Se l'ha considerat l'especialista mateà més prominent de la seva generació, així com l'exegeta més complet dels Estats Units d'Amèrica. Ha estat en el consell editorial de les prestigioses revistes *New Testament Studies*,⁴²⁹ *Journal for the Study of the Historical Jesus*,⁴³⁰ *Journal for the Study of the New Testament*,⁴³¹ *Horizons in Biblical Theology*,⁴³² *Journal of Biblical Literature*⁴³³ i la *Review of Biblical Literature*.⁴³⁴ Recentment va deixar d'ésser l'editor en cap per a l'àrea de Nou Testament del projecte

⁴²⁷ De fet, tot i que Davies fou l'artífex de l'obra quant a la inspiració i la supervisió d'aquesta, la recerca i l'escriptura d'aquest monumental comentari en tres volums (especialment els volums 2 i 3) és obra d'Allison. De fet Allison i Davies treballaren conjuntament amb l'EvMt durant un parell de dècades; fins i tot Allison fou l'assistent d'investigació del Dr. Davies quan aquest estigué a la Texas Christian University (1981-1985), on coincidiren feliçment. Al respecte, cf. W. BAIRD, *History of New Testament Research* (vol. 3), p. 293-299.

⁴²⁸ Molt especialment el Testament d'Abraham i el quart llibre de Baruc.

⁴²⁹ Revista de la *Studiosorum Novi Testamenti Societas* que s'edita, des de 1955, a la universitat de Cambridge. L'editor en cap és el prof. Francis Watson (Durham University, Anglaterra).

⁴³⁰ Revista que comença el seu recorregut l'any 2003 sota els auspicis de la poderosa editorial de Leiden, E. J. Brill, i de la qual Robert L. Webb (McMaster University, Canadà) n'és l'editor en cap. Cal dir que Allison encara figura entre els membres del consell editorial d'aquesta revista.

⁴³¹ Revista iniciada l'any 1978 que s'edita a Sheffield amb Catrin H. Williams (Trinity Saint David, Gal·les) com a editora en cap.

⁴³² Revista iniciada l'any 1979 pel Pittsburgh Theological Seminary i que actualment edita Brill. L'editor en cap és Lewis Donelson (Austin Presbyterian Theological Seminary, TX).

⁴³³ Revista iniciada l'any 1881 per la *Society of Biblical Literature*, i que s'edita a Atlanta (GA). L'editora actual és Adele Reinhartz (University of Ottawa, Canadà).

⁴³⁴ Revista iniciada l'any 1998 sota els auspicis de la *Society of Biblical Literature*. S'edita a Loveland (CO) sota la direcció del prof. sud-africà Jan G. van der Watt (Radboud Universitèit Nijmegen, Països Baixos).

Encyclopedia of the Bible and its Reception, de l'editorial alemanya Walter De Gruyter.⁴³⁵ D'alguna manera és un seguidor de la perspectiva escatològica d'Albert Schweitzer, i així és com *llegeix* Jesús, com un ver profeta apocalíptic.⁴³⁶

7.2. MEMÒRIA, IMAGINACIÓ I HISTÒRIA: LA CONSTRUCCIÓ DE JESÚS

LA TAULA QUE PRESENTEM A CONTINUACIÓ MOSTRA el gruix de la producció bibliogràfica acadèmica en l'obra del Dr. Allison.

| Any | Títol |
|------|---|
| 1985 | <i>The End of the Ages has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus</i> |
| 1988 | <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew</i> (vol. I: capítols 1–7), edició conjunta amb William D. Davies. |
| 1991 | <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew</i> (vol. II: capítols 8–18), edició conjunta amb William D. Davies. |
| 1993 | <i>The New Moses: A Matthean Typology</i> |
| 1997 | <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew</i> (vol. III: capítols 19–28), edició conjunta amb William D. Davies. |
| 1997 | <i>The Jesus Tradition in Q</i> |
| 1998 | <i>Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet</i> |
| 1999 | <i>The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination</i> |
| 2000 | <i>The Intertextual Jesus: Scripture in Q</i> |
| 2003 | <i>The Testament of Abraham</i> |
| 2005 | <i>Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters</i> |
| 2005 | <i>Matthew: A Shorter Commentary</i> |
| 2005 | <i>Studies in Matthew: Interpretation Past and Present</i> |

⁴³⁵ Substituint pel Dr. Jens Schröter, de la Humboldt Universität de Berlín. Es tracta d'un projecte internacional d'una envergadura immensa (més de 2.500 col·laboradors de prop de seixanta països, amb l'expectativa d'assolir cap a 30.000 veus o articles d'enciclopèdia), amb un caràcter interdisciplinari (perspectiva teològica, però també des de l'òptica dels estudis clàssics, la literatura, la religió, l'arqueologia, la musicologia, les arts visuals i el cinema).

⁴³⁶ N'és un exemple paradigmàtic el seu llibre de 1998 (que, en certa manera, inicia una trilogia sobre Jesús) *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. En clara oposició hi trobem les visions alliberades d'elements apocalíptics, d'estudiosos com Marcus J. Borg o John D. Crossan, integrants del Jesus Seminar.

EL NOU TESTAMENT I LA HISTÒRIA

| | |
|------|---|
| 2006 | <i>The Luminous Dusk: Finding God in the Deep, Still Places</i> |
| 2009 | <i>The Historical Christ and the Theological Jesus</i> |
| 2010 | <i>Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History</i> |
| 2013 | <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James</i> |
| 2016 | <i>Night Comes: Death, Imagination, and the Last Things</i> |

Taula 6. Bibliografia essencial del prof. D. C. Allison Jr.

En les pàgines introductòries d'una obra tan reveladora (del pensament de l'autor) com trencadora (amb certs usos i pràctiques), Allison declara que la seva no és una tasca que pretengui fer memòria d'un cert *progrés* en els estudis relacionats amb la mal-anomenada *Quest*, sinó més aviat veure'n les implicacions religioses.⁴³⁷ Aquesta proposta de treball és, aparentment, gairebé inassolible, perquè ben bé podríem dir que dellà de la lletra escrita hom no pot esbrinar d'una manera clara i distinta quins són els implícits religiosos que componen el pensament d'una persona determinada. Però Allison no pretén assolir aquest objectiu, sinó més aviat les implicacions religioses dels arguments i no tant de les persones concretes. I aquesta sí que és una tasca de mida humana, això és, realitzable per un investigador en un temps limitat.

En el nostre estudi, però, deixant de banda les moltes i interessants aportacions que ha fet el professor Allison des d'una perspectiva netament exegetica,⁴³⁸ volem posar de manifest la seva contribució majúscula als estudis sobre Jesús de Natzaret. Per a fer-ho ens valdrem molt concretament del que és la culminació dels seus estudis sobre Jesús, l'obra de 2010 *Constructing Jesus*.⁴³⁹ A diferència del que hom suposaria que consisteix en el discórrer habitual d'un programa d'investigació estàndard, és a dir, començar per les qüestions teòriques i continuar amb els casos particulars que donin raó del mètode emprat i, per tant, en justifiquin la validesa, el Dr. Allison exposa en la darrera obra de la seva trilogia allò que

⁴³⁷ Vegeu D. C. Allison Jr., *The Historical Christ*, p. 3. I en això difereix granment d'allò que sí que féu, un segle abans, el polièdric Albert Schweitzer.

⁴³⁸ Un exemple paradigmàtic d'això que diem és el majestuós comentari en tres volums al primer evangeli (1988-1997).

⁴³⁹ Cf. *supra*, n. 339.

convé anomenar el mètode emprat.⁴⁴⁰ I aquest mètode és un assaig de resposta a un problema molt pregon que afecta l'exegesi dels textos neotestamentaris, i no només. Amb paraules del propi Allison:

After many years of playing *by the rules*, however, I have gradually come to abandon them. I have decided that knowing the old directives has been of much less help than promised. I am trying something else. This book [*scil. Constructing Jesus*] is the result.⁴⁴¹

D'aquesta citació cal fixar-se en allò que hem destacat: les normes. De quines normes està parlant aquí, tàcitament, Allison? Què és això que afirma que ha resultat ser tan decebedor? Podem respondre amb una generalització: els criteris d'autenticitat. Tot el parament metodològic que ha guiat bona part de la recerca sobre Jesús, amb especial èmfasi d'ençà de mitjan segle XX. I, per què han estat decebedors aquests criteris, és a dir, com és que ja no resulten útils per a continuar estudiant els textos, segons el parer del Dr. Allison? Doncs podem afirmar amb rotunditat que Allison no fa sinó recollir un cert malestar acadèmic, una sensació de frustració que no és ni tan nova ni tan original com pot semblar, perquè hem de recordar que a dia d'avui encara hi ha una majoria d'exegetes que, dedicats a l'estudi de Jesús de Natzaret, continuen valent-se d'aquests criteris d'autenticitat com a eina metodològica bàsica per a fer exegesi.⁴⁴²

En aquest moment és necessari fer un excurs per a poder entendre amb claredat que Allison, en això de recollir aquest malestar, no inicia cap moviment, sinó que n'és hereu.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Aital trilogia es compon de les següents obres: 1) *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (1998); 2) *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters* (2005); i 3) *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (2010). És una trilogia perquè, d'alguna manera, és l'obra major d'Allison sobre Jesús (que coincideix que són tres títols), però no pas perquè fos ideada com a tal a la John P. Meier, per exemple.

⁴⁴¹ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. X. La cursiva és nostra.

⁴⁴² Cal fer notar que Allison ja havia advertit, potser tímidament, de les limitacions de la criteriologia i, més en general, d'un optimisme desfermat en els estudis sobre Jesús de Natzaret (certs excessos de Crossan i Mack). Al respecte, vegeu D. C. ALLISON, JR., «The Contemporary Quest for the Historical Jesus», *IBS* 18:4 (1996) 174-193, esp. p. 180-185. En un altre moment, tal vegada de gran simbolisme acadèmic, Allison enumerà uns pocs arguments explícitament adversos a la criteriologia: 1) No podem demostrar que Jesús digués *x o y*, és més, els criteris ni tan sols garanteixen un percentatge de tradició conservada en el NT; 2) Ha estat impossible arribar a un consens acadèmic sobre la importància mateixa dels criteris; 3) Mentre alguns criteris afirmen l'autenticitat d'una perícope determinada, altres la desmenteixen; i 4) Els criteris, els que siguin, són prou febles com perquè s'imposin les voluntats dels estudiosos: estem en el regne de la subjectivitat! Al respecte, cf. D. C. ALLISON JR., «How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity», en *HSHJ* (vol. I), p. 3-30.

⁴⁴³ En aquest sentit cal citar una contribució recent del professor Allison, «It Don't Come Easy: A History of

7.2.1. EXCURS I: *Les veus crítiques davant «l'imperi de la discontinuïtat»*

En un article a la revista *New Testament Studies* de l'any 1971, la professora de Cambridge Morna D. Hooker advertia del gran biaix que representava fer recaure tot el pes metodològic en els anomenats criteris d'autenticitat.⁴⁴⁴ Afirmava que hi havia «serious faults in the logic of using these particular criteria to establish his [*scil.* de Jesús] authentic message».⁴⁴⁵ I tot seguit enumerava aquests errors:

1. Fer servir el criteri de discontinuïtat (CD) aporta allò que és distintiu, sí, però en quin sentit? Únic o característic? De fet s'empra aquest criteri pensant en allò únic però realment s'usa per allò característic; i, de fet, no són necessàriament la mateixa cosa.⁴⁴⁶

Disillusionment», en Ch. KEITH – A. LE DONNE (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London/New York (UK/NY): T&T Clark 2012, p. 186-199. Els autors que hi signen articles, doncs, estan d'alguna manera d'acord amb el fil conductor de l'obra, és a dir, la ineficàcia dels criteris d'autenticitat.

⁴⁴⁴ Aquest article de Hooker estigué precedit per un altre, del professor Harvey K. McArthur, que d'alguna manera anticipava algunes de les conclusions a què arribaria Hooker. En aquest primer article, McArthur situa l'obra de Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition* de 1921 com a tret de sortida del criteri de discontinuïtat, i afirmava que tal vegada podria haver-se tractat d'una certa facècia: pretendre que allò que és històric és allò que resta fora de tot context històric, *i.e.*, que no pot identificar-se ni amb uns antecedents immediats ni amb uns fets que ho segueixen. Però Bultmann no només no fou l'únic, sinó que creà escola. Tant és així que aital criteri fou adoptat (més o menys reformulat) per Hans Conzelmann («Jesus Christus», en K. GALLING (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Band 3), Tübingen: J. C. B. Mohr 1959), E. Käsemann (*Essays on New Testament Themes* [Study in Bible Theology 41], London: SCM 1964), James M. Robinson (*A New Quest of the Historical Jesus* [Study in Bible Theology 25], London: SCM 1959), Gerhard Ebeling (*Das Wesen des christlichen Glaubens*, Stuttgart: Evangelische Buchgemeinde 1959), Heinz Zahrnt (*Es begann mit Jesus von Nazareth. Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1960), Reginald H. Fuller (*The Foundations of New Testament Christology*, New York (NY): Scribner 1965) i Norman Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York (NY): Harper & Row 1967). El problema de fons que hi veié McArthur és si la càrrega de la prova (*burden of the proof*) es pot fer recaure en aquestes provatures metodològiques (els criteris d'autenticitat) de forma íntegra. O, anant més enllà, si fins i tot hem d'acceptar que existeix una prova definitiva o qualitativament més avalada que altres per a apropar-nos amb garanties al cor del passat. Pràcticament un segle de criteriologia ha palesat la ineficàcia d'aquesta a l'hora d'esvaïr dubtes i fer aflorar un pretès Jesús històric amb nitidesa. Vegeu Harvey K. McARTHUR, «The Burden of the Proof in Historical Jesus Research», *ExpTim* 82 (1970-1971) 116-120.

⁴⁴⁵ Morna D. HOOKER, «Christology and Methodology», *NTS* 17:4 (1971) 480-487, aquí p. 481. Tal vegada resulti il·lustratiu indicar que la mateixa Hooker és qui prologa el llibre citat en la nota 356, i que sota el títol «Forty Years On» (fent clara al·lusió al seu article de 1971) fa afirmacions com aquesta: «Perhaps, however, the time has come to abandon the whole enterprise of trying to discover the “real historical Jesus”» (p. XIV).

⁴⁴⁶ Tal com afirma: «We must be clear as to what this particular criterion can do: *it may* perhaps be able to give us a collection of sayings concerning whose authenticity we may be reasonably confident —but those sayings will not necessarily represent the kernel of Jesus' teaching, or be his most characteristic thought. Indeed, they would seem to offer us those sayings which the early Church treated as peripheral». Cf. M. D. HOOKER, «Christology and Methodology», p. 481-482.

2. L'ús del CD pressuposa un vast coneixement tant del judaisme com del cristianisme primitiu i, alhora, un desconeixement de Jesús, quan realment estem tractant amb *three unknowns*.
3. El mètode dicta les seves pròpies conclusions en el moment que partim de la base que Jesús és un personatge únic i que el material evangèlic no se superposa. Així les coses, el mètode produeix una imatge a fi de salvaguardar l'assumpció d'aquest.
4. Resulta que els *ipsissima verba* no han de reflectir el judaisme contextual (com si el coneguéssim...), però alhora han de sonar com si s'hi poguessin haver verbalitzat.⁴⁴⁷
5. La subjectivitat és encara més perillosa quan hom aplica el criteri de coherència (CC), per què, què és coherent i què no ho és en uns textos que no pertanyen al nostre món ni a la nostra realitat? Aquí és molt fàcil de perdre la perspectiva d'allò que realment s'està fent i deixar-se endur per un optimisme desfermat (com sembla que passà...).
6. L'ús combinat del CC i del CD fa que els errors i biaixos a què s'arriba siguin més grans, perquè «if the core of material upon which we build our reconstruction of the teaching of Jesus is inaccurate, then the addition of material which seems to be consistent with that core is likely to reflect those same inaccuracies».⁴⁴⁸
7. És dubtós que aquells qui clamen obertament per a la utilització d'aquests criteris els apliquin correctament i coherent.⁴⁴⁹

Ultra aquests errors majors que Hooker detectà en l'article de 1971, s'interrogava així:

How, then, can we proceed in our attempt to analyse early Christian beliefs about Jesus, and any Christological statements and claims which he himself may have made? [...] Perhaps a debate about 'the burden of proof' is not very profitable, and is appropriate only if one takes the extrem position that the gospels represent historical reports of the words of Jesus, or the equally extreme view that Jesus himself said nothing sufficiently memorable to have come

⁴⁴⁷ «[...] as if they could have been spoken at that time!». *Ibid*, p. 483. És interessant veure l'exemple que posa la Dra. Hooker de l'ús que altri feia d'aquest mètode. Norman Perrin argüia (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, p. 164-175; 197-198) que Jesús no usà mai l'expressió *Fill de l'Home* com a títol perquè aquest títol no existia en el judaisme del moment; aquí, Perrin està fent servir aparentment el criteri de coherència, però si el títol hagués existit (en opinió del propi Perrin), presumiblement l'hauria eliminat per a poder aplicar el CD (!).

⁴⁴⁸ *Ibid*, p. 483.

⁴⁴⁹ Com en el cas del mot *Abba*. Es tracta d'un arameisme en forma però que no té paral·lels exactes en el judaisme, si bé és emprat per l'Església primitiva (cf. Rm 8,15; Ga 4,6), i aplicant estrictament el CD s'hauria d'eliminar, però resulta que és quelcom universalment acceptat, àdhuc al·ludint al propi CD!

down to us. [...] What we have is a body of material which has been handed on, shaped, moulded, used, and perhaps created, by the early Christian communities. It is perhaps more appropriate to suggest that the 'burden of proof' lies upon each scholar who offers a judgement upon any part of the material, to give a reasonable explanation for the existence of that saying, and to suggest a suitable *Sitz im Leben* for every saying or pericope.⁴⁵⁰

Cal dir que Hooker no pretenia que la seva argumentació fos destructiva o amenaçadora vers la pròpia existència de la Formgeschichtliche Schule, ans al contrari, es tracta més aviat d'un advertiment de les limitacions a què resta exposat tot mètode que s'usi per a estudiar el passat (i el cas que ens ocupa, Jesús, no és cap excepció). Certament pretenia posar de manifest que els criteris d'autenticitat no eren una clau per a resoldre tots els enigmes —en un moment en què podia semblar que fos així i, fins i tot, en un context en què molts tractaven la criteriologia com si ho pogués fer. Així doncs, el motiu principal que portà Hooker a publicar un article tan combatiu com aquest fou el d'evitar al màxim possible el dogmatisme metodològic, així com reconèixer que tots els resultats obtinguts d'una investigació són temptatives, mai no són conclusions definitives.⁴⁵¹

Hooker clogué l'article amb uns arguments que anticipaven situacions que els estudiosos de Jesús anaren experimentant en llurs recerques els anys posteriors a 1971:

We know too little to be dogmatic, and it is probable that any rigid division of material into 'authentic' and 'non-authentic' distorts the picture. All the material comes to us at the hands of the believing community, and probably it all bears its mark to a lesser or greater extent; to confine our picture of Jesus to material which passes all our test for genuineness is too restricting. [...] The criteria that we use will be various. They will include the principle of dissimilarity [...], but we shall use this in a positive way, to increase our confidence about saying, and not in a negative way, to blackball one. [...] We cannot solve problems simply by eliminating sayings from one stage and attributing them to another, for we may find ourselves confronted by even greater difficulties.⁴⁵²

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 485.

⁴⁵¹ Això és així tant en les investigacions en l'àmbit humanístic com en les recerques empíriques de les ciències experimentals, que sempre treballen amb conclusions provisionals (que convindrà falsar [Popper] o que seran substituïdes per nous paradigmes [Kuhn]).

⁴⁵² *Ibid.*, p. 485-487.

7.2.2. EXCURS 2: *Alguns advertiments recents: Lohfink – Holmberg*

És fàcil caure en cert desànim després d'aquest tipus d'advertiments, perquè, què ens queda, després de tot? On podem aferrar-nos? Abans de passar a les respostes que dona Allison volem fer menció de dues aportacions molt recents que ajuden a ubicar la problemàtica.

L'una és l'obra de Gerhard Lohfink *Jesus von Nazaret: Was er wollte, wer er war* de 2011. El professor Lohfink pretén fer una reconstrucció històrica de Jesús que, allunyant-se de certes actituds quasi-morbooses,⁴⁵³ aconsegueixi situar la figura de Jesús en la seva justa mesura, en el seu lloc adequat. Evidentment des de certa aproximació cristològica, que és la que ha seguit Lohfink d'ençà que és teòleg.

I és que resulta que la justificació de la recerca de Jesús, des de depèn de quins sectors abanderats del mètode històrico-crític, s'ha associat sovint amb una crítica radical als evangelis que, segons el seu parer, és un error, una confusió, perquè les exageracions dogmàtiques de què parlen alguns crítics no són sinó interpretacions de Jesús. De la mateixa manera els evangelis no són meres col·leccions de fets sobre Jesús, sinó interpretacions tant de la seva vida com de les seves accions i ensenyaments, que tenen a veure amb Jesús i ho fan partint de tradicions determinades. I si això és així, es pregunta Lohfink, podem filtrar aquests textos a fi d'arribar als fets que romanen al seu darrera?, podem deslliurar-los de les interpretacions?, i encara més: «Darf man von Erzählungen, die ganz auf Deutung angelegt sind, Schichten abtragen, um zum „Ursprünglichen“ zu gelangen?». ⁴⁵⁴ I aquí és quan formula la pregunta clau: «Wo liegt überhaupt die Wahrheit: In den Fakten oder in ihrer Deutung?». ⁴⁵⁵

⁴⁵³ Lohfink, referint-se a aquells que volen saber fins el darrer detall del passat, fa servir una expressió irònica però molt expressiva: «faktenhungrigen Jesusneugierigen»!, que, traduït-ho lliurement, seria 'assedegats de fets curiosos de la vida de Jesús'. Vegeu G. LOHFINK, *Jesus von Nazaret: Was er wollte, wer er war*, Freiburg im Breisgau: Herder 2011, p. 13.

⁴⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 15. Per ara ens quedarem amb aquest interrogant obert. En les pàgines que venen a continuació anirem desgranant les implicacions d'aital qüestionament així com un assaig de resposta que, com veurem, no és gens simple. Ara bé, parem atenció al fet que aquest tipus de qüestionaments ens aboquen, gairebé sense adonar-nos-en, a un tipus d'atzucac que recorda granment la *garstige breite Graben* de què parlà Lessing.

L'altra aportació és una col·laboració del teòleg suec Bengt Holmberg en una obra col·lectiva que explora noves aproximacions al text del NT.⁴⁵⁶ Holmberg exposa que existeixen tres axiomes bàsics en els estudis de Jesús:

1. Els textos permeten transcendir la lletra i arribar a copsar el *Sitz im Leben* que és a la base mateix d'aquests, esdevenen *Textfenstern zur Realität*;
2. No podem prescindir de situar Jesús en el seu context històric adequat, que és un context jueu galileu; prescindir-ne suposaria un anacronisme;
3. La història (Geschichte) conté dades que poden ser falsades mitjançant la reconstrucció històrica, ara bé, fins i tot els esdeveniments específics (Fakten) resten sotmesos a la percepció i la interpretació subjectives i, per tant, els relats poden diferir significativament en funció del gènere literari i de l'aproximació ensems.⁴⁵⁷

Apuntades aquestes proposicions irrenunciables, Holmberg s'atreveix a fer un llistat de nou elements que considera clau a l'hora d'estudiar Jesús:⁴⁵⁸

1. El baptisme, característica clau que pressuposa una consciència plena dels pecats del món (Sünden der Welt) que Jesús carrega a les seves espatlles (cf. Jn 1,29);
2. Jesús com a mestre itinerant (Wanderlehrer);
3. Existència d'un cercle de deixebles (Jüngerkreis) que implica algun tipus de ruptura familiar (einen Bruch mit der Familie; cf. Mt 8,21 i par.);
4. El Regne de Déu (Gottesherrschaft) és el missatge central de la predicació

⁴⁵⁶ Bengt HOLMBERG, «Sozialgeschichte und Postminimalismus in der Jesusforschung», en G. THEISSEN (ed.), *Von Jesus zu urchristlichen Zeichenwelt: Neutestamentliche Grenzgänge im Dialog* (NTOA 78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, p. 91-100.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵⁸ Aquests elements, o pilars bàsics, que convé tenir en compte per a la reconstrucció de la vida de Jesús foren formulats per primera vegada per Paul W. Schmiedel l'any 1901 en un article d'enciclopèdia, i si bé els que apunta aquí Holmberg no són exactament els mateixos, la idea de fons és compartida: hi ha fets que cal situar com a quasi-axiomes per a poder parlar de Jesús amb un mínim de solidesa. Schmiedel, referint-se a aquests elements, deia que eren «the foundation pillars for a truly scientific life of Jesus. [...] In reality, however, they prove not only that in the person of Jesus we have to do with a completely human being, and that the divine is to be sought in him only in the form in which it is capable of being found in a man; they also prove that he really did exist, and that *the gospels contain at least some absolutely trustworthy facts concerning him*». I conclou afegint que si no s'accepten aquests passatges com a vàlids, aleshores «it would be impossible to prove to a sceptic that any historical value whatever was to be assigned to the gospels; he would be in a position to declare the picture of Jesus contained in them to be purely a work of phantasy, and could remove the person of Jesus from the field of history». Al respecte, cf. P. W. SCHMIEDEL, «Gospels», en T. K. CHEYNE – J. S. BLACK (eds.), *Encyclopaedia Biblica* (vol. 2), London: Adam and Charles Black 1901, p. 1761-1898, esp. 1881. La cursiva és nostra.

- escatològica de Jesús;
5. Existència d'un radicalisme ètic en el seu missatge (no violència, amor als enemics, renúncia a les possessions, crítica a la מָמוֹנָה);⁴⁵⁹
 6. Transmissió del missatge per mitjà de paràboles, metàfores, refranys sapiencials, anuncis escatològics i benaurances;
 7. Realització d'accions meravelloses que testimonien poders miraculosos (Wundertätigkeit), miracles com a signes del seu poder;
 8. Però també actes simbòlics molt significatius: la crida dels Dotze (die Berufung der Zwölf) o la comunió a la taula amb persones marginades (die Mahlgemeinschaft mit marginalisierten Menschen);
 9. La crucifixió com a fet inqüestionable, atès que aital bogeria no pot ser, de cap manera, un producte de la imaginació dels primers cristians (Sie ist kein Produkt urchristlicher Phantasie).⁴⁶⁰

Aquests elements són considerats pilars (Säulen) irrenunciables per a Holmberg, i considera que la història social ha ajudat d'una manera especialment reeixida a abocar llum sobre qüestions teològiques relacionades amb Jesús de Natzaret.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ 'Mamona', mot arameu molt present en la literatura jueva que gairebé sempre té connotacions pejoratives, atès que serveix per a designar els béns i les possessions. Mt 6,24 ens adverteix que no és possible servir Déu i els guanys alhora, per tant, si hom vol entrar al Regne de Déu cal que sigui responsable amb les possessions injustes (Lc 16,11). Vegeu, al respecte, H. GIESEN, «Mamoná», en *DEETB*, p. 1015.

⁴⁶⁰ Holmberg afirma que l'aproximació a Jesús des de la història social, tal com ell ho fa, permet fer aportacions rellevants en: a) Situar adequadament el baptisme en el context jueu del segle 1; b) Veure la continuïtat entre Jesús i el seu grup de seguidors; c) Avaluat els miracles mitjançant analogies des de l'antropologia cultural; d) Entendre les accions simbòliques de Jesús en el seu just context; i e) Adonar-se que la crucifixió és una resposta judicial a un conflicte polític. Vegeu B. HOLMBERG, «Sozialgeschichte und Postminimalismus in der Jesusforschung», p. 98-99.

⁴⁶¹ Emfasitza amb gran vehemència la contribució de l'obra de Gerd Theißen, des de la perspectiva de la història social, als estudis de Jesús. Cf. *Ibid.*, p. 99-100.

Fets aquests aclariments podem continuar amb Allison justament allà on l'havíem deixat, això és, intentant superar l'atzucac a què ens abocaven els criteris d'autenticitat. I per a fer-ho, Allison parteix d'una afirmació que gairebé emmarca el llibre: la història no és teologia.⁴⁶² Aquesta sentència pot semblar òbvia, però no ho és pas gens: si hom pretén estudiar el passat partint dels mètodes de la història (caldría dir: de quins?) obtindrà uns resultats, i si ho pretén fer des dels mètodes de la teologia, tal vegada n'obtingui uns altres. Ara bé, quins mètodes són els que realment són pertinents? Doncs la resposta és borrosa, incerta. Per què? Justament perquè cap mètode no és suficient ni exclusiu a l'hora d'intentar entendre una persona, fet o procés del passat (ni del present, afegiríem!). I això ens condueix al problema següent: com accedim al passat, per mitjà de quines vies podem atansar-nos-hi? I vet aquí que, de sobte, topem frontalment amb un mur gairebé infranquejable: la memòria. Perquè els evangelis són memòries de Jesús que, al seu torn, pretenen donar raó d'un passat

⁴⁶² I, per tant, fer història no és fer teologia. Aquesta idea apareix en el pròleg (p. XI) i en la darrera pàgina (p. 462), de tal manera que és una mena de leitmotiv que no cessa de ressonar al llarg de totes les pàgines del llibre. Però compte, perquè això no és exactament transportable al món antic, almenys no tal com ho distingim nosaltres avui, ja que «it is quite possible that the Synoptic evangelists, who knew nothing of modern critical history and little or nothing about Greek historiography, believed most or even all of the spectacular stories that they narrated. [...] The worldview of those who first heard the canonical Gospels was necessarily shaped not only by the slew of spectacular miracle stories in the Jewish Bible [...], but also by the conviction that Jesus had, not long ago, risen from the dead, and that many who believed in him had received miraculous healings. [...] *That we differentiate metaphorical narratives from historical narratives is a fact about us, not necessarily a fact about first-century Christians*». Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 457-458; la cursiva és nostra. Relacionat amb els historiadors grecs i la historiografia grega en general, ens remetem als destacats estudis de John MARINCOLA, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge: CUP 1997, esp. § 2; *Greek Historians*, Cambridge: CUP 2001; «Historiography», en A. ERSKINE (ed.), *A Companion to Ancient History* (BCAW), Oxford/Malden (UK/MA): Blackwell Publishing 2009, p. 13-22; i A. MOMIGLIANO, *La storiografia greca*, Turin: Einaudi 1984. Sobre la qüestió de la relació entre aquesta historiografia grega i la literatura produïda pels primers cristians, vegeu els estudis següents: W. C. VAN UNNIK, «Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux/Leuven: Editions Duculot – Leuven UP 1979, p. 37-60; C. K. ROTSCCHILD, «Irony and Truth: The Value of *De Historia Conscribenda* for Understanding Hellenistic and Early Roman Period Historiographical Method», en J. FREY – C. K. ROTSCCHILD – J. SCHRÖTER (eds.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin: De Gruyter 2009, p. 277-291; G. E. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovTSup 64), Leiden: E. J. Brill 1992, p. 311-389; M. P. BONZ, *The Past Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2000, p. 1-30; l'interessant article de J. SCHRÖTER, «Luke as Historiographer: The Lukan Doppelwerk and the Discovery of Christian Salvation History», en J. Schröter, *From Jesus to the New Testament*, Waco (TX): Baylor UP 2013, p. 205-226; i Ch. MOUNT, «Luke-Acts and the Investigation of Apostolic Tradition: From a Life of Jesus to a History of Christianity», en J. FREY – C. K. ROTSCCHILD – J. SCHRÖTER (eds.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin: De Gruyter 2009, p. 380-391.

molt específic (evidentment d'un passat que els era molt més proper que a nosaltres, però a fi de comptes passat). I la memòria, que és fràgil, interessada i subjectiva, acaba essent l'element amb què ens hem d'enfrontar si volem accedir al passat, perquè tot allò que roman escrit en el NT és, en un grau o un altre, recordat per unes persones que van experimentar uns esdeveniments (ja siguin els que envolten Jesús mateix, ja siguin els que foren filtrats pels seus seguidors en una segona o tercera generacions, és igual). I el nostre interès vers aquest passat, que sorgeix de la memòria (col·lectiva) i de les memòries (particulars), és un interès que s'allunya de concepcions epicúries de la història i s'acosta més a una visió més complexa, més tràgica si es vol; jueva, en el fons.⁴⁶³

És per això que Allison dedica un bon número de pàgines a intentar posar ordre a qüestions teòriques relacionades amb la memòria humana a l'hora d'adquirir coneixements.⁴⁶⁴ Fent-ho, enumera una llista d'elements que cal tenir molt presents quan hom s'atansa a estudiar el passat (Jesús, en el nostre cas):

1. La memòria a llarg termini és reestructuradora i reproductiva;⁴⁶⁵
2. Se sol incorporar informació a un esdeveniment determinat en un moment posterior, especialment per part de qui no l'ha experimentat en primera persona (interferència retroactiva);
3. Solem projectar circumstàncies presents i biaixos de tot tipus a les nostres experiències passades, fins i tot assimilant el nostre *jo* passat amb el nostre *jo* present (biaix

⁴⁶³ Ens referim, evidentment, a la visió epicúria de la història segons la qual tot allò que formi part del passat i que no resulti clarament plaent al present no ha d'ocupar cap lloc en les nostres vides. El fet d'ésser incapaç de preocupar-se (per tant, ni ocupar-se'n, ni patir-hi, ni rumiar-hi, en el fons) per tot allò que ens resulti angoixós o, simplement, embullat, se situa als antípodes tant de l'ofici d'historiador com (casualment?) de la concepció jueva de la història. Sobre aquest debat, vegeu L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago/London (IL/UK): The University of Chicago Press 1965 [or. 1930], § 1.

⁴⁶⁴ Ell mateix es pregunta si és legítim fer inferències sobre el món del segle 1 de la nostra era sobre la base d'estudis que se centren en poblacions modernes (Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 27). Hi ha qui hi veu un impediment insalvable atès el caràcter radicalment diferent de la memòria dels antics i la memòria dels moderns (cf. M. HENGEL, «Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition and the Authority of the Authors», en M. BOCKMUEHL – D. HAGNER (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge: CUP 2005, p. 70-96, esp. 86-90). Però pensem que, ben mirat, això no és sinó un argument que enforteix la plausibilitat de la transmissió dels relats atès el caràcter profundament memorístic del món en què visqueren Jesús i els seus deixebles (recordadors, en aquest cas). Tornarem sobre això més avall.

⁴⁶⁵ La memòria reestructuradora constitueix el procés de complementar elements que manquen en un record (i, lògicament, aquí hi apareixen molts errors); i la memòria reproductiva és aquella capaç de recordar amb exactitud el material emmagatzemat sobre un esdeveniment específic.

teleològic);⁴⁶⁶

4. La memòria no és perenne, sinó que s'obnubila a mesura que el temps passa d'ençà de l'esdeveniment recordat;
5. L'ordre d'allò recordat pot ser alterat amb gran facilitat;
6. Les persones solem variar la memòria a fi que s'adeqüi a un model significatiu que encaixi amb els propis interessos o els d'un col·lectiu (re-creacions transmutades);⁴⁶⁷
7. Els records que tenen consens perviuen i són transmesos, mentre que els que no obtenen consens expiren. És a dir, «communities, like individuals, systematically forget»;⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Traduïm així el concepte de «hindsight bias», de difícil traducció literal al català. Pensem que la nostra opció reflecteix adequadament el contingut del mot anglès.

⁴⁶⁷ Quant a la memòria col·lectiva, concepte forjat pel sociòleg francès Maurice Halbwachs l'any 1925 en l'obra *Les cadres sociaux de la mémoire*, hi ha una quantitat ingent de literatura al respecte. El propi Allison enumera moltes obres, i aquí no farem una llista ni tan sols introductòria. N'hi haurà prou a retenir que l'ús del passat serveix a interessos presents i, per tant, el passat com a objecte esdevé sotmès a tot tipus d'alteracions a fi de servir a un present que és la realitat per a aquells qui recorden. Això ens aboca a una conclusió hermenèutica molt poderosa: el context ho és tot.

⁴⁶⁸ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 7. El tema de recordar/oblidar és fonamental a l'hora d'entendre com funciona la memòria humana (ja sigui individual o col·lectiva). En un llibre d'una erudició exquisida dedicat a estudiar la memòria des de diverses perspectives (des del seu *naixement* com a eina per a recordar, *vis*, i per a emmagatzemar, *ars*, ensems; fins als problemes a què les biblioteques i arxius moderns es veuen abocats amb la digitalització), Aleida Assmann fa una afirmació molt contundent que és gairebé conclusiva de l'obra: «[...] remembering cannot be separated from forgetting: both are necessary and indispensable operations of memory». Vegeu A. ASSMANN, *Cultural Memory and Western Civilization: Arts of Memory*, New York (NY): Cambridge UP 2013, p. 411. Aquest tema és clau a l'hora de poder entendre el funcionament dels records i, per tant, allò que contenen els evangelis. Allison s'ha adonat molt perspicaçment que no podem continuar aproximant-nos comprensivament i seriosa a la literatura que compon el NT sense atendre tots els reptes (però també avantatges!) que ens proposen els estudis d'aquest tipus. El mateix Halbwachs ho intuï de manera brillant fa prop d'un centenar d'anys, i més enllà de les seves obres teòriques oferí un assaig preciós d'aquest tipus de lectura (*i.e.*, a grans trets, que té en compte les qüestions relacionades amb el record) en *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective* (1941). La pregunta que es formula no ateny Jesús directament, sinó el record que deixà i, per tant, l'empremta palpable en la terra mateixa on va viure. Fixem-nos que Halbwachs afina molt la lent amb què observa les coses, i ho fa intentant resseguir allò possible, allò que es pot arribar a investigar materialment. Així les coses, la seva hipòtesi de treball no pretén accedir als orígens de la tradició, sinó a la recepció d'aquesta tradició, a les «croyances collectives». Els contemporanis de Jesús, empesos per un fervor religiós immens, expliquen la seva vivència sense atendre ni al què ni al com es recorda (i s'oblida!). Aleshores les tradicions que han arribat fins a nosaltres, segons Halbwachs, ho han fet per la seva utilitat comunitària, suposen un esforç col·lectiu de reconstrucció del passat adaptat a les creences i necessitats del present (com veiem, i com ja dèiem, els orígens esdevenen secundaris en aquest procés). En aquesta tessitura, els evangelis reproduïxen una part dels records que guardaren els deixebles de Jesús tant de la seva vida com de les circumstàncies de la seva mort. Allò essencial hi és representat perquè fou, precisament, el nucli impactant que romangué en la memòria col·lectiva del grup creient. De la mateixa manera, els detalls/imatges s'anaren completant quan mancaven en els relats recordats. Cf. M. HALBWACHS, *La topographie légendaire*, p. 120-129.

8. Quan la memòria es converteix en narració és inevitable que les convencions narratives pròpies de la llengua escrita incideixin granment en el resultat final;⁴⁶⁹

9. La memòria, per més vívida que sigui i fiable que se'ns presenti, és inexacta.⁴⁷⁰

Aquesta darrera afirmació és, referint-nos als textos del NT, com a mínim preocupant. Allison adverteix d'això quan diu que «we have no cause to imagine that those who remembered him [*sic!* Jesús] were at any moment immune to the usual deficiencies of recall. [...] Even where the Gospels preserve memories, those memories cannot be miraculously pristine; rather, they must often be dim or muddled or just plain wrong».⁴⁷¹ Tanmateix és important no caure en una posició que fàcilment podria recordar cert tipus de postmodernisme extrem, això és, tot tipus de coneixement del passat és mediat, *ergo* no podem tenir cap coneixement clar i distint del passat. I Allison no comet aquest error, s'allunya d'aquestes formes d'escepticisme desfermat perquè considera que les tradicions que els evangelistes posaren per escrit molt sovint recorden Jesús mateix:

[...] we can learn some important things about the historical Jesus without resorting to the standard criteria and without, for the most part, trying to decide whether he authored this or that saying or whether this or that particular event actually happened as narrated.⁴⁷²

D'allò que adverteix, simplement (*sic!*), és que no podem prescindir dels darrers estudis seriosos que ens expliquen com funciona la memòria humana⁴⁷³ perquè, si ho fem, no estarem

⁴⁶⁹ Posant ordre al relat, caracteritzant convenientment els personatges que hi apareixen, definint un marc temporal adequat a les necessitats dels oients, etc.

⁴⁷⁰ El fet que un record pugui ser reconstruït (i, per tant, narrat!) amb gran lucidesa i amb una aparença de fotografia instantània (*flashbulb memory*), com si estigués passant en el precís moment en què ho expliquem, no obsta al fet que aital record sigui fal·lible. És a dir, no és argument suficient per a la credibilitat absoluta d'un testimoni que aquest afirmi que allò que recorda ho recorda com si ho estigués veient. Un exemple molt il·lustratiu el proposa Elizabeth F. Loftus en un article que pretén introduir el valor d'ésser conscients dels límits de la memòria humana en diferents àmbits socials. Referint-se als juraments a què estan sotmesos tots els testimonis que testifiquen en un judici, i atès el caràcter fal·lible de la memòria, proposa (amb certa sornegueria) la següent fórmula: «Do you swear to tell the truth, the whole truth, or whatever it is you think you remember?». Cf. E. F. LOFTUS, «Memory Faults and Fixes», *Issues in Science and Technology* 18:4 (2002) 41.

⁴⁷¹ Vegeu D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 8-9.

⁴⁷² Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 10.

⁴⁷³ Avui dia disposem d'un nombre força important d'estudis que donen raó d'aquest tipus d'aproximacions al passat. Per posar només un parell d'exemples suficientment significatius, vegeu les obres col·lectives P. BOYER – James V. WERTSCH (eds.), *Memory in Mind and Culture*, New York (NY): CUP 2009, i Kurt A. RAAFLAUB (ed.), *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World* (The Ancient World: Comparative Histories 9), Chichester (UK): Wiley Blackwell 2014. En un dels darrers llibres a què hem tingut accés a propòsit d'aquest

essent rigorosos amb el nostre estudi ni del passat en general ni de Jesús en particular.⁴⁷⁴

Amb tot això ben present, el professor Allison s'enfronta obertament als textos bíblics que componen el NT a fi de poder-ne treure l'entrellat, o, si més no, comprendre una mica millor la figura de Jesús. I per a fer-ho ens proposa centrar-nos en la imatge general, intenta, com ens ensenyà Ignasi de Loyola, fer una *composición viendo el lugar*, de tal manera que fa l'ús necessari de la imaginació històrica a fi de poder reconstruir el passat que hi ha rere els relats neotestamentaris.⁴⁷⁵ Essent conscient, doncs, de la fal·libilitat de la memòria a llarg termini i de les característiques pròpies d'aquesta, parteix de la base que allò que recordem és

tipus d'estudis, l'editor encarregat de prologar-lo hi escriu aquesta presentació quasiprogramàtica: «One of the strongest aspects of memory studies is their multidisciplinary nature: concert with memory has moved to the forefront of major scholarly areas, such as the humanities, social sciences, and media studies. Fortuitously, these developments have been accompanied by important breakthroughs in the neuroscience and neuropsychology of memory providing *the opportunity, and in fact necessity, of transdisciplinary approaches and dialogue transcending self-imposed boundaries* [...]. One of the several positive corollaries has been the absence of orthodoxies and rigid, if not mechanical, theoretical frameworks. [...] And they have resonated because memory is not an abstract notion but an ever-present entity that shapes much of the lives of individuals, groups, and civilizations». Fixem-nos com allò que es posa en valor és la caiguda de barreres, la intercomunicació imprescindible entre parcel·les de coneixement que permet d'accedir a noves mirades i nous mètodes que aportin una mica de llum a l'estudi del passat. Ara manca, com sovint passa, que obres d'aquest tipus tinguin la transcendència (acadèmica, és clar) que es mereixen, atès que honestament pensem que allò que vehicula els estudis que componen aquest llibre (i altres), això és, la incorporació de certes hipòtesis ja presents en Halbwachs i altres, pot ajudar a interpretar amb més claredat els textos del NT i, en fi, Jesús mateix. Cf. K. GALINSKY (ed.), *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, Oxford: OUP 2016, p. V. La cursiva és nostra.

474 Un exemple paradigmàtic d'aquest tipus d'estudis a què ens referim, aplicat específicament al cas del NT, arriba a conclusions que tal vegada podria subscriure el mateix Allison. McIver i Carroll consideren que allò que és recordat no són mai les paraules exactes, sinó el sentit d'allò que s'ha escoltat (n'hi diuen *macro-meaning*), si bé alguns gèneres literaris com la poesia, o els aforismes i proverbis, permeten de retenir seqüències de mots més llargues amb certa exactitud. Conclouen que «the majority of the parallels in the Synoptic Gospels have characteristics that are more typical of a process of transmission that involves memory rather than straight copying [...], the macro-meaning is often the same but the words are not identical». És a dir, que algunes de les similituds sinòptiques respondrien a un procés de transmissió clarament oral i, per tant, convé estudiar *aquest procés* des dels mecanismes que ens ofereixen, també, la psicologia cognitiva i les neurociències; com ho fan ells. Cal dir que el seu estudi és pioner aplicant aproximacions provinents d'àmbits de la psicologia i les neurociències al terreny bíblic. Al respecte, cf. Robert K. McIVER – Marie CARROLL, «Experiments to Develop Criteria for Determining the Existence of Written Sources, and Their Potential Implications for the Synoptic Problem», *JBL* 121:4 (2002) 667-687, esp. 677-687.

475 La referència no és gratuïta. La visió mitjançant el pensament gràfic (o imaginació, històrica en aquest cas) és una forma de coneixement humà. Així com un arquitecte té una idea gràfica de la casa que vol dissenyar, l'historiador ha de tenir una idea (una hipòtesi, àdhuc una fantasia, si bé aquesta haurà d'adequar-se a les fonts) d'allò que vol reconstruir. Aleshores, la composició que hom ha de fer es realitza en el pensament, atès que allò que vol reconstruir és, pròpiament, inexistent, buit. Com en el *lugar* ignasià, el passat *no és*, sinó que només el podem definir per demarcació (testimonis arqueològics que encara romanen, textos conservats, testimonis orals [en el cas de la història contemporània recent], etc.). Per tant, l'exercici d'imaginació no només és recomanable, sinó que fins i tot és imprescindible si volem omplir el buit amb quelcom significatiu.

l'estructura d'un esdeveniment, la impressió general que ens causa. Des d'aquest punt de vista, perd importància quin grau d'exactitud (?) tinguin les perícopes evangèliques, és a dir, si allò que s'hi afirma és o no *ipsissima verba*. Allò verament important és que els evangelistes van recollir el sentit profund d'allò que van viure (o van recollir d'altri). Tal com ho diu Allison:

If general impressions are typically more trustworthy than details, then it makes little sense to reconstruct Jesus by starting with a few of the latter [...] while setting aside the general impressions that our primary sources instill in us. *The larger the generalization and the more data upon which it is based, the greater our confidence. The more specific the detail and the fewer the supporting data, the greater our uncertainty.*⁴⁷⁶

Pensem que aquesta darrera afirmació és programàtica de l'aproximació que fa Allison, perquè d'alguna manera és la clau de volta de la seva manera d'entendre l'accés al passat. Resulta que com més segurs podem estar que quelcom que se'ns transmet en el NT és veraç, és si es tracta d'una imatge genèrica d'una situació determinada ultra els detalls que puguin acabar acolorint aital imatge.⁴⁷⁷ Aquests detalls esdevenen superflus, depèn de com, perquè és altament probable que depenguin d'un afegitó narratiu que s'hi incorporà a fi d'enriquir allò textualment transmès i, així, fer el relat més vivaç.

Però hi ha més, perquè l'obsessió d'estudiar el text esquinçant-lo, convertint-lo en perícopes aïllades, fa que mai no ens enfrontem a una unitat més o menys coherent, sinó sempre a fragments descontextualitzats.⁴⁷⁸ Tal vegada aquesta sigui una de les tasques més

⁴⁷⁶ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 14. La cursiva és nostra.

⁴⁷⁷ Aquest tipus de raonament també apareixia, formulat amb altres paraules, en una de les monografies més rellevants que s'han escrit en l'àmbit dels estudis sobre Jesús de Natzaret (i que no tractem directament en aquest estudi per raó de criteris de selecció). En un moment concret, fa així: «We must [...] distinguish between the authenticity of individual sayings, general characteristics of Jesus' teaching, and the direction in which his life as a whole is oriented, that is, between *verba ipsissima*, *vox ipsissima*, and *intentio ipsissima*. As this approach is carried through it will become clear that we are more certain about general statements about Jesus' life and teaching than about judgments on many individual items». Vegeu G. THEISSEN – D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2002, p. 200. Aquest tipus de diferenciació és d'allò més suggestiva, perquè permet establir una frontera entre allò textualment conservat i transmès (*verba*), allò oralment conservat i transmès (*vox*), i allò que ateny al sentit d'allò conservat i transmès (*intentio*).

⁴⁷⁸ Cal tenir en compte que aquest és un problema molt greu que estudis com el d'Allison pretenen arranjar. Rafael Rodríguez adverteix d'això amb especial èmfasi, tot fent notar com n'és d'inapropiat aquest procés d'atomització de perícopes que acaben esdevenint recontextualitzades seguint criteris, que poc o res, tenen a veure amb el *Sitz im Leben* del seu redactor. Cf. R. RODRÍGUEZ, «Authenticating Criteria: The Use and Misuse of a Critical Method», *JSH* 7 (2009) 152-167.

dures que cal afrontar a l'hora d'estudiar els textos del NT comprensivament, és a dir, plantejar-ne l'estudi defugint l'especejament dels versets. Una aital exegesi hauria de mirar de respectar la canonicitat textual (que ja és un procés d'interpretació!) i, alhora, encarar l'anàlisi dels textos en el si dels seus contextos redaccionals.⁴⁷⁹

Allison, doncs, assumeix que ultra els propòsits redaccionals (cal llegir ideològics *sensu lato*) dels evangelistes, sempre s'acaba imposant certa estabilitat argumental quant al personatge que descriuen. D'aquesta manera podem defugir dubtes sobre el fet que Jesús de Natzaret curava persones i ensenyava doctrines determinades (generalitats), si bé no podem estar tan segurs de quines foren les persones concretes (i els mals específics) que curà ni el contingut exacte d'allò que ensenyà (particularitats). Però convé retenir aquestes paraules:

[...] I believe that once *recurrent attestation* highlights a theme or motif, we should seek to interpret that theme or motif in the light of early Judaism, and in such a way that helps us make sense of what otherwise know about Christian origins.⁴⁸⁰

Aquest testimoniatge recurrent de què parla Allison no és la versió moderna del criteri de múltiple atestació, entre altres coses perquè s'insereix en un marc teòric que nega la possibilitat d'aplicar aitals criteris a textos del passat tot pretenent discernir-ne estrats autèntics d'altres inautèntics. Per contra es tracta d'una aplicació de màxim sentit comú a l'hora de *llegir*: si tots els textos que transmeten la memòria de Jesús des d'un moment molt reulat (comprovable mitjançant criteris lingüístics, textuais, arqueològics...) interpreten Jesús com a x , això indica que Jesús fou, indefectiblement, entès com a x i, per tant, és altament plausible pensar que fou x .⁴⁸¹ Exemplifiquem-ho amb un assaig de resposta a una pregunta: «de quina manera el fet que les persones que componien les primeres comunitats

⁴⁷⁹ Evidentment això és més fàcil de dir que de fer. Aquí sobrevenen preguntes crucials, com per exemple: coneixem la totalitat dels contextos redaccionals dels textos que conformen el cànon neotestamentari?, o també: tenim a mà quina és la composició sociològica de les primeres comunitats cristianes esparses pel Mediterrani? Les preguntes són moltes i les respostes solen ser més aviat decebedores, si bé cal estudiar més i millor aquests contextos a fi de poder entendre més bé els textos que ens ocupen.

⁴⁸⁰ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 21. La cursiva és nostra.

⁴⁸¹ Allison ho exemplifica (a propòsit d'un altre tema) de la següent manera: «Why did Paul, the tradents of the Jesus tradition, and other early Christians believe that Jesus did not shun execution bur rather, when it came, accepted it? My answer is this: they believed it because that is what he [*scil.* Jesús] did, and people remembered». Cf. *Ibid.*, p. 433.

cristianes cregueren que Jesús era el messies d'Israel es relaciona amb les accions de Jesús?»:

- Resposta A: els cristians representaren Jesús com un Messies malgrat que ell actuava com un pagès cínic jueu.⁴⁸²
- Resposta B: els primers cristians representaren Jesús com a Messies ja que ell actuava de tal manera que portava a interpretar-lo com a Messies.

Seguint un principi bàsic en història,⁴⁸³ és evident que la resposta correcta només pot ser la segona, atès que és l'única que té plausibilitat. Volem dir, no hi ha cap evidència històrica que hagin existit comunitats cíniques jueves de caràcter agrari (l'argument esdevé absurd, de fet), entre altres coses perquè el corrent filosòfic cínic només s'estenia en contextos urbans. Aleshores el problema no és de dades disponibles, sinó més aviat de preguntes adequades. Quan ens interroguem per l'autenticitat d'un text d'aquestes característiques estem, automàticament, forçant-lo, exercint una violència que causa una agressió al contingut i, en darrera instància, fa que errem la nostra interpretació. Per què? Doncs perquè acabem isolant les narracions del seu context i n'abstraiem les dades disponibles com si fossin veritablement objectivables independentment del seu *Sitz im Leben* d'on han sorgit. O dit amb altres paraules, estem atorgant al text una naturalesa que no posseïx.

En aquesta tessitura, Allison no dubta gens ni mica dels esforços fútils que representen la gran majoria d'estudis que s'(auto)emmarquen en l'anomenada recerca del Jesús històric, sempre que aquests volen arribar a anar del·là de la lletra evangèlica per a trobar-se amb Jesús mateix.⁴⁸⁴ Per a Allison el millor que podem fer és «set our general impressions within the framework of facts that we can reasonably establish».⁴⁸⁵ I quins són aquests fets que podem donar raonablement per descomptats i, per tant, des d'on començar la nostra reconstrucció?

1. Certs elements (pocs, de fet) de la tradició de Jesús semblen, fora de tot dubte

482 És el cas de John D. CROSSAN, *Jesus: A Revolutionary Biography*, New York (NY): HarperCollins 1994, p. 222: «The historical Jesus was a *peasant Jewish cynic*». Mantenim la cursiva de l'original.

483 El principi de parsimònia, això és, entre diverses hipòtesis igualment plausibles hom ha d'escollir la que suposi el menor nombre de variables.

484 El propi Allison, al llarg del capítol 5 del seu *Constructing Jesus*, fa una anàlisi exegètica exemplar (del mètode que estem comentant), on expressa la convicció que l'epistolari paulí conserva records de Jesús previs als evangelis, fins i tot l'existència d'una forma narrativa anterior que es trobaria conservada en 1Co 11,23-25. Al respecte, vegeu D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, § 5, esp. p. 403-405.

485 Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 22.

raonable, haver estat creats a fi d'ésser retinguts en la memòria;⁴⁸⁶

2. El caràcter de mestratge itinerant de Jesús;⁴⁸⁷
3. Alguns dels seguidors de Jesús van exercir un ministeri públic més enllà del seu mestre, si bé a propòsit d'aquest.⁴⁸⁸

Aquests són els fets que gaudeixen d'un alt grau de plausibilitat, segons Allison, i són els que funcionen a mode d'axioma a l'hora d'estudiar els textos. I d'això se'n deriven algunes de

⁴⁸⁶ Així passa amb moltes expressions que són marcadament contraintuitives i, per això mateix, esdevenen fàcils de retenir atesa la originalitat que les caracteritza. Pensem, per exemple, en la màxima de Mt 5,44: «ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν» 'estimeu els vostres enemics' i en com desafia implícitament allò que hom devia retenir a propòsit de Lv 19,18 LXX (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν 'estima els qui tens a prop [*scil.* els amics, els parents, els qui són favorables] com a tu mateix'). Aquestes expressions contraintuitives haurien tingut la funció, ja cristològica, de legitimar una nova forma de vida: la vida cristiana en Jesús. Des d'aquest moment tota forma d'autoritat quedaria revertida i limitada, en clara oposició a l'autoritat de Déu i del Regne anunciat per Jesús, que seria autènticament valuosa i verament il·limitada. Tot plegat formaria part d'un conjunt d'accions de Jesús que caldria entendre metafòricament: «His [*scil.* de Jesús] metaphors in speech and actions transferred images from the human domain to God and transgress the border between domains of beings. They are therefore counterintuitive. [...] At the same time the parables and symbolic actions contain so called extravagant characteristics within one and the same domain of being without violating categorical expectations. [...] If such counterintuitive transgressions are the essence of religion, parables and symbolic acts are no arbitrary forms of speaking and acting but they express the essence of religion. The world becomes transparent for a totally different reality. And this is a form of religious experience we also today have access to». Cf. G. THEISSEN, «Considerations Concerning the Gulf Between Faith and History in the Research on the Historical Jesus», *RCatT* 36:1 (2011) 186. Aquestes idees contraintuitives tenen la funció de captar l'atenció de l'oïdor tot desafiant certs paràmetres de la realitat que tothom dona per segurs i, en darrera instància, es transformen en particularitats que la memòria humana retén amb certa fiabilitat. Al respecte, vegeu l'interessantíssim article d'István CZACHESZ, «The Gospels and Cognitive Science», en A. A. MACDONALD –M. W. TWOMEY – G. J. REININK (eds.), *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West* (Groningen Studies in Cultural Change 5), Leuven: Peeters 2003, p. 25-36.

⁴⁸⁷ De qui hem de suposar que usava i reutilitzava materials diversos una vegada i una altra de maneres més o menys similars, però que per això mateix no es dedicava a fer homilies (!). La qüestió és que la repetició d'expressions amb contingut molt afí resultà en la memorització d'aquestes per part dels qui el seguien i l'escoltaven amb atenció; no tant, però, a fi de reproduir aquelles paraules o aquell missatge lletra per lletra, sinó a fi de ser capaços de transmetre'n l'essència, de poder fer que altri captés allò que ells (és a dir, els seguidors i deixebles de Jesús) havien copsat de les paraules i les accions de Jesús. Això ens situa en un escenari en què la notorietat que obtingué Jesús després de mort és gairebé conseqüència sil·logística de la notorietat que devia haver tingut en vida. Cf. John BRADSHAW, «Oral Transmission and Human Memory», *ExpTim* 92:10 (1981) 303-307. En un moment determinat, Allison s'interroga així: «Would the Romans have crucified Jesus if he had no following?». La pregunta no és ociosa (Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 25, n. 100).

⁴⁸⁸ És evident que en un món i unes condicions com aquelles (sense comunicacions de gran abast ni mitjans per a difondre una notícia que cal ser difosa), Jesús s'hauria servit (sagaçment) de col·laboradors que l'ajudessin en tan colossal tasca comunicativa. Així doncs, és plausible acceptar que en vida de Jesús (mentre ell deia i feia) alguns deixebles (en direm així) també exercien el ministeri (deien i feien, doncs). Allò que aquests qui l'acompanyaren haurien mantingut com a nucli del missatge un cop Jesús partí (és a dir, la idea escatològica del Regne de Déu, la figura del pare amorós transportada al Déu veterotestamentari, etc.), seria l'eix del kerigma cristià. En aquest punt cal recordar les aportacions del prof. B. Gerhardsson a propòsit del model de transmissió rabínic que els deixebles de Jesús haurien emprat a l'hora de recordar i transmetre la memòria del

les crítiques que l'obra d'Allison sobre Jesús ha rebut, és a dir, el grau de versemblança que té un estudi sobre el passat realitzat sobre la base de recerques en el present.⁴⁸⁹ La solució que hi dona l'autor és que, atesa l'excepcionalitat de la repetició paraula per paraula en el món antic (i de fet entre les societats anomenades *primitives* que els antropòlegs estudien a dia d'avui) i, per tant, la norma que constitueix una certa novetat en cada explicació i narració d'una història o un fet del passat de la comunitat interpretativa, aquests estudis moderns tenen utilitat en tant que remarquen la distinció entre allò general i allò particular a l'hora de veure com es recorda i què es recorda.⁴⁹⁰

Certament, qualssevol històries (re)narrades en el si d'una comunitat determinada⁴⁹¹ posseeixen unes característiques ineludibles,⁴⁹² que fan que l'afectació contextual al discurs

seu mestre. I és que moltes de les intuïcions que el prof. Gerhardsson aportà a la discussió ja fa anys tenen una vigència molt profunda, si bé no podem perdre de vista que també parlà de la gran flexibilitat de les tradicions tant rabíniques com cristianes, de tal manera que els textos memoritzats devien haver estat modificats en funció de determinades necessitats presents de les seves respectives comunitats interpretatives. Vegeu, al respecte, B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript: Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22), Uppsala: C. W. K. Gleerup 1961; *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (PT 3), Santander: Sal Terrae 1980.

⁴⁸⁹ El prof. Dunn hi introdueix la variable de la memòria individual *vs.* la memòria col·lectiva, afirmant que els deixebles recorden en comunitat i que, per tant, els estudis fets sobre individus aïllats en el present són, com a mínim, poc rellevants a l'hora d'entendre com recordaren Jesús els seus seguidors. Al respecte, cf. J. D. G. DUNN, «Social Memory and the Oral Jesus Tradition», en S. C. BARTON – L. T. STUCKENBRUCK – B. G. WOLD (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (WUNT 212), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, p. 179-194.

⁴⁹⁰ Els autors de l'antigor ja ens parlen, d'això. En l'encreuament d'epístoles entre Agustí i Jeroni hi trobem una història (que Agustí pretén veritable i que, per tant, desacreditaria la traducció llatina de Jeroni) que fa així: «Nam quidam frater noster episcopus, cum lectitari instituisset in ecclesia cui præest, interpretationem tuam, mouit quiddam longe aliter abs te positum apud Ionam prophetam [*scil.* Jo 4,6], quam erat omnium sensibus memoriæque inueteratum, et tot ætatum successionibus decantatum. Factus est tantus tumultus in plebe [...]» 'Cert bisbe, germà nostre, va determinar que es llegís una traducció teva en l'església que presideix. Estranyà al poble que traduïssis un passatge del profeta Jonàs de manera molt distinta a la que tenien gravada tant en els sentits com en la memòria ensems i, de fet, a la manera com havien cantat durant tantes generacions. Això provocà un tumult popular [...] [la traducció al català, que és ben lliure, és nostra]. És interessant, si més no, adonar-se de l'esvalot que podia causar entre els parroquians l'opció de Jeroni (*bedera* 'heura') per damunt de la d'Agustí (*cucurbita* 'carbassera') a l'hora de traduir l'hebreu קִיִּקְיִן *qiyqayón* 'planta, preferiblement ricí, però no hi ha consens' (cf. AGUSTÍ D'HIPONA, *Ep.* 75,21). Si parem atenció a aquest aspecte veurem com en aquest punt els arguments d'Allison troben un suport imprescindible (tot i que ell no en parla explícitament) en la hipòtesi de la tradició oral informalment controlada de Kenneth E. Bailey. Hi ha, almenys nosaltres ho identifiquem així, una vinculació directa entre allò que experimenta (i després teoritza) Bailey i allò que defensa Allison. Per a ampliar allò que en diu Allison, cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 156-164.

⁴⁹¹ Perquè Allison té molt clar que hi ha comunitats diverses amb interessos diversos i que, àdhuc, posseeixen tradicions independents. Per exemple, referint-se a l'EvJn: «My own verdict is this: even if the primary author of John had heard or read one or more of the Synoptics, his Gospel typically draws upon independent tradition». Vegeu *Ibid.*, p. 390, n. 15.

⁴⁹² Aquestes característiques, que aquí només són esbossades parcialment i de manera molt sintètica, són d'una

sigui altíssima. I és que:

1. Hi ha un públic que escolta;
2. Hi ha un orador que parla (i que té uns objectius);
3. Hi ha unes expectatives sobre l'interès i l'actitud dels qui escolten; i
4. Hi ha un comportament i unes reaccions específiques dels qui escolten un cop s'ha explicat la història.

Tot plegat fa que Allison convingui que és molt plausible suposar que aquells qui estigueren en els inicis de la tradició sobre Jesús van veure's determinats per elements, si no idèntics, sí almenys molt propers als que s'han anat definint: «What possible reason could one have for imagining that it was otherwise with the originators of the Jesus tradition?».⁴⁹³ I continua:

Even if early Christians had tried to memorize vast swaths of the tradition verbatim [...], that tradition originated when recognized leaders or authorities called upon their memories; and those memories must have been subject to all the failures and biases that modern science has so helpfully if disturbingly exposed.⁴⁹⁴

Així doncs, i per a concloure, Allison afirma que allò que els evangelistes feren amb els records que reberen fou una representació de Jesús, una interpretació d'allò que havia quedat

importància molt gran a l'hora d'entendre com funcionen els mecanismes que regeixen l'oralitat (i, també, l'auralitat, és a dir, aquells que escolten allò que hom diu), així com tot allò que té a veure amb la interpretació/actuació/execució pública de discursos en el món antic. Ens remetem a l'estudi brillant de W. D. SHIELL, *Delivering from Memory: The Effect of Performance on the Early Christian Audience*, Eugene (OR): Pickwick 2011, esp. p. 1-68. A fi de veure la rellevància que tenen aquests mecanismes citem només un petit fragment: «These performances are emotional events that evoke a response from the audience and change with the reactions to the reader. The reader prepares for the performance of Jesus by paying attention to the rhetorical figures, gestures, and emotions in the text. The audience comes prepared to react and respond. [...] They teach other an identity around the person of Jesus and the community with whom they listen. [...] *The performances function as sites of memory for communities beginning to shape their identity.* [...] The characterizations in performance function as the commemorative monuments to faithful living. The performance audience is linked to lists of people in genealogies who are now part of a list of faithful figures connected to the community. They are connected virtuously to others who are blessed by Jesus and whose character is being shaped in performance. The places remembered are repeated, retold, and relived through performance. In the process, they receive new memories to retell in performance. They continue the process of delivering the message of the gospel from memory and using the memories of previous performances» (p. 98-99). L'èmfasi és nostra. Vegeu, també, l'estudi (similar a Shiell però centrat en el segon evangeli) W. SHINER, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg (PA): Trinity Press International 2003.

⁴⁹³ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 30.

⁴⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 30.

solidificat entre els qui en feren coneixença. En cap moment, doncs, s'inventaren contes de fades, sinó que estigueren sotmesos, com hem vist, als mateixos mecanismes de la memòria a què ho estem nosaltres, historiadors del segle XXI que, humilment, també volem fer una representació de Jesús (això sí, nosaltres mitjançant les primeres representacions que en feren aquestes primeres comunitats interpretatives). I per a fer-ho hem d'adonar-nos dels límits a què estem (tots) exposats, i és que allò que estudiem no és Jesús, sinó els textos que en donen raó, fet que ens aboca a una vasta ignorància en tant que allò que desconeixem excedeix allò que sí que coneixem.

Malgrat l'aparent pessimisme, derrotisme fins i tot, a què sembla que ens exposen les paraules d'Allison, volem acabar aquesta anàlisi del seu mètode amb uns mots esperançadors:

My response to this situation is not to throw in the towel but *to play the game differently*. Instead of attempting to authenticate individual item after individual item, I have preferred, for the most part, *to identify larger patterns across the sources and then to seek for the best explanation*. [...] There is more than one profitable way to puzzle out the figure of Jesus. This book defends and deploys just one. [...] While I may have abandoned some of the traditional means, *I have not abandoned the traditional end, which is knowledge of a historical figure*.⁴⁹⁵

495 Cf. *Ibid.*, p. 460-461. La cursiva és nostra.

CONCLUSIONS GENERALS

PER A UN NOU ENFOCAMENT DE LA RECERCA DE JESÚS DE NATZARET

8. APROXIMACIÓ A LA MEMÒRIA DE JESÚS

AQUESTES NO SÓN, I PERDÓ PER LA REDUNDÀNCIA, UNES CONCLUSIONS CONCLUSIVES. I no ho són perquè, entre altres coses, la recerca en temes com el que ens ocupa sempre roman oberta i, allò que un o altre hi puguin dir no són sinó (i no és poca cosa!) apunts per a revisar i tenir en compte. Ultra això, però, i més enllà del fet que hàgim pogut assolir els objectius inicials, això és, mostrar la inconsistència de la mal anomenada recerca del Jesús històric tal com ha estat formulada en la visió dels paradigmes (cosa que hem fet al llarg de la «Primera Part» de la tesi), així com presentar suficientment els autors que volíem reivindicar com a molt rellevants a l'hora d'estudiar i avançar en la comprensió dels textos del Nou Testament (cosa que hem fet al llarg de la «Segona Part» de la tesi), ens queda un objectiu per a realitzar: intentar traçar les línies d'investigació que, pensem, cal tenir més en compte en els propers anys i que tenen més a dir en el tema de la investigació de la figura de Jesús de Natzaret i, en general, en l'estudi i exegesi dels escrits neotestamentaris.

El títol de l'epígraf, doncs, no és casual, ja que dóna idea de per on pensem que han d'anar les coses en l'àmbit dels estudis de Jesús. I si bé el lector atent pot entreveure-hi una referència implícita a la celebrada obra de Dunn de l'any 2003, la veritat és tota una altra. O, com a mínim, la referència no és ni molt menys privativa del *Jesus Remembered*. Però la realitat és que l'única aproximació que és realment valuosa a l'hora d'intentar entendre els textos que componen el Nou Testament cristià és la que se centri en la memòria sobre Jesús.

Tot seguit presentarem una sèrie de línies de recerca (i els principals estudiosos que les duen a terme) que haurien de permetre fer-nos una idea, ni que sigui general, de la riquesa procedimental que a dia d'avui existeix en aquesta àrea d'estudi i que, tard o d'hora, s'haurà d'acabar imposant des del punt de vista metodològic i que creiem que substituirà el model basat en els criteris d'autenticitat.⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ Aital conclusió és la que clou l'obra col·lectiva, fonamental en els estudis del NT, *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, de 2012. Es planteja la necessitat d'una recerca postnormativa del Jesús històric, això és, deixar de banda d'una vegada per totes els criteris tradicionals centrats en l'anàlisi atomística de perícopes i centrar-se en el conjunt de tot allò que ens han transmès els seguidors de Jesús i, alhora, intentar de respondre seriosament la pregunta: «Why they did so». Vegeu Ch. KEITH – A. LE DONNE (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London: T & T Clark 2012, p. XVII; 200-207.

Una de les línies de recerca a què ens referim és la que protagonitzen els qui parteixen dels estudis de M. Halbwachs⁴⁹⁷ i J. Assmann.⁴⁹⁸ Es tracta d'una aproximació, que podem anomenar de la memòria social, que duen a terme Jens Schröter,⁴⁹⁹ Rafael Rodríguez⁵⁰⁰ i Alan Kirk,⁵⁰¹ per a citar-ne uns pocs, però significatius. Podem enumerar-ne tres premisses bàsiques:

1. Tota memòria és construïda en categories i interaccions socials;
2. La memòria no és passiva, sinó fluïda i canviant; i
3. Les memòries ens diuen més sobre els grups que recorden que sobre allò recordat.

Amb una mica d'atenció hom s'adona que el deute que aquesta aproximació té amb la teoria de la memòria col·lectiva del malaurat Halbwachs és immensa. De fet, el propi Assmann representa una mena de transició entre les obres cabdals de Halbwachs dels anys 1920-1940 i les modernes teories que incorporen la categoria de la memòria als estudis històrics. Amb tot, Assmann contravé Halbwachs en un punt: mentre el sociòleg francès pensava que quan la comunicació vívida, personal, cristal·litzava en formes diverses de

⁴⁹⁷ Especialment de l'obra, esdevinguda clàssica, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Alcan 1925.

⁴⁹⁸ L'obra de Jan Assmann és inabastable, però l'interès que desperta quant als estudis del NT té a veure amb la seva proposta de *kulturelle Gedächtnis*. És difícil fer-ne una definició sense matisos, però la idea que caracteritza aquesta categoria és la distància vers la quotidianitat, és a dir, la transcendència és la que marca l'horitzó temporal d'aquest tipus de memòria (que, per tant, defuig la memòria simplement individual). El seu horitzó no varia amb el pas del temps, sinó que està constreta per alguns esdeveniments del passat que han perviscut mercès a la formació cultural (textos, rituals, monuments, etc.) i a la comunicació institucional (recitació, pràctica litúrgica, observança ritual, etc.). Gràcies a aquestes figures de la memòria (*Erinnerungsfiguren*), s'arriben a crear *Zeitinseln*, illes del temps, que permeten observar el passat amb una retrospectiva privilegiada. Ara bé, l'objectiu fonamental de la teoria de la memòria cultural d'Assmann és posar en relació la memòria (el que ell anomena «*appräsentierte Vergangenheit*», és a dir, passat contemporanitzat), la cultura (*Kultur*) i el grup o societat (*Gesellschaft*), els tres pols que formen el nucli de la creació, conservació i transmissió de memòria i, per tant, del passat. Vegeu, especialment, J. ASSMANN, «*Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*», en J. ASSMANN – T. HÖLSCHER (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, p. 9-19. De forma més desenvolupada podem veure això en J. ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid: Gredos 2011, esp. p. 31-149.

⁴⁹⁹ Vegeu l'estudi pioner J. SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997. Potser més accessible el seu compendi *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon* (BMSEC 1), Waco (TX): Baylor UP 2013.

⁵⁰⁰ Cf. R. RODRÍGUEZ, *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance and Text* (LNTS 407), London: T & T Clark 2010.

⁵⁰¹ Especialment la síntesi que es troba en A. KIRK, «*Memory Theory: Cultural and Cognitive Approaches to the Gospel Tradition*», en NEUFELD, Dietmar – DEMARIS, Richard E. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London/New York (UK/NY): Routledge 2010, p. 57-67.

cultura objectivada (en textos, rituals, edificis, paisatges, etc.) les relacions socials es perdien i, aleshores, el caràcter de la memòria col·lectiva desapareixia *qua* memòria col·lectiva per a esdevenir història, mentre això era així per a Halbwachs diem, per a Assmann no es produeix aquest trencament. Al contrari, l'egiptòleg alemany considera que en la memòria més rutinària es produeix una *identitätskonkret*, una concreció d'identitat: un grup fonamenta la seva consciència d'unitat i d'especificitat sobre el coneixement d'una identitat i, d'aquí, en sorgeixen impulsos normatius i formatius que permeten al grup reproduir aital identitat. A diferència de Halbwachs, doncs, aquesta memòria cultural (col·lectiva, per al francès) comparteix la mateixa estructura que la cultura objectivada i, per tant, no se'n perd el rastre de forma irremeiable.

El professor Alan Kirk féu una succinta presentació d'aquest tipus d'anàlisi en un article molt ben pensat.⁵⁰² Explica que la conversió de records significatius en patrons narratius permet la comunicació (cultural, generacional, social, etc.) d'aquells records. En esdevenir-se aquest tipus de processos, s'estableix un pont entre les operacions cognitives de la memòria i la tradició públicament compartida, això és, entre la qüestió del record i la qüestió de l'oralitat.⁵⁰³ En aquesta tessitura, una comunitat emergent (els primers cristians) afaïçona aquells records fundacionals (Jesús de Natzaret) de manera conjunta, és a dir, fa que siguin comunicables tot creant gèneres narratius (evangelis) i culturals (relats parabòlics) compartits. L'activitat de la memòria, aquí, destil·la el sentit d'allò recordat, en condensa el significat i —aquest és el fet més important— en disminueix els detalls per a potenciar una vera adaptació normativa mitjançant el recurs a la permanència d'allò essencial (el *gist* d'Allison). La tradició, doncs, se situa en una posició de representació respecte del passat, i aquesta tradició (que ho és en tant que *és* a dia d'avui) també participa d'allò que representa tot realitzant noves combinacions i aplicacions (els cicles de l'espiral de Le Donne, per

⁵⁰² Cf. A. Kirk, *op. cit.*

⁵⁰³ Hi hauria una línia de recerca molt propera a aquesta primera. Estaria representada per Tom Thatcher i se centraria molt especialment en l'àmbit dels estudis del Quart Evangeli (cal notar la influència destacada de J. Schröter en tota l'obra de Thatcher, fet que mostra la importància, tot i la curta edat, d'aquest autor alemany). Vegeu, al respecte, A. KIRK – T. THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SS 52), Atlanta (GA): SBL 2005; i també A. LE DONNE – T. THATCHER (eds.), *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture* (LNTS 426), London: T&T Clark 2011. Aquest tipus d'obres incorporen de manera molt significativa els estudis provinents del camp de la folklorística. Sobre això, vegeu *infra* n. 512.

exemple). Tot plegat permet que les comunitats:

1. Recordin el passat esdevingut normatiu; i
2. Mantinguin viva la tradició en contextos històrics i socials canviants.

Com veiem, es tracta en tot moment d'estudis molt recents que en l'àmbit del NT tot just fa quatre dies que hi han fet aparició i, per tant, encara cal treballar-los amb aprofundiment i poder-ne veure els resultats a mitjà i a llarg termini.

Una segona línia de recerca molt destacable és la que s'estructura al voltant de la secció de la *Society of Biblical Literature* «The Bible in Ancient and Modern Media» (BAMM), i que parteix de les aportacions teòriques d'Albert B. Lord,⁵⁰⁴ Walter J. Ong,⁵⁰⁵ Werner H. Kelber⁵⁰⁶ o Joanna Dewey.⁵⁰⁷ Els seus representants més coneguts poden ser Richard A. Horsley⁵⁰⁸ i Holly E. Hearon,⁵⁰⁹ i hi podem enumerar quatre característiques fonamentals:

1. Es basen en aproximacions folklorístiques;⁵¹⁰

⁵⁰⁴ Concretament l'estudi, ja clàssic, A. B. LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge (MA): HUP 1960, obra que analitza la tradició oral i les dinàmiques de composició i mètrica poètiques en contextos orals (especialment la tradició de cançons èpiques musulmanes del sud dels Balcans) i en fa una aplicació de resultats a l'èpica homèrica.

⁵⁰⁵ Vegeu W. J. ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Methuen & Co. 1982. Es tracta d'un llibre que ha marcat una època. Descriu els efectes dels medis comunicatius en el pensament i la producció de significats.

⁵⁰⁶ Vegeu W. H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Indianapolis (IN): Indiana University Press 1997. Kelber aplica les intuïcions d'Ong al tema del cristianisme primitiu (se centra en la font hipotètica Q, en l'EvMc i en l'epistolari paulí). Les reaccions que aixecà l'obra de Kelber foren tantes i tan importants que hi ha qui ha arribat a parlar d'una *revolució Kelberiana*.

⁵⁰⁷ Cf., especialment, J. DEWEY, «Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions», en J. DEWEY, *Orality and Textuality in Early Christian Literature* (SS 65), Atlanta (GA): SBL 1994, p. 37-65.

⁵⁰⁸ Cf. R. A. HORSLEY, «Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture», *Otr* 25:1 (2010) 93-114; i R. A. HORSLEY – J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, New York (NY): Harper & Row 1985.

⁵⁰⁹ Per exemple, H. E. HEARON – Ph. RUGE-JONES (eds.), *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance* (BPC 1), Eugene (OR): Cascade Books 2009.

⁵¹⁰ Aquestes aproximacions parteixen, totes, dels estudis del degà de la tradició oral, l'estatunidenc Milman Parry. El professor Parry intuï que tota l'èpica homèrica responia a les normes de les composicions orals, i elaborà la hipòtesi de la fórmula oral. El seu gran deixeble i continuador de la seva obra i teoria fou Albert B. Lord, a Harvard, tot i que també tingué una gran repercussió en l'obra del professor Eric A. Havelock, també a Harvard. Pel que ens interessa aquí, podem citar uns pocs estudis que són de gran utilitat a l'hora d'atansar-nos al tema de la cultura oral i la cultura escrita en el món dels primers cristians. Vegeu P. J. ACHTEMEIER, «“Omne Verbum Sonat”: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity», *JBL* 109:1 (1990) 3-27 (i les rèpliques en M. SLUSSER, «Reading Silently in Antiquity», *JBL* 111:3 (1992) 499; i F. D. GILLIARD, «More Silent Reading in Antiquity: “Non Omne Verbum Sonabat”», *JBL* 112:4 (1993) 689-696); J. D. HARVEY, «Orality and its Implications for Biblical Studies: Recapturing an Ancient Paradigm», *JETS* 45:1 (2002) 99-109; W. A. JOHNSON, «Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity», *AJP* 121 (2000) 593-627; A. K.

2. Emfasitzen les dinàmiques de grup com a millor explicació per a l'origen dels evangelis;
3. Desconfien de les veus més conservadores sobre el tema dels orígens del cristianisme; i
4. Entenen la dinàmica social de l'època estudiada (però no exclusivament) com una manifestació de la supressió de les veus no masculines.

Un autor que també forma part del BAMB però que mereix un punt i a part és el professor estatunidenc de la St. Mary's University de Londres Chris Keith.⁵¹¹ L'enfocament de Keith se centra en la connexió entre els grups que rememoren i els esdeveniments i figures recordades, de tal manera que una cosa és indestruïble de l'altra. Tant és així, que considera que els evangelis parlen de Jesús de Natzaret i de les comunitats que l'han transmès mitjançant els records (orals primer, textuals després).

Una tercera línia de recerca és la que protagonitza, gairebé a títol individual, el prof. James D. G. Dunn.⁵¹² Fonamentat en les aportacions precedents de Kenneth E. Bailey,⁵¹³

GAVRILOV, «Techniques of Reading in Classical Antiquity», *CQ* 47:1 (1997) 56-73; P. CONNERTON, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge UP 1989. L'estudi de C. W. DAVIS, *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians* (JSNTSup 172), Sheffield: Sheffield Academic Press 1999 és molt important pel tema del NT (concretament per a la literatura paulina), i cal destacar-ne tot el § 1, p. 11-63, on fa un recorregut per la història i els mètodes de les aproximacions orals als textos del món antic. Finalment, volem destacar l'estudi del professor A. D. BAUM, *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage: Analogien zur synoptischen Frage aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen* (TANZ 49), Tübingen: Francke 2008. Amb la intenció d'abocar més llum sobre el controvertit problema sinòptic, Baum compara material sinòptic neotestamentari amb textos paral·lels de l'Antiguitat, a fi de demostrar que els tres sinòptics no tenen una dependència exclusivament literària. Afirmar que no es pot entendre correctament aquesta dependència si no és mitjançant el recurs a la transmissió oral i a la memòria humana. Arriba a la conclusió que qualsevol estudi futur (i això ho diu el 2008) sobre el tema de la tradició sinòptica (però no és exclouent d'altres temàtiques del NT) ha d'incorporar el tema del factor oral.

⁵¹¹ Vegeu-ne, especialment els estudis següents: Ch. KEITH, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (Library of Historical Jesus Studies 8 – LNTS 413), London: T & T Clark 2011; i *Jesus against the Scribal Elite: The Origins of the Conflict*, Grand Rapids (MI): Baker 2014. Juntament amb la seva tesi doctoral conformen una mena de trilogia sobre el record de la qualitat escripturística de Jesús (o sigui, com a posseïdor d'una important cultura escrita en un context eminentment oral). En l'àmbit metodològic és imprescindible l'article «Memory and Authenticity: Jesus Tradition and What Really Happened», *ZNW* 102:2 (2011) 155-177.

⁵¹² Cf. J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making, vol. 1), Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2003; *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the Making, vol. 2), Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2009; «In Search of the Historical Paul», en P. SPITALER (ed.), *Celebrating Paul* (CBQ Monograph Series 48), Washington (DC): The Catholic Biblical Association of America 2011, p. 15-38; i *Jesus, Paul, and the Gospels*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2011.

⁵¹³ Cf. *supra*, § 6.2, Taula 5.

Werner H. Kelber⁵¹⁴ i Birger Gerhardsson,⁵¹⁵ l'obra de Dunn té les següents característiques:

1. Parla de la memòria (en *Jesus Remembered*, 2003) referint-se als mitjans de la memòria en una cultura il·letrada (abans, per tant, de la redacció dels evangelis);
2. Mostra un clar interès en què ens diuen les memòries dels qui recordaren Jesús;
3. Se centra en qüestions de variació i estabilitat,⁵¹⁶ temes inherents a la tradició oral; i
4. Els elements d'estabilitat poden trobar-se en allò *característic* de Jesús, com ara el

⁵¹⁴ Cf. *supra*, n. 508.

⁵¹⁵ Sobretot B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript: Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22), Uppsala: C. W. K. Gleerup 1961.

⁵¹⁶ Sobre això, és interessant veure la tesi doctoral que féu un alumne del Dr. Dunn a Durham: T. C. MOURNET, *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q* (WUNT 2:195), Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Mournet repassa el problema de la tradició oral fent-ne una breu història que el porta dels primers estudis crítics de Bultmann i Dibelius, passant per Gerhardsson, fins a Charles Lohr (1961), Ernest Abel (1971), Albert B. Lord (1978), Werner H. Kelber (1983), Joanna Dewey (1989), Paul J. Achtemeier (1990), Øivind Andersen (1991), Kenneth E. Bailey (1991), Barry W. Henaut (1993), Horsley-Draper (1999) fins a J. D. G. Dunn (2000-2003). Arriba a la conclusió que «an examination of the phenomenon of internal variability can help us better understand the character of the tradition. We noted that the overall level of variability within those passages labeled 'oral' by Dunn was greater than those labeled 'literary', but equally significant, the level of variability in the 'oral' pericopes was also greater than the level of variability within the 'control' passages (group 'C') as well. While not providing us with any clear criteria for discerning the presence of oral tradition behind the extant Synoptic Tradition, our study highlighted the explanatory power offered by a folkloristic approach to the tradition whereby the variability and stability within the tradition could be accounted for by an appeal to a 'living' tradition which was repeatedly performed by members of the early Christian communities. Although it is clear that it is not possible to state *definitively* that Dunn's 'oral' passages (group 'A') are indeed derivative of oral performance or even have an oral prehistory, there is at least a sufficient convergence of evidence to suggest that such a thesis is plausible for at least several of his selected pericopes» (p. 291). I continua: «We also suggested that the concept of a 'core' is an important factor in determining the possible tradition-history of a parallel pericope. The folkloristic characteristic of stability (*i.e.*, 'core') which has been emphasized by Dunn and Bailey only occurred in group 'A' pericopes. However, we also noted that the existence of a 'core' within a tradition is only significant in pericopes that have a low overall level of verbatim agreement. When the level of verbatim agreement within thematically significant sections becomes indistinguishable from that in the other sections within the pericope, the usefulness of a 'core' is diminished. This leads us to ask whether the presence of 'core' sections within group 'A' pericopes, coupled with the absence of such sections within the group 'B' and group 'C' pericopes could be significant. While such a question needs to be asked, it is beyond the scope of this current project to do so. [...] From our folkloristic perspective, the thesis of Bailey and Dunn does correspond to a certain extent with the observed variability and stability within at least portions of the double tradition. Our methodology has proven to be helpful in illustrating the extent to which recent claims regarding Gospel 'orality' have corresponded with the characteristics deemed significant by folklorists and New Testament scholars alike. While none of our findings above constitute *definitive* evidence for the oral origins of selected double tradition pericopes, we must, at the very least, be willing to recognize the significant explanatory power of an oral performance model of early Christian tradition transmission. This, in turn, can help refocus our attention on the 'living' tradition that was in circulation during the time when Matthew and Luke wrote their respective Gospels. [...] This [*scil.* la tradició de Jesús que s'emmarca en un context oral que és el que existia en el moment de la composició dels evangelis], of course, might require a significant revision of the historical-critical method that has driven New Testament scholarship for more than one hundred years. The model that results from such a process might not

Regne de Déu, la prèdica amb paràboles, el títol de Fill de l'Home, etc.

És important tenir en compte, quant al mètode de Dunn,⁵¹⁷ que no incorpora o, millor, que no té una relació directa amb tot allò que té a veure amb l'aproximació de la memòria social, ja que prescindeix de moltes de les hipòtesis provinents de Halbwachs i Assmann.⁵¹⁸ Ara bé, tal vegada un dels mèrits més majúsculs de Dunn és haver fet ressonar (ni que sigui esmoreïda) la veu silenciada del prof. Bailey, de qui Dunn és un clar deixeble quant al mètode.

Una quarta línia, obtinguda per mèrits propis, la podem situar en la figura controvertida de Richard Bauckham.⁵¹⁹ Ell parteix de les següents bases:

1. Té un clar interès en la relació entre el testimoni visual i la fiabilitat històrica;
2. Parteix de la idea que els testimonis oculars de Jesús transmeten allò que veieren; i
3. Sosté la possibilitat que els deixebles de Jesús (almenys alguns) haurien pres notes.

Bauckham ha rebut diverses crítiques, algunes demolidores (i generalment provinents d'estudiosos que han incorporat els estudis sobre la memòria humana com una eina imprescindible en l'estudi de Jesús), que fan de la seva aproximació una mena de via morta,⁵²⁰ tot i que les seves respostes han anat en la línia de defensar *Jesus and the Eyewitnesses* arguint que, per exemple, les variacions sinòptiques poden explicar-se mitjançant la hipòtesi d'una

prove as straightforward or as elegant as one would desire, but arguably it will be more faithful to the character of the Jesus tradition and to the historical context within which it was initially performed and subsequently transmitted» (p. 292-293). Mantenim la cursiva de l'original.

⁵¹⁷ En un article previ a la seva obra magna, Dunn apuntava algunes de les qüestions clau des d'un punt de vista metodològic que són de gran importància per a l'assoliment del Jesús recordat. Exposava que calia prendre's seriosament la possibilitat (confirmada poc després per molts altres estudis) que l'únic Jesús que podem conèixer és l'impacte que aquest causà durant la seva prèdica i missió. Però també incorporava dues característiques que han estat gairebé profètiques en els estudis posteriors (si bé ell no desenvolupà del tot): 1) El caràcter oral de la tradició transmesa; i 2) La característica mediada de Jesús, *i.e.*, la tasca interpretativa inesborrable dels redactors evangèlics. Al respecte, vegeu J. D. G. DUNN, «'All that glitters is not gold': In Quest of the Right Key to Unlock the Way to the Historical Jesus», en J. SCHRÖTER – R. BRUCKER (eds.), *Der Historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZ NW 114), Berlin: De Gruyter 2002, p. 131-161, esp. p. 147-156.

⁵¹⁸ Només cal consultar la bibliografia de la seva obra immensa de 2003 per adonar-nos que no només no hi ha cap referència, ni casual, a M. Halbwachs ni a J. Assmann, sinó que al llarg de les pàgines centrades en la teoria (i això són més de 300 pàgines!) no fa esment de cap de les hipòtesis dels autors susdits.

⁵¹⁹ Vegeu R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2006.

⁵²⁰ Cf. Judith C. S. REDMAN, «How Accurate are the Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research», *JBL* 129:1 (2010) 177-197; i Robert K. MCIVER, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels* (RBS 59), Atlanta (GA): SBL 2011.

mena de tradició formalment controlada (justament a l'inrevés del que proposa Bailey), tot evitant les dinàmiques creatives (evidentment no controlades...) de les comunitats interpretatives. Sigui com sigui, té un cert interès considerar aquesta línia atès que amb la inclusió de certes modificacions de base pot permetre analitzar (de fet ho fa el mateix Bauckham en el llibre de 2006) amb aprofitament el paper dels testimonis (i aquí no ens circumscriuríem als oculars) en el món antic. És tot un camp en si mateix.

Així doncs, després d'aquest repàs als principals corrents d'investigació que, al nostre entendre, tenen quelcom per aportar en els estudis de Jesús i del NT, donem per realitzada la nostra proposta d'aproximació a les majors línies de recerca. A partir d'ara, en els futurs estudis sobre els textos neotestamentaris i, especialment sobre Jesús de Natzaret, pensem que és del tot imprescindible incorporar moltes de les hipòtesis que han anat desfilant per aquestes pàgines. Hem pogut veure com les aproximacions que tenen en compte les teories de la memòria són inexcusables si es vol ser rigorós. De la mateixa manera no podem prescindir de les diverses intuïcions sobre la transmissió oral que, si bé compliquen, de fet enriqueixen el debat i matisen moltes de les certeses preconcebudes a l'hora de veure com funcionen els textos en el context dels primers segles del cristianisme. Igualment inexcusable és prescindir, com més aviat millor, de la falsa dicotomia autèntic/inautèntic a l'hora d'avaluar el material de què disposem.

Finalment, les propostes que hem aportat dels autors de la «Segona Part» de la tesi i que, al nostre parer, no han tingut el ressò ni la recepció necessàries (almenys en l'àmbit dels estudis bíblics en llengües romàniques), són línies d'investigació per a tenir molt en compte a l'hora d'abordar els textos del NT en futurs estudis. Pensem, doncs, que en aquest camp d'estudi encara queda molt per a fer si volem comprendre més i millor la figura de Jesús de Natzaret.



BIBLIOGRAFIA

OBRES DE REFERÈNCIA I BIBLIOGRAFIA PRIMÀRIA

- ALETTI, Jean-Noël – GILBERT, Maurice – SKA, Jean-Louis – DE VULPILLIÈRES, Sylvie, *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores* (InsEB 15), Estella: Verbo Divino 2007 (= *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris: Cerf 2005).
- ALEXANDER, Patrick H. et al. (eds.), *The SBL Handbook of Style for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, Peabody (MA): Hendrickson 1999.
- BALZ, Horst R. – SCHNEIDER, Gerhard J. (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament* (3 vols.), Grand Rapids (MI): Eerdmans 1990-1993 (= *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 1980-1983).
- BAZYLIŃSKI, Stanislaw, *Guía para la investigación bíblica. Notas introductorias* (InsEB 16), Estella: Verbo Divino 2006 (= *Guida alla ricerca bíblica. Note introduttive*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2005).
- Biblia, La, Bíblia catalana, traducció interconfessional*, Barcelona: ABCat – Claret – Societats Bíbliques Unides ¹²2008 [or. 1993].
- BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (NJ): Geoffrey Chapman 1993.
- COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (2 vols.) (BEB 26-29), Salamanca: Sígueme ⁶2012 (= *Theologisches*

- Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal: Brockhaus 1971).
- FLAVI JOSEP, *La Guerra jueva* (vol. I [llibre I] i vol. II [llibres II-III]), revisió i traducció de Joan-Andreu Martí Gebellí, introducció i notes de Joan Ferrer i Costa, Barcelona: Fundació Bernat Metge 2011-2014.
- FONT, Pere Lluís (coord.), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona: Proa – Fundació Joan Maragall 2004 [or. 2003].
- FREEDMAN, David Noel (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2000.
- HOLMÉN, Tom – PORTER, Stanley E. (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus: Vol. I: How to Study the Historical Jesus – Vol. II: The Study of Jesus – Vol. III: The Historical Jesus – Vol. IV: Individual Studies*, Leiden: Brill 2011.
- KASPER, Walter (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* (2 toms), Barcelona: Herder 2011 (= *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder 1993-2001 [or. 1930-1938]).
- Llibre d'estil per a la redacció d'escrits de teologia i filosofia*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Facultat de Filosofia de Catalunya – ABCat 2008.
- Nou Testament Grec-Llatí-Català*, Barcelona: ABCat – Claret – Societats Bíbliques Unides 1995.
- SCHMOLLER, Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1963 [or. 1869].
- ZERWICK, Max – GROSVENOR, Mary, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento* (IEB), Estella: Verbo Divino 2008 (= *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 197), Roma: PIB 1966).

BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

- ACHTEMEIER, Paul J., «“Omne Verbum Sonat”»: The New Testament and the Oral

BIBLIOGRAFIA

- Environment of Late Western Antiquity», *JBL* 109:1 (1990) 3-27.
- ADAMS, Edward, *Parallel Lives of Jesus: Four Gospels, One Story*, London: SPCK 2011.
- AGUIRRE, Rafael, *Aproximación actual al Jesús de la historia* (CTD 5), Bilbao: Universidad de Deusto 1996.
- , «La “Third Quest” ¿Una nueva investigación?», *RCatT* 33:2 (2008) 301-325.
- , *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes* (Ágora 36), Estella: Verbo Divino 2015.
- AICHELE, George – MISCALL, Peter – WALSH, Richard, «An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible», *JBL* 128:2 (2009) 383-404.
- ALLEN, Charlotte, *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus*, New York (NY): The Free Press 1998.
- ALLISON, JR., Dale C., «The Contemporary Quest for the Historical Jesus», *IBS* 18:4 (1996) 174-193.
- , *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 1998.
- , *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2009.
- , *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, London: SPCK 2010.
- , «How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity», en *HSHJ* (vol. I), p. 3-30.
- AMORÓS, Pedro, «Primeras líneas sobre la tradición en el mundo antiguo», en BLÁZQUEZ, José María – GONZÁLEZ BLANCO, Antonino – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael (eds.), *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía* (vol. 14): *la tradición en la antigüedad tardía*, Murcia: Universidad de Murcia 1997, p. 19-44.
- ANDERSON, Hugh, *Jesus and Christian Origins: A Commentary on Modern Viewpoints*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall 1967.
- ARENDT, Hannah, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York

- (NY): Viking Press 1961 [or. 1954].
- ARNAL, William E., *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2001.
- ASCH, Ronald G. – DUCHHARDT, Heinz (eds.), *El absolutismo, ¿Un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelona: Idea Books 2000 (= *Der Absolutismus – ein Mythos?: Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550-1700)* (Münstersche historische Forschungen 9), Wien: Böhlau 1996).
- ASSMANN, Aleida, *Cultural Memory and Western Civilization: Arts of Memory*, New York (NY): Cambridge UP 2013 (= *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: C. H. Beck 1999).
- , «Canon and Archive», en ERLI, Astrid – NÜNNING, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (Media and Cultural Memory 8), Berlin: De Gruyter 2008, p. 97-107.
- ASSMANN, Jan, «Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität», en ASSMANN, Jan – HÖLSCHER, Tonio (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, p. 9-19.
- , *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid: Gredos 2011 (= *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck 1992).
- , «Communicative and Cultural Memory», en ERLI, Astrid – NÜNNING, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (Media and Cultural Memory 8), Berlin: De Gruyter 2008, p. 109-118.
- AUNE, David E., *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1993 (= *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia (PA): Westminster John Knox Press 1987).
- AURELL, Jaume, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*, València: PUV 2005.
- , «Hayden White y la naturaleza narrativa de la historia», *Anuario Filosófico* 39:3 (2006)

BIBLIOGRAFIA

625-648.

- AURELL, Jaume – BALMACEDA, Catalina – BURKE, Peter – SOZA, Felipe (eds.), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid: Akal 2013.
- AYRES, Samuel G., *Jesus Christ Our Lord: An English Bibliography of Christology Comprising over Five Thousand Titles annotated and Classified*, New York (NY): A. C. Armstrong & Son 1906.
- BAASLAND, Ernst, «Fourth Quest? What did Jesus Really Want?», en *HSHJ* (vol. 1), p. 31-56.
- BAILEY, Kenneth E., *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Combined Edition), Grand Rapids (MI): Eerdmans 1983.
- , «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», *Themelios* 20:2 (1995) 4-11.
- , «Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels», *ExpTim* 106 (1995) 363-367.
- , *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 2003.
- , *The Cross & the Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 2005 [or. 1973].
- , *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 2008.
- , *Paul Through Mediterranean Eyes: Cultural Studies in 1 Corinthians*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 2011.
- , *The Good Shepherd: A Thousand-Year Journey from Psalm 23 to the New Testament*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 2014.
- BAIRD, William, *History of the New Testament Research: From Deism to Tübingen* (vol 1), Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 1992.
- , *History of the New Testament Research: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann* (vol 2),

- Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2003.
- , *History of the New Testament Research: From C. H. Dodd to Hans Dieter Betz* (vol 3), Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2013.
- BARBAGLIO, Giuseppe, *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica* (Ágape 34), Salamanca: Secretariado Trinitario 2003 (= *Gesù, ebreo di Galilea*, Bologna: Dehoniano 2002).
- BARRETT, Charles K., *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Madrid: Cristiandad 2003 (= *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK 1955).
- BARSTAD, Hans M., «Eduard Nielsen's *Oral Tradition* Sixty Years After», *SJOT* 27:1 (2013) 8-21.
- BARTON, John (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (PT 113), Santander: Sal Terrae 2001 (= *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge: Cambridge UP 1998).
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Bible et histoire: judaïsme, hellénisme, christianisme* (Folio/Histoire 121), Paris: Gallimard 2003 [or. 1998].
- , *Comment notre monde est devenu chrétien*, Paris: CLD Éditions 2008.
- , *Cómo se escribe la historia en la época del Nuevo Testamento* (Documentos en torno a la Biblia 37), Estella: Verbo Divino 2009 (= *Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament*, Paris: Cerf 2009).
- (dir.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle* (Bibliothèque Albin Michel Histoire), Paris: Albin Michel 2014.
- BAUCKHAM, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2006.
- , «The Transmission of the Gospel Traditions», *RCatT* 33:2 (2008) 377-394.
- BAUM, Armin D., *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage: Analogien zur synoptischen Frage aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen* (TANZ 49), Tübingen: Francke 2008.
- BAUMAN, Richard, «Verbal Art as Performance», *AmAn* 77 (1975) 290-311.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMGARTEN, Albert I., *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (SuppJSJ 55), Leiden: Brill 1997.
- BEILBY, James K., *The Historical Jesus: Five Views*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 2009.
- BENET XVI/Joseph RATZINGER, *Jesús de Natzaret. Primera part: del baptisme en el Jordà fins a la transfiguració*, Barcelona: Claret 2007 (= *Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2007).
- , *La Paraula del Senyor. Exhortació apostòlica Verbum Domini*, Barcelona: Claret – Conferència Episcopal Tarraconense 2010.
- BERGER, David, «On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic Against Christianity: The Quest for the Historical Jesus», en CARLEBACH, Elisheva – EFRON, John M. – MYERS, David N. (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover/London (NH/UK): University Press of New England – Brandeis UP 1998, p. 25-39.
- BERMEJO, Fernando, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (I)», *RCatT* 30:2 (2005) 349-406.
- , «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (y II)», *RCatT* 31:1 (2006) 53-114.
- BIETENHOLZ, Peter G., *“Historia and Fabula”: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age* (BSIH 59), Leiden: Brill 1994.
- BIRD, Michael F., «The Formation of the Gospels in the Setting of Early Christianity: The Jesus Tradition as Corporate Memory», *WThJ* 67:1 (2005) 114-154.
- , «The Purpose and Preservation of the Jesus Tradition: Moderate Evidence for a Conserving Force in its Transmission», *BBR* 15:2 (2005) 161-185.
- , *The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2014.
- BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Cahier des Annales 3), Paris: Armand Colin 2^a1952 [or. 1949].

- BOCK, Darrell L., *Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods*, Grand Rapids (MI): Baker Academic 2002.
- BOCK, Darrell L. – WEBB Robert L. (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* (WUNT 2:247), Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- BOCKMUEHL, Markus, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study* (SThI), Grand Rapids (MI): Baker 2006.
- BOCKMUEHL, Markus (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge: CUP 2001.
- BONZ, Marianne P., *The Past Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2000.
- BORG, Marcus J., *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge (PN): Trinity Press 1994.
- BORG, Marcus J. – WRIGHT, Nicholas T., *The Meaning of Jesus: Two Visions*, New York (NY): HarperCollins 2007 [or. 1999].
- BORNKAMM, Günther, «The Significance of the Historical Jesus for Faith», en HAHN, Ferdinand – LOHFF, Wenzel – BORNKAMM, Günther, *What Can We Know about Jesus: Essays on the New Quest*, Edinburgh: Saint Andrews Press 1969, p. 69-86 (= *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Evangelisches Forum 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, p. 57-70).
- , *Jesús de Nazaret* (BEB 13), Salamanca: Sígueme 2002 (= *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1956).
- BORRELL, Agustí, *Jesús de Natzaret. A la recerca d'una biografia* (Quaderns 7), Lleida: IREL 2000.
- , «Síntesi conclusiva», *RCatT* 33:2 (2008) 503-510.
- , «L'autoritat de Jesús, és l'autoritat de Déu?», *RCatT* 36:1 (2011) 99-113.
- BOTHA, Pieter J. J., «The Social Dynamics of the Early Transimission of the Jesus Tradition», *NeoT* 27:2 (1993) 205-231.
- BOVON, François, *Los últimos días de Jesús. Textos y acontecimientos* (PT 155), Santander: Sal Terrae 2007 (= *Les derniers jours de Jésus: textes et événements*, Genève: Labor et Fides

BIBLIOGRAFIA

- 2004 [or. 1974]).
- BRADSHAW, John, «Oral Transmission and Human Memory», *ExpTim* 92:10 (1981) 303-307.
- BRAVO, Gonzalo, *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica* (Manuales/Historia y Geografía 008), Madrid: Alianza 2000 [or. 1994].
- BRAY, Gerald, *Biblical Interpretation: Past & Present*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 1996.
- BROWN, Colin, *Jesus in European Protestant Thought 1778-1860*, Pasadena (CA): Fuller Seminary Press 2008 [or. 1985].
- BURKE, Peter, *The Renaissance Sense of the Past*, London: Edward Arnold 1969.
- (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid: Alianza 1993 (= *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge: Polity Press 1991).
- , «Western Historical Thinking in a Global Perspective – 10 Theses», en RÜSEN, Jorn (ed.), *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*, New York (NY): Berghahn Books 2002, p. 15-30.
- BURRIDGE, Richard A., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge: Cambridge UP 1992.
- , «Biography», en PORTER, Stanley E. (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 BC – AD 400*, Leiden: Brill 1997, p. 371-391.
- , «The Gospels and Acts», en PORTER, Stanley E. (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 BC – AD 400*, Leiden: Brill 1997, p. 507-533.
- BURRIDGE, Richard A. – GOULD, Graham, *Jesus Now and Then*, Grand Rapids/London (MI/UK): Eerdmans/SPCK 2004.
- BUTLER, Thomas (ed.), *Memory: History, Culture, and the Mind*, Oxford: Blackwell 1989.
- BYRSKOG, Samuel, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (WUNT 123), Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- CAPLAN, Jane, «Postmodernism, Poststructuralism, and Deconstruction: Notes for Historians», *CEH* 22:3-4 (1989) 260-278.

- CARMODY, Timothy R., *Reading the Bible: A Study Guide*, Mahwah (NJ): Paulist Press 2004.
- CARONNA, Mario, «Il concetto di storia in Benedetto Croce», *Enrabanar: Quaderns de Filosofia* 3 (1982) 67-73.
- CARTER, Warren, *El Imperio romano y el Nuevo Testamento. Guía básica* (Ágora 29), Estella: Verbo Divino 2011 (= *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*, Nashville (TN): Abingdon Press 2006).
- , *Seven Events that Shaped the New Testament World*, Grand Rapids (MI): Baker Academic 2013.
- CASEY, Maurice, *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching*, London: T&T Clark 2010.
- CHARLESWORTH, James H. – POKORNÝ, Petr (eds.), *Jesus Research: An International Perspective (The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research)*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2009.
- CHILDS, Hal, *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness* (SBL Dissertation Series 179), Atlanta (GA): SBL 2000.
- CHILTON, Bruce – LE DONNE, Anthony – NEUSNER, Jacob (eds.), *Soundings in the Religion of Jesus: Perspectives and Methods in Jewish and Christian Scholarship*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2012.
- CHILTON, Bruce – EVANS, Craig A. – NEUSNER, Jacob (eds.), *The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament*, Boston/Leiden (MA): Brill 2002.
- CONNERTON, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge UP 1989.
- CORTÈS, Enric, «Notes bibliogràfiques sobre el Jesús de la història. A propòsit de l'obra de Lluís Busquets sobre Jesús», *RCat* 32:2 (2007) 421-433.
- CROCE, Benedetto, *Teoria e storia della storiografia*, Milano: Adelphi 2001 [or. 1917].
- CROOK, Zeba A., «Collective Memory Distortion and the Quest for the Historical Jesus», *JSHJ* II (2013) 53-76.
- , «Gratitude and Comments to Le Donne», *JSHJ* II (2013) 98-105.
- CROSSAN, John D., *Jesus, a Revolutionary Biography: A Startling Account of What We Can*

BIBLIOGRAFIA

- Know About the Life of Jesus*, New York (NY): HarperCollins 1994.
- , «Parable as Religious and Poetic Experience», *JR* 53 (1973) 330-358.
- CROSSLEY, James G., *Jesus and the Chaos of History: Redirecting the Life of the Historical Jesus* (Biblical Refigurations 6), Oxford: OUP 2015.
- CULLEY, Robert C., «Oral Tradition and Biblical Studies», *OTr* 1:1 (1986) 30-65.
- CZACHESZ, István, «The Gospels and Cognitive Science», en MACDONALD, Alaisdair A. – TWOMEY, Michael W. – REININK, Gerrit J. (eds.), *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West* (Groningen Studies in Cultural Change 5), Leuven: Peeters 2003, p. 25-36.
- DAVIS, Casey W., *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians* (JSNTSup 172), Sheffield: Sheffield Academic Press 1999.
- DAVIS, Natalie Z., «Anthropology and History in the 1980s», *JIH* 12:2 (1981) 267-275.
- DAWES, Gregory W. (ed.), *The Historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the History of Jesus*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2000.
- DENTON, Donald L. Jr., *Historiography and Hermeneutics in Jesus Studies: An Examination of the Work of John Dominic Crossan and Ben F. Meyer* (JSNTSup 262), London: T & T Clark 2004.
- DESILVA, David A., *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*, New York (NY): Oxford UP 2012.
- DEWEY, Joanna, «Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions», en DEWEY, Joanna, *Orality and Textuality in Early Christian Literature* (SS 65), Atlanta (GA): SBL 1994, p. 37-65.
- DODD, Charles H., *Las parábolas del Reino*, Madrid: Cristiandad 2001 (= *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet 1935).
- DOMÍNGUEZ, Atilano, «Spinoza», en VALLESPÍN, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política* (vol. II: *Estado y teoría política moderna*) (CS 3413), Madrid: Alianza 2002, p. 322-

330.

- DONNELLY, Mark – NORTON, Claire, *Doing History*, London/New York (UK/NY): Routledge 2011.
- DORMEYER, Detlev, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (Stuttgarter Biblische Beiträge 43), Stuttgart: Katolisches Bibelwerk 1999.
- DULING, Dennis C., «Memory, Collective Memory, Orality and the Gospels», *HTS* 67:1 (2011) n.p.
- DUNN, James D. G., *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London: SCM Press 1975.
- , *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London/Philadelphia (UK/PA): SCM – Trinity Press International 1990 [or. 1977].
- , «Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition», en *SBL 2000 Seminar Papers* 39, Atlanta (GA): SBL 2000, n.p.
- , «“All that Glisters is not Gold”: In Quest of the Right Key to Unlock the Way to the Historical Jesus», en SCHRÖTER, Jens – BRUCKER, Ralph (eds.), *Der Historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin: De Gruyter 2002, p. 131-161.
- , *Jesus Remembered* (Christianity in the Making, vol. 1), Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2003.
- , «Social Memory and the Oral Jesus Tradition», en BARTON, Stephen C. – STUCKENBRUCK, Loren T. – WOLD, Benjamin G. (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity: The First Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 212), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, p. 179-194.
- , *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the Making, vol. 2), Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2009.
- , «From Jesus' Proclamation to Paul's Gospel», *RCatT* 34:2 (2009) 417-437.

BIBLIOGRAFIA

- , «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: Critiquing Theodore Weeden's Critique», *JSHJ* 7 (2009) 44-62.
- , *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (Ágora 32), Estella: Verbo Divino 2011 (= *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2010).
- , «In Search of the Historical Paul», en SPITALER, Peter (ed.), *Celebrating Paul. FS in honor of Jerome Murphy-O'Connor, OP, and Joseph A. Fitzmyer, SJ* (CBQ Monograph Series 48), Washington (DC): The Catholic Biblical Association of America 2011, p. 15-38.
- , *Jesus, Paul, and the Gospels*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2011.
- DUNN, James D. G. – MCKNIGHT, Scot (eds.), *The Historical Jesus in Recent Research* (SBTS 10), Winona Lake (IN): Eisenbrauns 2005.
- DU TOIT, David S., «Redefining Jesus: Current Trends in Jesus Research», en LABAHN, Michael – SCHMIDT, Andreas (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and its Earliest Records* (JSNTSup 214), Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, p. 82-124.
- ELLIS, E. Earle, «Reading the Gospels as History», *CThR* 3:1 (1988) 3-15.
- EVANS, Craig A., *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU 25), Leiden: E. J. Brill 1995.
- , «The Passion of Jesus: History Remembered or Prophecy Historicized?», *BBR* 6 (1996) 159-165.
- , *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*, Grand Rapids (MI): Baker 2005.
- , *El Jesús deformado. Cómo algunos estudiosos modernos tergiversan los evangelios* (PT 161), Santander: Sal Terrae 2007 (= *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 2006).
- , «The Apocriphal Jesus: Assessing the Possibilities and Problems», en EVANS, Craig E.

- Tov, Emmanuel (eds.), *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical and Theological Perspectives*, Grand Rapids (MI): Baker Academic 2008, p. 147-172.
- , *From Jesus to the Church: The First Christian Generation*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2014.
- EVANS, Richard J., *In Defence of History*, London: Granta Books 1997.
- EVE, Eric, *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition*, London: SPCK 2013.
- FALK, Harvey, «Rabbi Jacob Emden's Views on Christianity», *JES* 19:1 (1982) 107-109.
- , *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, Mahwah (NJ): Paulist Press 1985.
- FÉDOU, Michel, «L'écriture de l'histoire dans le christianisme ancien», *RSR* 92 (2004) 539-568.
- FENTRESS, James – WICKHAM, Chris, *Memoria social*, Madrid: Cátedra 2003 (= *Social Memory*, Oxford: Blackwell Publishers 1992).
- FINLEY, Moses I., «Myth, Memory, and History», *H&T* 4:3 (1965) 281-302.
- FLUSSER, David, *Jesus*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press 2001 (= *Jesus in Selbstzeugnissen und Bildokumenten*, Hamburg: Rowohlt 1968).
- FOSTER, Paul, «Memory, Orality, and the Fourth Gospel: Three Dead-Ends in Historical Jesus Research», *JSHJ* 10 (2012) 191-227.
- , «Memory, Orality, and the Fourth Gospel: An Ongoing Conversation with Stan Porter and Hughson T. Ong», *JSHJ* 12 (2014) 165-183.
- FREDRIKSEN, Paula, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven (CT): Yale UP 1988.
- , «What You See is What You Get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus», *TbT* 52:1 (1995) 75-97.
- , «Why was Jesus *Crucified*, but his Followers were not?», *JSNNT* 29:4 (2007) 415-419.
- , *Augustine and the Jews*, New York (NY): Doubleday 2008.

BIBLIOGRAFIA

- FREY, Jörg, «Continuity and Discontinuity Between “Jesus” and “Christ”: The Possibilities of an Implicit Christology», *RCatT* 36:1 (2011) 69-98.
- FREYNE, Sean, *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus Story*, London: T & T Clark 2004.
- , «Apocalyptic, Wisdom and the Historical Jesus Debate», *RCatT* 33:2 (2008) 461-475.
- FUNK, Robert W. – HOOVER, Roy W. – THE JESUS SEMINAR (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York (NY): Scribner 1996 [or. 1993].
- FUSCO, Vittorio, *Passato e futuro nella «ricerca del Gesù storico»* (conferència dictada el dia 8/5/1999 en ocasió de la celebració del 90è aniversari del Pontificio Istituto Biblico), Roma: PIB 1999. <http://www.biblico.it/doc-vari/conferenza_fusco.html> [Consulta: 28 maig 2012].
- GABEL, John B. – WHEELER, Charles B. – YORK, Anthony D., *The Bible as Literature: An Introduction*, Oxford (NY): Oxford UP 2000 [or. 1986].
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Hermeneia 7), Salamanca: Sígueme 2007 (= *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1960).
- GALINSKY, Karl (ed.), *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, Oxford: OUP 2016.
- GAMER, Gustav A., *El helenismo en el Próximo Oriente*, Barcelona: Edicions Bellaterra 2005.
- GAVENTA, Beverly R. – HAYS, Richard B. (eds.), *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage*, GrandRapids (MI): Eerdmans 2008.
- GAVRILOV, A. K., «Techniques of Reading in Classical Antiquity», *CQ* 47:1 (1997) 56-73.
- GEERTZ, Clifford J., «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en GEERTZ, Clifford J., *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa 1990 (reimp. 1990) (= *The Interpretation of Cultures*, New York (NY): Basic Books 1973).
- GERHARDSSON, Birger, *Memory and Manuscript: Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22), Uppsala: C. W. K. Gleerup 1961.

- , *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (PT 3), Santander: Sal Terrae 1980 (= *The origins of the Gospel Traditions*, Philadelphia (PA): Fortress Press 1979 (= *Evangelienas Förhistoria*, Stockholm: Verbum 1977).
- GILLIARD, Frank D., «More Silent Reading in Antiquity: “Non Omne Verbum Sonabat”», *JBL* 112:4 (1993) 689-696.
- GNILKA, Joachim, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona: Herder 1993 (= *Jesus von Nazareth: Botschaft und Geschichte*, Freiburg: Herder 1990).
- GOGUEL, H. Maurice, «The Problem of Jesus», *HTR* 23:2 (1930) 93-120.
- , *La vie de Jésus*, Paris: Payot 1932.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, Joaquín, *Flavio Josefo. Un historiador judío de la época de Jesús y los primeros cristianos* (BEBm 20), Salamanca: Sígueme 2012.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, Joaquín – GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino – SÁNCHEZ CARO, José Manuel – TREBOLLE BARRERA, Julio César – ASURMENDI RUÍZ, Jesús María – SCHÖKEL, Luis Alonso, *La Biblia en su entorno* (IntEB 1), Estella: Verbo Divino 2010 [or. 1990].
- GONZÁLEZ, Luis, *Nueva invitación a la microhistoria*, México: FCE 1982.
- GRAJALES GUERRA, Tèvni, «La metodología de la investigación histórica: una crisis compartida», *Enfoques* 14:1-2 (2002) 5-21.
- GRONDIN, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder 2008 (= *L'herméneutique*, Paris: PUF 2006).
- GUIGNEBERT, Charles, *Jésus (L'Évolution de l'humanité 29)*, Paris: Renaissance du Livre 1933.
- GUIJARRO, Santiago, *Los cuatro evangelios* (BEB 124), Salamanca: Sígueme 2010.
- , *Los evangelios. Memoria, biografía, escritura* (BEBm 21), Salamanca: Sígueme 2012.
- , «El impulso creativo de la memoria de Jesús en la tradición sinóptica», *RevB* 73:3-4 (2012) 153-165.
- HAACKER, Klaus, «Die moderne historische Jesus-Forschung als hermeneutisches Problem», *ThBei* 31 (2000) 60-74.

BIBLIOGRAFIA

- HACKING, Ian, *Historical Ontology*, Cambridge (MA): Harvard UP 2004 [or. 2002].
- HÄFNER, Gerd, «Das Ende der Kriterien? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion», en BACKHAUS, Knut – HÄFNER, Gerd (eds.), *Historiographie und fiktionales Erzählen: Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (BThS 86), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007, p. 97-130.
- HÄGERLAND, Tobias, *Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of his Prophetic Mission* (SNTSMS 150), Cambridge: CUP 2011.
- , «The Future of Criteria in Historical Jesus Research», *JSHJ* 13 (2015) 43-65.
- HAHN, Ferdinand, «The Quest of the Historical Jesus and the Special Character of the Sources Available to Us», en HAHN, Ferdinand – LOHFF, Wenzel – BORNKAMM, Günther (eds.), *What Can We Know about Jesus?*, Edinburgh: Saint Andrew 1969, p. 69-86 (= «Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen», en HAHN, Ferdinand – LOHFF, Wenzel – BORNKAMM, Günther (eds.), *Die Frage nach dem historischen Jesus* (EvFo 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, p. 7-40).
- HALBWACHS, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria* (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales 39), Barcelona: Anthropos 2004 (= *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Alcan 1925).
- , *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de mémoire collective* (Quadrige: Grandes Textes), Paris: PUF 2008 [or. 1941].
- HALCOMB, T. Michael W., *Entering the Fray: A Primer on New Testament Issues for the Church and Academy*, Eugene (OR): Wipf & Stock 2012.
- HARRISVILLE, Roy A. – SUNDBERG, Walter, *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2002 [or. 1995].
- HARTH, Dietrich, «The Invention of Cultural Memory», en ERLI, Astrid – NÜNNING, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (Media and Cultural Memory 8), Berlin: De Gruyter 2008, p. 85-96.
- HARVEY, John D., «Orality and its Implications for Biblical Studies: Recapturing an Ancient

- Paradigm», *JETS* 45:1 (2002) 99-109.
- HAYS, Christopher M., «Theological Hermeneutics and the Historical Jesus: A Critical Evaluation of Gadamerian Approaches and a New Methodological Proposal», en VAN DER WATT, Jan (ed.), *The Quest for the Real Jesus: Radboud Prestige Lectures by Prof. Dr. Michael Wolter* (BIS 120), Leiden: Brill 2013, p. 129-157.
- HEAD, Peter M., «The Role of Eyewitnesses in the Formation of the Gospel Tradition: A Review Article of Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story*», *TB* 52:2 (2001) 275-294.
- HEADLAND, Thomas N., *Kenneth Lee Pike, 1912-2000: A Biographical Memoir* (Biographical Memoirs 84), Washington: The National Academies Press 2004.
- HEARON, Holly E., «The Emergence of the Gospels as Storytelling in Oral and Written Media Contexts of the Ancient Mediterranean World», conferència presentada al simposi *The Oral, The Written, and Other Verbal Media: Interfaces and Audiences*, University of Saskatoon (Canadà), 21 de juny de 2008.
- HEARON, Holly E. – RUGE-JONES, Philip (eds.), *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance* (BPC 1), Eugene (OR): Cascade Books 2009.
- HENAUT, Barry W., *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.
- HENGEL, Martin, «Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition and the Authority of the Authors», en BOCKMUEHL, Markus – HAGNER, Donald A. (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge: CUP 2005, p. 70-96.
- HOLLANDER, Harm W., «The Words of Jesus: From Oral Traditions to Written Record in Paul and Q», *NovT* 42:4 (2000) 340-357.
- HOLMBERG, Gent, «Sozialgeschichte und Postminimalismus in der Jesusforschung», en THEISSEN, Gerd, *Von Jesus zu urchristlichen Zeichenwelt: Neutestamentliche Grenzgänge im Dialog* (NTOA 78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, p. 91-100.
- HOLMÉN, Tom (ed.), *Jesus from Judaism to Christianity: Continuum Approaches to the*

BIBLIOGRAFIA

- Historical Jesus* (LNTS 352), London: T & T Clark 2007.
- , «Seven Theses on the So-Called Criteria of Authenticity of Historical Jesus Research», *RCatT* 33:2 (2008) 343-376.
- , «Jesus in Continuum from Early Judaism to Early Christianity: Practical-Methodological Reflections on a Missed Perspective», en CHARLESWORTH, James H. (ed.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2014, p. 201-212.
- HOOKE, Morna D., «Christology and Methodology», *NTS* 17 (1971) 480-487.
- HORSLEY, Richard A., «Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture», *OTr* 25:1 (2010) 93-114.
- HORSLEY, Richard A. – HANSON, John S., *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, New York (NY): Harper & Row 1985.
- HUGHES, Kyle R., *History and the Victory of God: The Contribution of N. T. Wright to the Study of the Historical Jesus*, MTh dissertation, Dallas Theological Seminary 2013.
- HUMPHRIES, Mark, «Religion», en ERSKINE, Andrew (ed.), *A Companion to Ancient History* (BCAW), Oxford/Malden (UK/MA): Blackwell Publishing 2009, p. 301-311.
- HURTADO, Larry W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (BEB 123), Salamanca: Sígueme 2008 (= *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2003).
- , *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (BEB 133), Salamanca: Sígueme 2010 (= *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2006).
- , «Jesus-Devotion and the “Historical” Jesus: The Resurrection of Jesus as a Test-Case», *RCatT* 36:1 (2011) 115-131.
- , «Fashions, Fallacies, and Future Prospects in New Testament Studies», *JSNNT* 36:4 (2014) 299-324.

- IGGERS, Georg G., «Historical Studies in the 1980's: Some Observations», en TOPOLSKI, Jerzy (ed.), *Narration and Explanation: Contributions to the Methodology of the Historical Research* (PSPSH 19), Amsterdam/Atlanta (GA): Rodopi 1990, p. 11-30.
- , *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales. Una visión panorámica y crítica del debate internacional*, Barcelona: Idea Books 1998 (= *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert: Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993).
- IRMISCHER, Johann Konrad (Hrsg.), *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke (Band 29)*, Erlangen: Carl Heyder 1841.
- JEFFERS, James S., *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 1999.
- JOHNSON, William A., «Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity», *AJP* 121 (2000) 593-627.
- JOUTARD, Philippe, «Memoria e historia: ¿cómo superar el conflicto?», *HAFQ* 38 (2007) 115-122.
- JOYCE, Patrick – KELLY, Catriona, «History and Post-Modernism, I-II», *P&P* 133 (1991) 204-213.
- KÄSEMANN, Ernst, «El problema del Jesús histórico», en KÄSEMANN, Ernst, *Ensayos exegeticos* (BEB 20), Salamanca: Sígueme 1978, p. 159-189 (= «Das Problem des historischen Jesus», en KÄSEMANN, Ernst, *Exegetische Versuche und Besinnungen (2 Bände)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960-1964, p. 59-85 [or. 1954]).
- KECK, Leander E., *Who is Jesus? History in Perfect Tense*, Columbia (SC): University of South Carolina Press 2000.
- KEE, Howard C., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge: CUP 1986.
- KEENER, Craig S., *The Historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK):

BIBLIOGRAFIA

- Eerdmans 2009.
- , «Assumptions in Historical-Jesus Research: Using Ancient Biographies and Disciples' Traditioning as a Control», *JSHJ* 9 (2011) 26-58.
- KEIGHTLEY, Georgia M., «The Church's Memory of Jesus: A Social Science Analysis of 1 Thessalonians», *BThB* 17 (1987) 149-156.
- KEITH, Chris, *Jesus Began to Write: Literacy, the Pericope Adulterae, and the Gospel of John*, PhD dissertation, University of Edinburgh 2008.
- , *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (Library of Historical Jesus Studies 8 – LNTS 413), London: T & T Clark 2011.
- , «Memory and Authenticity: Jesus Tradition and What Really Happened», *ZNW* 102:2 (2011) 155-177.
- , *Jesus against the Scribal Elite: The Origins of the Conflict*, Grand Rapids (MI): Baker 2014.
- , «Early Christian Book Culture and the Emergence of the First Written Gospel», en KEITH, Chris – ROTH, Dieter T. (eds.), *Mark, Manuscripts, and Monotheism. FS in Honor of Larry W. Hurtado* (LNTS 528), London: T & T Clark 2015, p. 22-39.
- , «The Narratives of the Gospels and the Historical Jesus: Current Debates, Prior Debates and the Goal of the Historical Jesus Research» (propera publicació).
- KEITH, Chris – HURTADO, Larry W. (eds.), *Jesus among Friends and Enemies: A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels*, Grand Rapids (MI): Baker Academic 2011.
- KEITH, Chris – LE DONNE, Anthony (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London/New York (UK/NY): T & T Clark 2012.
- KELBER, Werner H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Indianapolis (IN): Indiana University Press 1997 [or. 1983].
- KIRK, Alan, «Memory Theory: Cultural and Cognitive Approaches to the Gospel Tradition», en NEUFELD, Dietmar – DEMARIS, Richard E. (eds.), *Understanding the Social World of*

- the New Testament*, London/New York (UK/NY): Routledge 2010, p. 57-67.
- KIRK, Alan – THATCHER, Tom (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SS 52), Atlanta (GA): SBL 2005.
- KISSINGER, Warren S., *The Lives of Jesus: A History and Bibliography*, New York (NY): Garland 1985.
- KLAUSNER, Joseph G., *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, New York (NY): Bloch 1997 (= 1922 ירושלים: שטיבל ונתנתו, חייו ותורתו, זמנו, ישו הנוצרי: זמנו, חייו ותורתו, ירושלים: שטיבל 1922).
- KLOPPENBORG, John S., «Memory, Performance, and the Sayings of Jesus», *JSHJ* 10 (2012) 97-132.
- KOESTER, Helmut, «Written Gospels or Oral Tradition?», *JBL* 113:2 (1994) 293-297.
- KOFOED, Jens B., *Text & History: Historiography and the Study of the Biblical Text*, Winona Lake (IN): Eisenbrauns 2005.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Básica 61), Barcelona: Paidós 1993 (= *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1979).
- , *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Pensamiento Contemporáneo 66), introducción de Elías Palti, Barcelona: Paidós – ICE/UAB 2001 (= *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 2000).
- KÖSTENBERGER Andreas J. – PATTERSON, Richard D., *Invitation to Biblical Interpretation: Exploring the Hermeneutical Triad of History, Literature, and Theology*, Grand Rapids (MI): Kregel 2011.
- KRISTELLER, Paul O., *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York (NY): The Harper TorchBooks 1961 [or. 1955].
- KRUGER, Michael J., «Manuscripts, Scribes, and Book Production within Early Christianity», en PORTER, Stanley E. – PITTS, Andrew W. (eds.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament* (Early Christianity in its Hellenistic Context 1 – TENTS 9), Leiden: Brill 2012, p. 15-40.

BIBLIOGRAFIA

- KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (IL): University of Chicago Press 1996 [or. 1962].
- KÜMMEL, Werner Georg, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, London: SCM 1978 (= *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg: Karl Alber 1970).
- KÜNG, Hans, *Jesús*, Madrid: Trotta 2014 (= *Jesus*, München: Piper 2012).
- KYRTATAS, Dimitris J., «Prophets and Priests in Early Christianity: Production and Transmission of Religious Knowledge from Jesus to John Chrysostom», *JS* 3:4 (1988) 365-383.
- , «Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon», en THOMASSEN, Einar (ed.), *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2010, p. 27-42.
- LASKER, Daniel J., «Joseph Ben Nathan's *Sefer Yosef ha-Mekanné* and the Medieval Jewish Critique of Christianity», en BAUMGARTEN Elisheva – GALINSKY, Judah D. (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York (NY): Palgrave MacMillan 2015, p. 113-122.
- LASLETT, Peter, *The World We Have Lost: Further Explored*, London: Methuen & Co. 1965.
- LE DONNE, Anthony, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, PhD dissertation, Durham University 2006.
- , *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2011.
- , «The Quest of the Historical Jesus: A Revisionist History through the Lens of Jewish-Christian Relations», *JSHJ* 10 (2012) 63-86.
- , «The Problem of Selectivity in Memory Research: A Response to Zeba Crook», *JSHJ* 11 (2013) 77-97.
- LE GOFF, Jacques – NORA, Pierre (dirs.), *Hacer la historia*, Barcelona: Laia 1980 (= *Faire de l'histoire*, Paris: Gallimard 1974).

- LEA, Thomas D., «The Reliability of History in John's Gospel», *JETS* 38:3 (1995) 387-402.
- LLUC, *Demostració a Teòfil. Evangeli i Fets dels Apòstols segons el còdex Beza* (edició bilingüe grec-català), edició i traducció de Josep Rius-Camps i Jenny Read-Heimerdinger (Sagrats i Clàssics 3), Barcelona: Fragmenta 2009.
- LOFTUS, Elizabeth, F., «Memory Faults and Fixes», *Issues in Science and Technology* 18:4 (2002) 41-50.
- LOHFINK, Gerhard, *Jesus von Nazaret: Was er wollte, wer er war*, Freiburg im Breisgau: Herder 2011.
- LUZ, Ulrich, *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25), vol. III* (BEB III), Salamanca: Sígueme 2003 (= *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)* (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1997).
- , «Geschichte und Wahrheit im Matthäusevangelium: Das Problem der narrativen Fiktionen», *EvTh* 69:3 (2009) 194-208.
- MACKAY, E. Anne (ed.), *Signs of Orality: The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, Leiden: Brill 1999.
- MALÉ RIBERA, Joaquim, «Pau de Tars, una biografia de l'apòstol dels pagans», *BABCat* 109 (2011) 43-66.
- , «El gran codi de la cultura occidental. Qüestions hermenèutiques a propòsit de la Bíblia i la història», *Lligams* 9 (2012) 3-5.
- , «*Que el lector ho compregui!*» (Mc 13,14). *Com cal llegir la Bíblia en l'Església catòlica? Diàleg entre la Interpretació de la Bíblia en l'Església i l'exhortació apostòlica* Verbum Domini (Libri 7), Barcelona: CPL 2012.
- , «Lessing i la *rasa profunda i lletja*. El problema de l'estudi del passat», *Lligams* 10 (2013) 14-17.
- , «Spinoza i els orígens del mètode històric-crític en l'estudi de la Bíblia», en JOSA, Lola – LAMBEA, Mariano (eds.), *“Allegro con Brio”. I Encuentro “Aula Música*

BIBLIOGRAFIA

- Poética” de Jóvenes Humanistas* (Universitat de Barcelona, 9-10 d’octubre de 2012),
Barcelona: UB 2013, p. 328-339.
- MALINA, Bruce J., *El mundo social de Jesús y los evangelios* (PT 116), Santander: Sal Terrae
2002 (= *The Social World of Jesus and the Gospels*, London/New York (UK/NY):
Routledge 1996).
- MANSON, Thomas W., «Is It Possible to Write a Life of Christ?», *ExpTim* 53 (1942) 248-251.
——, *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content*, Cambridge: CUP ³1955 [or.
1931].
- MARCEL, Jean-Christophe – MUCCHIELLI, Laurent, «Maurice Halbwachs’s *mémoire collective*»,
en ERLI, Astrid – NÜNNING, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies: An International
and Interdisciplinary Handbook* (Media and Cultural Memory 8), Berlin: De Gruyter
2008, p. 141-149.
- MARGUERAT, Daniel, «Jésus historique: Une quête de l’inaccessible étoile? Bilan de la
“Troisième Quête», *Théophilyon* 6 (2001) 11-55.
——, *The First Christian Historian: Writing the «Acts of the Apostles»*, Cambridge: Cambridge
UP 2002.
——, «Luc, pionnier de l’historiographie chrétienne», *RSR* 92:4 (2004) 513-538.
—— (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao:
Desclée De Brouwer 2008 (= *Introduction au Nouveau Testament: Son histoire, son
écriture, sa théologie*, Genève: Labor et Fides 2004).
——, «Jésus connu et inconnu: A la recherche du Jésus de l’histoire», en MARGUERAT, Daniel,
L’aube du christianisme (MB 60), Paris/Genève: Bayard/Labor et Fides 2008, p. 137-
153.
——, «Jésus le juif selon la Troisième Quête du Jésus de l’histoire», *RCatT* 33:2 (2008) 443-
459.
——, «Jésus historique et Christ de la foi: Une dichotomie pertinente?», *RCatT* 36:1 (2011)
35-53.
- MARGUERAT, Daniel – NORELLI, Enrico – POFFET, Jean-Michel (eds.), *Jésus de Nazareth:*

- Nouvelles approches d'une énigme* (MB 38), Genève: Labor et Fides 2003.
- MARINGOLA, John, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge: Cambridge UP 1997.
- , *Greek Historians* (Greece & Rome: New Surveys in the Classics 31), Cambridge: Cambridge UP 2001.
- , «Historiography», en ERSKINE, Andrew (ed.), *A Companion to Ancient History* (BCAW), Oxford/Malden (UK/MA): Blackwell Publishing 2009, p. 13-22.
- MASON, Steve, *Josephus and the New Testament*, Peabody (MA): Hendrickson 2003 [or. 1992].
- MATEOS, Juan – BARRETO, Juan, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegetico* (Lectura del Nuevo Testamento 4), Madrid: Cristiandad 1992 [or. 1971].
- MCCARTHUR, Harvey K., *The Quest Through the Centuries: The Search for the Historical Jesus*, Philadelphia (PA): Fortress Press 1966.
- , «The Burden of Proof in Historical Jesus Research», *ExpTim* 82 (1970-1971) 116-120.
- MCCULLAGH, C. Behan, *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective*, London/New York (UK/NY): Routledge 2004.
- MCDONALD, Lee Martin, *The Story of Jesus in History and Faith: An Introduction*, Grand Rapids (MI): Baker Academic 2013.
- MCIVER, Robert K., *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels* (RBS 59), Atlanta (GA): SBL 2011.
- MCIVER, Robert K. – CARROLL, Marie, «Experiments to Develop Criteria for Determining the Existence of Written Sources, and Their Potential Implications for the Synoptic Problem», *JBL* 121:4 (2002) 667-687.
- McKNIGHT, Scot, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco (TX): Baylor UP 2005.
- McKNIGHT, Scot – OSBORNE, Grant R. (eds.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Grand Rapids (MI): Baker Academic 2004.
- MEIER, John Paul, «The Present State of the “Third Quest” for the Historical Jesus: Lost

BIBLIOGRAFIA

- and Gain», *Bib* 80 (1999) 459-487.
- , *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico (Tomo I: Las raíces del problema y de la persona)*, Estella: Verbo Divino ^{8 reimp.} 2011 (= *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus (vol. I: The Roots of the Problem and the Person)* (The Anchor Bible Reference Library), New York (NY): Doubleday 1991).
- MENDELS, Doron, «Jesus and the Politics of His Day», en MENDELS, Doron, *Identity, Religion and Historiography: Studies in Hellenistic History* (JSP Supplement Series 24), Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, p. 440-451.
- , *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World: Fragmented Memory – Comprehensive Memory – Collective Memory* (LSTS 48), London/New York (UK/NY): T & T Clark 2004.
- MILLER, Robert J., *The Jesus Seminar and Its Critics*, Santa Rosa (CA): Polebridge 1999.
- MINEAR, Paul S., «The Conception of History in the Prophets and Jesus», *JBR* 11:3 (1943) 156-161.
- , «Writing on the Ground: The Puzzle of John 8:1-11», *HBT* 13:1 (1991) 23-37.
- , *The Bible and the Historian: Breaking the Silence about God in Biblical Studies*, Nashville (TN): Abingdon Press 2002.
- MISZTAL, Barbara A., *Theories of Social Remembering*, Maidenhead (PA): Open UP 2003.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, «Historiography on Written Tradition and Historiography on Oral Tradition», en MOMIGLIANO, Arnaldo, *Studies in Historiography*, London: Weidenfeld & Nicolson 1969, p. 211-220.
- , *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México: FCE 1993 (= *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford/Middletown (UK/CT): Blackwell/Wesleyan UP 1977).
- , *La storiografia greca*, Turin: Einaudi 1984.
- MONTSERRAT, José, *Jesús, el galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid: EDAF 2007.
- MOUNT, Christopher, «Luke-Acts and the Investigation of Apostolic Tradition: From a Life of Jesus to a History of Christianity», en FREY, Jörg – ROTSCCHILD, Clare K. –

- SCHRÖTER, Jens (eds.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin: De Gruyter 2009, p. 380-391.
- MOURNET, Terence C., *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q* (WUNT 2:195), Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- MUILENBURG, James, «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88:1 (1969) 1-18.
- NEILL, Stephen – WRIGHT, Nicholas T., *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford: Oxford UP 21988 [or. 1964].
- NEUMANN, Birgit, «The Literary Representation of Memory», en ERLL, Astrid – NÜNNING, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (Media and Cultural Memory 8), Berlin: De Gruyter 2008, p. 333-343.
- NEUSNER, Jacob – CHILTON, Bruce D. – GREEN, William S. (eds.), *Historical Knowledge in Biblical Antiquity*, Blandford Forum (UK): Deo Publishing 2007.
- NICOLAI, Roberto, «The Place of History in the Ancient World», en MARINGOLA, John (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography, vols. I-II* (BCAW), Oxford/Malden (UK/MA): Blackwell Publishing 2007, p. 13-26.
- NIELSEN, Eduard, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament, Introduction* (SBTh 11), London: SCM 1954.
- NORA, Pierre, «Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*», *Representations* 26 (1989) 7-24.
- NORMAN, Andrew P., «Telling it like it Was: Historical Narratives on their own Terms», *H&T* 30:2 (1991) 119-135.
- OLIN, John C. (ed.), *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus*, Bronx (NY): Fordham UP 21975 [or. 1965].
- ONG, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Methuen & Co. 1982.
- ONUKEI, Takashi, *Jesus: Geschichte und Gegenwart* (BThS 82), Neukirchen-Vluyn:

BIBLIOGRAFIA

- Neukirchener Verlagsgesellschaft 2006.
- OSBORNE, Grant R., «History and Theology in the Synoptic Gospels», *TJ* 24:1 (2003) 5-22.
- OSIEK, Carolyn, «How much do We Really Know About the Lives of Early Christ Followers?», *HTS* 67:1 (2011) n.p.
- OTTO, Rudolf, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C. H. Beck 1963 [or. 1917].
- OVADIAH, Asher – TURNHEIM, Yehudit, *Roman Temples, Shrines, and “Temene” in Israel* (Supplementi alla Rivista di Archeologia 30), Roma: Giorgio Bretschneider Editore 2011.
- PELIKAN, Jaroslav, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven (CT): Yale UP 1985.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel – TREBOLLE BARRERA, Julio, *Historia de la Biblia*, Madrid/Granada: Trotta/Universidad de Granada 2006.
- PERRIN, Norman, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York (NY): Harper & Row 1967.
- PETERS, Francis E., *Jesus & Muhammad: Parallel Tracks, Parallel Lives*, New York (NY): Oxford UP 2011.
- PIKAZA, Xabier, *Hijo de hombre. Historia de Jesús galileo*, València: Tirant lo Blanch 2007.
- PIKE, Kenneth Lee, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Janua linguarum 24), Paris: Mouton 1967 [or. 1954].
- PIÑERO, Antonio (ed.), *¿Existió Jesús realmente?*, Madrid: Raíces 2008.
- POIRIER, John C., «The Roll, the Codex, the Wax Tablet and the Synoptic Problem», *JST* 35:1 (2012) 3-30.
- POKORNY, Petr – ROSKOVEC, Jan, (eds.), *Philosophical Hermeneutics & Biblical Exegesis*, (WUNT 153), Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- POMIAN, Krzysztof, *Sobre la historia*, Madrid: Cátedra 2007 (= *Sur l'histoire*, Paris: Gallimard

- 1999).
- POMORSKI, Jan, «On Historical Narration: A Contribution to the Methodology of a Research Programme», en TOPOLSKI, Jerzy (ed.), *Narration and Explanation: Contributions to the Methodology of the Historical Research* (PSPSH 19), Amsterdam/Atlanta (GA): Rodopi 1990, p. 41-54.
- PONTIFICIA COMISSIÓ BÍBLICA, *La interpretació de la Bíblia en l'Església* (Paràbola 7), Barcelona: Claret 1994.
- PORTER, Stanley E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (JSNTSup 191), Sheffield: Sheffield Academic Press 2000.
- , «Luke 17,11-19 and the Criteria for Authenticity Revisited», *JSHJ* 1:2 (2003) 201-224.
- PORTER, Stanley E. – ONG, Hughson T., «Memory, Orality, and the Fourth Gospel: A Response to Paul Foster with Further Comments for Future Discussion», *JSHJ* 12 (2014) 143-164.
- POWELL, Mark A., *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 1998.
- , *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey*, Grand Rapids (MI): Baker 2009.
- PRESS, Gerald A., «History and the Development of the Idea of History in Antiquity», en *H&T* 16:3 (1977) 280-296.
- PRIOR, Joseph G., *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 50), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001 [or. 1999].
- PUENTE OJEA, Gonzalo, *La existencia histórica de Jesús. Las fuentes cristianas y su contexto judío*, Madrid: Siglo XXI 2008.
- PUIG I TARRECH, Armand, «La recherche du Jésus historique», *Bib* 81 (2000) 179-201.
- , «Les quêtes récentes du Jésus historique», *RCatT* 25 (2000) 95-120.
- , *Jesús. Un perfil biogràfic* (Perfils 50), Barcelona: Proa 2004.
- , «El naixement de Jesús», *RCatT* 30:2 (2005) 289-329.

BIBLIOGRAFIA

- , «La família de Jesús “segons la carn”», *RCatT* 31:2 (2006) 297-335.
- , «Jesús: profecia i saviesa», *RCatT* 33:2 (2008) 477-502.
- , «Resposta a James D. G. Dunn», *RCatT* 34:2 (2009) 439-451.
- (coord.), *Claus de lectura de la Bíblia (vol. I): Qüestions preliminars*, Barcelona: Cruïlla – Fundació Joan Maragall 2010.
- , *Jesus: An Uncommon Journey* (WUNT 2:288), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- (coord.), *Claus de lectura de la Bíblia (vol. II): Antic Testament*, Barcelona: Cruïlla – Fundació Joan Maragall 2011.
- , «Els relats evangèlics de la resurrecció de Jesús», *RCatT* 36:1 (2011) 133-165.
- , «The Use of the Story and the Words of Jesus in the Letters of Paul», en KRANS, Jan – LIETAERT PEEBOLTE, Bert Jan – SMIT, Peter-Ben – ZWIEP, Arie (eds.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honor of Martinus C. de Boer* (NovTSup 149), Leiden: Brill 2013, p. 1-14.
- , «The Parable of the Tenants in the Vineyard: The Narrative Outline and its Socio-Historical Plausibility», *BN* 158 (2013) 85-112.
- , «Metaphorics, First Context, and Jesus Tradition in the Parable of the Tenants in the Vineyard» *BN* 159 (2013) 75-120.
- PUIG I TARRECH, Armand – MARÍN I TORNER, Francesc-Xavier, *Les religions abrahàmiques i Jesús* (Quaderns de la Fundació Joan Maragall 66), Barcelona: Fundació Joan Maragall – Claret 2003.
- RAE, Murray A., *History and Hermeneutics*, London: T & T Clark 2006.
- RÄISÄNEN, Heikki, *El nacimiento de las creencias cristianas* (BEB 135), Salamanca: Sígueme 2011 (= *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2010).
- RAURELL, Frederic, «La noció d'història en la Bíblia Hebrea», *RCatT* 30:2 (2005) 331-348.
- , «Crisi de la historiografia bíblica», *RCatT* 30:1 (2006) 1-33.
- , «Mètode d'aproximació de la Bíblia en el *Jesús de Natzaret* de Joseph Ratzinger/Benet

- XVI», *RCatT* 32:2 (2007) 435-458.
- REDMAN, Judith C. S., «How Accurate are the Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research», *JBL* 129:1 (2010) 177-197.
- REUMANN, John, «'Lives of Jesus' during the Great Quest for the Historical Jesus», *IJT* 23 (1974) 33-55.
- REVENTLOW, Henning G., *History of Biblical Interpretation: From the Enlightenment to the Twentieth Century* (vol. 4), Atlanta (GA): SBL 2010 (= *Epochen der Bibelauslegung, Band IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München: C. H. Beck 2001).
- RHOADS, David, «Performance Criticism: An Emerging Methodology in Biblical Studies», conferència presentada al simposi *The Bible in Ancient and Modern Media*, Network of Biblical Storytellers International, Indianapolis (IN), n.p.
- RICŒUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus 1969 (= *Finitude et culpabilité*, Paris: Mouton 1960).
- , *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Madrid: Siglo XXI 2006 (= *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth (TX): Texas Christian University Press 1976).
- , «Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation», *HTR* 70:1-2 (1977) 1-37.
- , «The Language of Faith», en REAGAN, Charles E. – STEWART, David (eds.), *The Philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of His Work*, Boston (MA): Beacon Press 1978, p. 223-238.
- , *Temps et récit. Le temps raconté* (vol. III), Paris: Seuil 1985.
- , «The Logic of Jesus, the Logic of God», en RICŒUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 1995, p. 279-283.
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil 2000.
- RIESNER, Rainer, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2:7), Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck) 1984 [or. 1981].
- , «Jesus as Preacher and Teacher», en WANSBOROUGH, Henry (ed.), *Jesus and the Oral*

BIBLIOGRAFIA

- Gospel Tradition* (JSNTSup 64), Sheffield: Sheffield Academic Press 1991, p. 185-210.
- RILEY, Gregory J., *One Jesus, Many Christs: How Jesus Inspired Not One True Christianity, But Many: The Truth About Christian Origins*, New York (NY): HarperSanFrancisco 1997.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto – CUBO, Óscar (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid: Dykinson 2008.
- ROBINSON, James M., «The Quest of the Historical Jesus Today», *TToday* 15:2 (1958) 183-197.
- , *A New Quest of the Historical Jesus* (SBTh 25), London: SCM 1959.
- , *Jesus According to the Earliest Witness*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2007.
- RODGERS, Zuleika (ed.), *Making History: Josephus and Historical Method* (JSJSup 110), Leiden: Brill 2007.
- RODRÍGUEZ, Rafael, «Authenticating Criteria: The Use and Misuse of a Critical Method», *JSH* 7 (2009) 152-167.
- , «Reading and Hearing in Ancient Contexts», *JST* 32:2 (2009) 151-178.
- , *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance and Text* (LNTS 407), London: T & T Clark 2010.
- , *Oral Tradition and the New Testament*, London: T & T Clark 2014.
- ROGERSON, John W. – LIEU, Judith M. (eds.), *The Oxford Handbook for Biblical Studies*, Oxford/New York (UK/NY): Oxford UP 2006.
- RÖMER, Thomas – MACCHI, Jean-Daniel – NIHAN, Christophe (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée De Brouwer 2008 (= *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides 2004).
- ROTSCHILD, Clare K., «Irony and Truth: The Value of *De Historia Conscribenda* for Understanding Hellenistic and Early Roman Period Historiographical Method», en FREY, Jörg – ROTSCHILD, Clare K. – SCHRÖTER, Jens (eds.), *Die Apostlegeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin: De Gruyter 2009, p. 277-291.

- RÜSEN, Jörn, *Historik: Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln: Böhlau 2013.
- RÜSEN, Jörn (ed.), *Meaning and Representation in History* (MSH 7), New York/Oxford (NY/UK): Berghahn Books 2008 [or. 2006].
- SACCHI, Paolo, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid: Trotta 2004 (= *Storia del Secondo Tempio*, Torino: Società Editrice Internazionale 1994).
- SAFA, Hugo, «El estado actual de la “Third Quest” o “Tercera búsqueda” del Jesús histórico», *RT* 101 (2010) 91-115.
- SÁNCHEZ MIELGO, Gerardo, *Claves para leer los evangelios sinópticos* (Horizonte Dos Mil: Textos y Monografías 9), Salamanca/Madrid: San Esteban/Edibesa 1998.
- SÁNCHEZ NAVARRO, Luis – GRANADOS, Carlos, (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid: Palabra 2003.
- SANDERS, Ed Parish, *Jesús y el judaísmo*, Madrid: Trotta 2004 (= *Jesus and Judaism*, Minneapolis (MN): Fortress Press 1985).
- , *La figura histórica de Jesús* (Ágora 6), Estella: Verbo Divino 2010 (= *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin Books 1993).
- SATLOW, Michael L., *How the Bible Became Holy*, New Haven (CT): Yale UP 2014.
- SCHLOSSER, Jacques, *Jesús, el profeta de Galilea* (Verdad e Imagen 154), Salamanca: Sígueme 2005 (= *Jésus de Nazareth*, Paris: Agnès Viénot 1999).
- , «La recherche historique sur Jésus: Menace et/ou chance pour la foi?», *RSR* 80:3 (2006) 331-348.
- SCHMIDT, Siegfried J., «Memory and Remembrance: A Constructivist Approach», en ERLI, Astrid – NÜNNING, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (Media and Cultural Memory 8), Berlin: De Gruyter 2008, p. 191-201.
- SCHMIEDEL, Paul W., «Gospels», en CHEYNE, T. K. – BLACK, J. S. (eds.), *Encyclopaedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political, and Religious History, the Archaeology, Geography, and Natural History of the Bible* (vol. 2), London: Adam and

BIBLIOGRAFIA

- Charles Black 1901, p. 1761-1898.
- SCHRÖTER, Jens, «The Historical Jesus and the Sayings Tradition: Comments on Current Research», *NeoT* 30:1 (1996) 151-168.
- , *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997.
- , «Von der Historizität der Evangelien: Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus», en SCHRÖTER, Jens – BRUCKER, Ralph (eds.), *Der Historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin: De Gruyter 2002, p. 163-211.
- , *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon* (BMSEC 1), Waco (TX): Baylor UP 2013 (= *Von Jesus zum Neuen Testament: Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008).
- , *Jesus of Nazareth: Jew from Galilee, Savior of the World*, Waco (TX): Baylor UP 2014 (= *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa — Retter der Welt*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012).
- SCHWEITZER, Albert, *The Quest of the Historical Jesus* (First Complete Edition, Edited by John Bowden), Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2001 (= *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung: Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes «Von Reimarus zu Wrede»*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1913 [or. 1906]).
- SCHWEIZER, Edward, *Jesús, parábola de Dios. ¿Que sabemos realmente de la vida de Jesús?* (BEBm 2), Salamanca: Sígueme 2006 (= *Jesus the Parable of God: What do We Really Know About Jesus?* (PThMS 37), Eugene (OR): Pickwick 1994).
- SEGALLA, Giuseppe, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2004 (= *Panorama storico, letterario e teologico del Nuovo Testamento*, Brescia: Queriniana 1989).
- , «La “terza ricerca” del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno nel quadro della

- ricerca moderna», *RCatT* 33:2 (2008) 273-299.
- SHIELL, William D., *Delivering from Memory: The Effect of Performance on the Early Christian Audience*, Eugene (OR): Pickwick 2011.
- SHINER, Whitney, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg (PA): Trinity Press International 2003.
- SIGNER, Michael A. (ed.), *Memory and History in Christianity and Judaism*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press 2001.
- SKA, Jean-Louis, *Specchi, lampade e finestre. Introduzione all'ermeneutica biblica*, Bologna: EDB 2014.
- SLUSSER, Michael, «Reading Silently in Antiquity», *JBL* 111:3 (1992) 499.
- SMITH, Morton, *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?*, New York (NY): HarperSanFrancisco 1978.
- SOULEN, R. Kendall, «The Believer and the Historian: Theological Interpretation and Historical Investigation», *Interpretation* 57:2 (2003) 174-186.
- SOULEN, Richard N. – SOULEN, R. Kendall, *Handbook of Biblical Criticism: Now Includes Precritical and Postcritical Interpretation*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2001 [or. 1971].
- SPINOZA, Baruch, *Tractatus Theologico-Politicus/Theologisch-Politischer Traktat* (Opera – Werke, Lateinisch und Deutsch. Erster Band), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 21989 [or. 1670].
- STADTER, Philip, «Biography and History», en MARINGOLA, John (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography, vols. I-II* (BCAW), Oxford/Malden (UK/MA): Blackwell Publishing 2007, p. 528-540.
- STEIN, Robert H., «The 'Criteria' for Authenticity», en FRANCE, Richard Th. – WENHAM, David (eds.), *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels* (vol. 1), Sheffield: JSOT Press 1981, p. 225-263.
- STERLING, Gregory E., *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovTSup 64), Leiden: E. J. Brill 1992.

BIBLIOGRAFIA

- , «The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography», en MARINCOLA, John (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography, vols. I-II* (BCAW), Oxford/Malden (UK/MA): Blackwell Publishing 2007, p. 231-243.
- STEVENS, Jennifer, *The Historical Jesus and the Literary Imagination, 1860-1920* (EAM 3), Liverpool: Liverpool UP 2010.
- STONE, Lawrence, *El pasado y el presente*, México: FCE 1986 (= *The Past and the Present*, London: Routledge & Kegan Paul 1981).
- , «History and Post-Modernism. Notes», *P&P* 131 (1991) 217-218.
- STONE, Lawrence – SPIEGEL, Gabrielle M., «History and Post-Modernism, III-IV», *P&P* 135 (1992) 189-208.
- STROUP, John, «The Idea of Theological Education at the University of Berlin: From Schleiermacher to Harnack», en HENRY, Patrick (ed.), *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Philadelphia (PA): Fortress Press 1984.
- TENENTI, Alberto, *La edad moderna, siglos XVI-XVIII*, Barcelona: Crítica 2000 (= *L'età moderna, XVI-XVIII secolo*, Bologna: il Mulino 1997).
- THACKERAY, Henry St. John, *Josephus: The Man and the Historian*, New York (NY): Ktav Publishing House 1967 [or. 1929].
- THATCHER, Tom (ed.), *Jesus, the Voice, and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel*, Waco (TX): Baylor UP 2008.
- THATE, Michael J., *Remembrance of Things Past? Albert Schweitzer, the Anxiety of Influence, and the Untidy Jesus of Markan Memory*, PhD dissertation, Durham University, 2012.
- THEISSEN, Gerd, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo* (PT 1), Santander: Sal Terrae 1979 (= *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München: Kaiser Verlag 1977).
- , *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (BEB 51), Salamanca: Sígueme 1985 (= *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen: Mohr Siebeck 1979).

- , *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión* (PT 129), Santander: Sal Terrae 2003 (= *Das Neue Testament: Geschichte, Literatur, Religion*, München: C. H. Beck 2002).
- , *The Bible and Contemporary Culture*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2007 (= *Zur Bibel motivieren: Aufgaben, Inhalte, und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002).
- , «Considerations Concerning the Gulf Between Faith and History in the Research on the Historical Jesus», *RCatT* 36:1 (2011) 167-188.
- , *The New Testament: A Literary History*, Minneapolis (MN): Fortress Press 2012 (= *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007).
- , *La fe cristiana. Una saviesa oberta al món d'avui*, Barcelona: CPL 2013 (= *Glaubenssätze: Ein kritischer Katechismus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012).
- THEISSEN, Gerd – WINTER, Dagmar, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2002 (= *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1997).
- THEISSEN, Gerd – MERZ, Annette, *El Jesús histórico. Manual* (BEB 100), Salamanca: Sígueme 2004 (= *Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996).
- TILLEY, Terrence W., «Remembering the Historic Jesus —A New Research Program?», *TbS* 68 (2007) 3-35.
- TUÑÍ, Josep Oriol, «La recerca del Jesús històric: una recerca teològicament interessada», *RCatT* 33:2 (2008) 327-341.
- URO, Risto, «Ritual, Memory and Writing in Early Christianity», *Temenos* 47:2 (2011) 159-182.

BIBLIOGRAFIA

- VANDERKAM, James – FLINT, Peter, *El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el Judaísmo, Jesús y el Cristianismo*, Madrid: Trotta 2010 (= *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, New York (NY): HarperSanFrancisco 2002).
- VAN ECK, Ernest, «Memory and Historical Jesus Studies: *Formgeschichte* in a New Dress?», *HTS* 71:1 (2015) 1-10.
- VAN UNNIK, Willem C., «Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en KREMER, Jacob (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux/Leuven: Editions Duculot – Leuven UP 1979, p. 37-60.
- VARGAS-MACHUCA, Antonio, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna* (Serie I: Estudios 88), Madrid: UP Comillas 2004.
- VERMES, Geza, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 1981.
- , *Jesus and the World of Judaism*, London: SCM 1983.
- , *The Resurrection: History & Myth*, New York (NY): Doubleday 2008.
- , *Christian Beginnings: From Nazareth to Nicaea, AD 30-325*, London: Penguin 2013.
- VOORST, Robert E. van, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2000.
- WATSON, Francis, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2013.
- WEAVER, Walter P., *The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900-1950*, Harrisburg (PA): Trinity Press 1999.
- WEDDERBURN, Alexander J. M., *Jesus and the Historians* (WUNT 2:269), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- WEEDEN, Sr., Theodore J., «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by its Evidence», *JSH* 7 (2009) 3-43.
- WEISS, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

- ³1964 [or. 1892].
- WELLS, Ronald A. (ed.), *History and the Christian Historian*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 1998.
- WHITE, L. Michael, *From Jesus to Christianity: How Four Generations of Visionaries & Storytellers Created the New Testament and Christian Faith*, New York (NY): HarperSanFrancisco 2004.
- , *Scripting Jesus: The Gospels in Rewrite*, New York (NY): HarperCollins 2010.
- WILLIAMS, Rowan, *Why Study the Past? The Question for the Historical Church*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2005.
- , *Meeting God in Mark*, London: SPCK 2014.
- WILLIAMSON, Peter S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture: A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church (SBib 22)*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2001.
- WITHERINGTON III, Ben, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press ²1997 [or. 1995].
- WRIGHT, Nicholas Thomas, «Towards a 'Third Quest'? Jesus Then and Now», *ARC* 10 (1982) 20-27.
- , *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 2), Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 1996.
- YARCHIN, William, *History of Biblical Interpretation: A Reader*, Peabody (MA): Hendrickson 2004.
- YATES, Frances A., *The Art of Memory*, Chicago: The University of Chicago Press 1966.
- ZERUBAVEL, Eviatar, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago: The University of Chicago Press 2004.
- ZIMMERMANN, Ruben, «Geschichtstheorien und Neues Testament: Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion», *EC* 2:4 (2011) 417-

BIBLIOGRAFIA

444.

ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (1-12)* (BEB 152), Salamanca: Sígueme 2016 (= *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève: Labor et Fides 2014).