

LES RELIGIONS
ABRAHÀMIQUES
I JESÚS

ARMAND PUIG I TÀRRECH
FRANCESC-XAVIER MARÍN I TORNER

QUADERNS

Lin

LES RELIGIONS ABRAHÀMIQUES I JESÚS

ARMAND PUIG I TÀRRECH
FRANCESC-XAVIER MARÍN I TORNER

fjm
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

Francesc-Xavier Marín i Torner (Gironella, 1963) és doctor en Filosofia i llicenciat en Ciències de la Religió. És professor a la Facultat de Psicologia i Ciències de l'Educació-Blanquerna, a la Facultat de Ciències de la Comunicació-Blanquerna, a la Facultat de Teologia de Catalunya i als instituts de Ciències de la Religió de Barcelona i de Vic. Ha publicat «Algèria: crònica d'una desinformació», «Los sufís: los sedientos de Dios», «L'islam i els drets humans: Dret musulmà o dret islàmic?» i ha participat en els llibres col·lectius *Vers una pedagogia amb vostre* i *Clarobscur de la ciutat tecnològica*.

Armand Puig i Tàrrrech (La Selva del Camp, 1953) és doctor en Sagrada Escriptura. Exerceix la docència a la Facultat de Teologia de Catalunya i l'ha exercit a diversos instituts de teologia. Ha participat en un gran nombre d'activitats científiques i té una extensa bibliografia, tant pel que fa a articles com a llibres. Entre aquests darrers destaquen la traducció interconfessional de la Bíblia catalana, el Nou Testament grec-llatí-català, *Cartes a set esglésies*, *Novament en paràboles*, la introducció general i les introduccions particulars als apòcrifs del Nou Testament i, en col·laboració, *Quatre comunitats davant Jesús: els quatre evangelis*.

© Armand Puig i Tàrrrech
© Francesc-Xavier Marín i Torner

Edició: Isidre Ferré
Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)
València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: setembre de 2003

© Editorial Claret, SAU
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona
Imprès a GyERSA
ISBN 84-8297-677-X
Dipòsit legal: B. 36.271-2003

ÍNDIX

EL JESÚS HISTÒRIC (<i>Armand Puig i Tàrrach</i>)	5
1. L'estat actual de la investigació històrica sobre Jesús	5
1.1. <i>Les eines d'anàlisi</i>	5
1.2. <i>Les dues primeres recerques</i>	6
1.3. <i>La Tercera Recerca</i>	8
1.3.1. Els inicis	9
1.3.2. J. D. Crossan i J. P. Meier	10
1.3.3. G. Theissen	12
2. Què podem afirmar del Jesús històric?	15
2.1. <i>El caràcter singular de la vida i la mort de Jesús</i>	15
2.2. <i>Una existència viscuda en l'anunci i la proximitat</i>	18
2.3. <i>Jesús i els judaïsmes del segle I</i>	23
3. Conclusió	25
Bibliografia	27
JESÚS I LES ALTRES RELIGIONS ABRAHÀMIQUES (<i>Francesc-Xavier Marín</i>)	29
1. Introducció	29
2. Jesús des de la perspectiva d'una <i>ecumene</i> abrahàmica	33
2.1. <i>Jesús i la reflexió jueva actual</i>	35
2.2. <i>Jesús i la reflexió musulmana actual</i>	39
3. La unicitat i la universalitat de Jesús en un context interreligiós	43
4. Conclusions	48

EL JESÚS HISTÒRIC

Armand Puig i Tàrrach

I. L'ESTAT ACTUAL DE LA INVESTIGACIÓ HISTÒRICA SOBRE JESÚS

1.1. *Les eines d'anàlisi*

Mai com ara els investigadors no havien disposat de tantes eines per a avançar en l'estudi del Jesús històric. La més important és, sens dubte, l'experiència acumulada en el decurs de dues centúries llargues de recerca crítica, feta sovint al marge del dogma i no poques vegades en contra d'aquest. El tall net obert entre el Jesús de la història i el Crist de la fe, un dels majors problemes teològics de la modernitat, ha estimulat la pregunta històrica sobre Jesús, la qual ha estat un dels motors de la reflexió teològica de la Il·lustració ençà, en concret des de Lessing i Reimarus. Ara, havent entrat en allò que des de 1985 s'anomena la «Tercera Recerca» (*Third Quest*) del Jesús històric, podem fer balanç dels dos darrers segles i treure'n les conclusions corresponents. El moment és particularment feliç, perquè els nostres coneixements sobre tot allò que pot configurar els contorns del Jesús històric han augmentat notablement.

Així tenim en primer lloc les *fonts literàries* sobre Jesús, entre les quals destaquen els quatre evangelis canònics que contenen set vies per on discorre la tradició: Q, Mc, Mt, Lc, M (material propi de Mt), L (material propi de Lc) i Jn. Cal afegir-hi una segona col·lecció de lòguions (l'anomenat Evangeli de Tomàs) i algunes paraules esparses en Ac i en Pau. Poca cosa es pot treure, en canvi, de l'Evangeli de Pere, relat sobre la passió i resurrecció de Jesús, i del papir Egerton 2, recull de materials de la tradició. No hi ha res interessant en el Diàleg del Salvador, escrit de Nag Hammadi, ni en l'Evangeli secret de Marc, document envoltat de moltes obscuritats. Tampoc no són significatives les altres fonts cristianes (els àgrafs, els lòguions patristics, els evangelis

judeocristians). Entre les fonts jueves, la més rica és Flavi Josep, però no hem d'oblidar el Talmud de Babilònia i els targums. Les fonts romanes, totes del segle II dC (Plini el Jove, Tàcit i Suetoni), es limiten a fer una sola afirmació, avui no contestada per ningú: *Christus* és el fundador del grup cristià. La figura històrica de Jesús de Natzaret, conegut com a Crist, no és cap invent.

En segon lloc cal esmentar el *context* jueu (religiós, polític, econòmic i social) a l'interior del qual se situa el nostre personatge, un jueu de Galilea que visqué en el primer terç del segle I. A més de la conjuntura política –caracteritzada per l'ocupació romana– i històrica –determinada per l'enorme diàspora jueva dins i fora de l'Imperi–, cal pensar en la problemàtica socio-econòmica (les crisis econòmiques i els conflictes ciutat-camp o Galilea-Judea) i sobretot en les tensions interiors de la religió i la identitat jueva, representada per quatre corrents (saduceus, essenis o qumranites, fariseus i zelotes o resistents) i un grapat de moviments populars (baptistes, messiànics, profètics, seguidors de figures carismàtiques). Les descobertes de Qumran i la publicació de la documentació trobada a la Mar Morta, juntament amb les excavacions arqueològiques i els estudis sociohistòrics sobre el període en qüestió, permeten l'anàlisi del medi en el qual visqué Jesús.

En tercer lloc és necessari resseguir la *transmissió* dels gestos i les paraules de Jesús, és a dir, resseguir el conjunt de la tradició jesuana envers la seva cristallització documentària o la seva pervivència en diverses tradicions orals. L'esdeveniment-Jesús produeix un impacte extraordinari i desencadena processos de tradició complexos i entrecruats, que desemboquen en escrits canònics i extracanònics, o sigui, apòcrifs. Una aproximació al Jesús històric no pot passar per alt la formació dels textos cristians del segle I, que expliquen la relació entre Jesús i la comunitat primitiva. Aquests textos seran reproduïts ben aviat en un gran nombre de còpies. Tenim actualment vuitanta-vuit papirs (el més antic és el P⁵², de l'any 125 dC, que conté alguns versets del quart evangeli: Jn 18,31-34.37-38), 274 pergamins majúsculs o oncial (els més antics són del final del segle II i l'inici del segle III) i 2.770 pergamins minúsculs o cursius (a partir del segle IX): en total, més de 5.000 testimonis manuscrits si hi incloem, a més, els leccionaris litúrgics i les versions antigues (en llatí, siríac i copte, sobretot). Tot aquest material és col·lacionat i aporta certes es innegables sobre la base primera que fonamenta la figura de Jesús: la fiabilitat de les fonts literàries, en particular del Nou Testament, el text del qual disposa de bones edicions crítiques.

1.2. *Les dues primeres recerques*

En l'any 1892 Martin Kähler publicava la seva obra *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (*L'anomenat Jesús històric i el*

Crist bíblic, interpretat en la història). La distinció entre «Jesús» i «Crist» servia a Kähler per a denunciar la inutilitat de les reconstruccions històriques sobre Jesús que havien caracteritzat tot el segle XIX i que amb Albert Schweitzer, l'any 1906, rebrien un cop decisiu. L'exegeta alsacià, organista i missioner, certificava el fracàs de les vides liberals de Jesús, condicionades per les escoles teològiques en les quals sorgien i que eren sospitosament harmòniques amb els horitzons culturals i socials que les havien vist néixer. Però el llibre de Kähler expressava, a més, l'estat de coses que havia començat l'any 1777 amb la publicació dels *Fragments de l'Anònim de Wolfenbüttel a càrrec de Lessing*. L'autor d'aquests *Fragments*, Reimarus, volia aproximar-se a la figura històrica de Jesús dins els límits de la raó i, per tant, al marge del dogma eclesial, que n'havia fet, segons ell, un personatge amb atributs divins. Tan sols així, pensa Reimarus, la consciència moderna podrà «entendre» i, eventualment, acceptar el jueu Jesús. Wellhausen ho formularà amb la seva famosa expressió: «*Jesus war kein Christ, sondern Jude*» («Jesús no era cristià, sinó jueu»). Ara bé, l'arrelament de Jesús en els seus orígens jueus i, per tant, la recuperació de l'esdeveniment històric contingent i particular, es fa sacrificant el valor universal (la «veritat eterna», segons Lessing) de la seva figura. La contraposició entre el Jesús particular, el jueu de Natzaret, pretendent messiànic o fins i tot mestre savi de valors eticoreligiosos, i el Crist, Fill de Déu, *Logos* del Pare, salvador de la humanitat, resulta talment aguda que esdevé, a partir de Lessing, una fossa impossible de superar. Ni el Jesús racionalista de Reimarus, ni el de l'escola de Tubinga, idealista, ni el Jesús liberal, alliberats del cristianisme *dogmàtic* i de la tutela de l'Església, no donaran cap resposta satisfactòria a l'esquinç obert en el teixit de la Tradició. Com afirma V. Fusco, l'eliminació del fonament teològic que uneix tots dos testaments, la categoria de compliment en nom de la raó i amb l'instrumental historico-crític a les mans provoca un desequilibri entre història i fe. Entre el Jesús de la història i el Crist del querigma i de la confessió de la fe s'estableix una distància, fins i tot antagònica, en no pocs autors de la Primera Recerca, que acaba de fet amb l'obra de Schweitzer, l'any 1906 (*Die Geschichte der Leben-Jesu Forschung* [La història de la recerca sobre la vida de Jesús]).

Encara l'any 1953, R. Bultmann inclourà el missatge de Jesús dins els pressupòsits de la seva Teologia del Nou Testament. El querigma, però, s'identifica amb Pau i, derivadament, amb Marc. El Jesús històric no és significatiu, atesa la impossibilitat d'arribar a descriure'l. La revalorització teològica de la figura històrica de Jesús es deu a E. Käsemann, deixeble de Bultmann, i s'inicia el mateix any 1953. El Jesús emmarcat en l'apocalíptica jueva, propi de Reimarus i Schweitzer, ho era també de Bultmann. Ara, la revalorització teològica del Jesús prepasqual comporta que els seus fets i les

seves paraules, sobretot les seves paràboles, siguin considerats *crisologia implícita* i no tan sols un material menor apte per a il·lustrar la figura d'un profeta jueu del segle I. La novetat de Jesús s'imposa com a relació de contrast amb el judaisme de l'època i amb la comunitat cristiana primitiva. La història de la redacció serveix, de retruc, per a arribar amb més facilitat al *nivell Jesús*, és a dir, als materials que, versemblantment, li poden ser atribuïts. L'obra més representativa de la «Nova Recerca» o segona època de la recerca sobre Jesús és potser el llibre de G. Bornkamm *Jesus von Nazareth*, de 1956.

1.3. *La Tercera Recerca*

Quan tot semblava en ordre i els estudis sobre Jesús, en la línia promoguda per Käsemann i Bornkamm, es multiplicaven, es produeix una modificació de l'escenari. Fora de les coordenades teològiques alemanyes, dominades encara pel programa desmitològitzador de Bultmann i per la nova hermenèutica d'Ebeling, Fuchs i Jüngel, emergeix la «Tercera Recerca». La preocupació renovada per la figura històrica de Jesús troba la seva explicació en la redescoberta del valor de les fonts literàries sobre Jesús (Q, els evangelis apòcrifs, sobretot l'Evangeli de Tomàs, i alguns papirs com l'Egerton 2) i en les descobertes arqueològiques i els estudis sociohistòrics que permeten de conèixer millor la societat galilea i palestinenca del segle I i, per tant, el judaisme del temps de Jesús. En efecte, una dada comuna als autors que es consideren pertanyents a la Tercera Recerca és la convençuda recuperació de la judaïtat de Jesús, la història concreta del seu itinerari vital, l'actuació i predicació del Natzarè. Així mateix, cal dir que les qüestions teològiques i cristològiques —en concret, el problema hermenèutic de la relació fe-història— hi són absents o bé resten volgudament col·locades entre parèntesi. Tan sols en algun cas (com el de G. Theissen) les preocupacions cristològiques es fan presents a nivell dels implícits del Jesús prepasqual. A més, a diferència de les dues recerques anteriors, i pel fet que no hi ha cap programa ideològic previ (per exemple, la teologia liberal de matriu idealista o la teologia dialèctica d'encuny existencialista), es produeix una disparitat de propostes en relació a la figura de Jesús. La imatge del Jesús profeta dels temps darrers i del Jesús mestre de saviesa coexisteixen i en alguns casos entren en relació i articulació. Finalment, es debat fortament la qüestió fonamental dels criteris d'historicitat. La Segona Recerca havia privilegiat el criteri de dissemblança o discontinuïtat entre Jesús, d'una banda, i el judaisme i la comunitat cristiana primitiva, d'una altra. Segons això, calia subratllar la novetat del missatge de Jesús allunyant-lo de les dues instàncies esmentades. Ara, amb les expressions «explicació suficient» (Fusco) o «plausibilitat» (Theissen) s'intenta posar en relació, simultàniament de continuïtat i discontinuïtat, Jesús, el ju-

daïsmes i l'Església primitiva. Aquest criteri holístic i integrador evita la confrontació com a línia d'anàlisi i condueix a un retrobament entre el Jesús analitzat per la crítica històrica i el Crist confessat per l'Església.

1.3.1. Els inicis

En l'any 1985 l'exegeta anglès E. P. Sanders publica *Jesus and Judaism (Jesús i el judaïsme)* i torna a proposar amb vivesa la imatge de Jesús com a profeta escatològic que anuncia la immediata intervenció de Déu. L'oferta de salvació als pobres i als pecadors en seria la conseqüència: la fi imminent arribaria quan es produís el miracle escatològic de la manifestació divina. Els fariseus no tenen problemes amb aquell profeta piadós i observant, massa amic, tanmateix, dels impurs del poble. Jesús sap que és l'enviat de Déu, el darrer, però mor engolit pel fracàs d'un regne que no arriba. Tan sols després els seus deixebles expressen el convenciment que és viu i que tornarà. El messianisme de Jesús és estrictament apocalíptic. La cristologia sorgeix després de la seva mort, amb la relació que els deixebles estableixen entre la seva persona i la salvació universal de Déu. Per a Sanders, la història i no pas la teologia ens ha d'explicar què ha estat Jesús. La lectura querigmàtica, proposada per la Segona Recerca, distorsiona l'humus primer del personatge: la seva judaïtat. No és estrany, doncs, que per a alguns les tesis de Sanders signifiquin un retorn a la Primera Recerca, allò que Fusco anomena «paradigma Reimarus-Schweitzer».

El mateix any 1985, a l'altra riba de l'Atlàntic, J. D. Crossan publica un llibre amb quatre documents no-canònics ja coneguts, que ell anomena *Four Other Gospels* (quatre altres evangelis), és a dir, els evangelis *alternatius*: Tomàs, Pere, el papir Egerton 2 i l'Evangelí secret de Marc. Dos anys més tard, J. S. Kloppenborg reivindica Q com un *Sayings Gospel*, és a dir, com un evangelí de lòguions o sentències de Jesús i no com a simple font literària dels materials comuns en Mt i en Lc. Els exegetes H. Koester, de formació alemanya però docent als Estats Units, i J. M. Robinson havien anticipat els nous desenvolupaments amb la categoria de *trajectòries* o corrents teològics majors a l'interior del cristianisme primitiu: Q seria un querigma evangèlic al costat d'altres, que entendria Jesús com un revelador de la saviesa divina. Amb aquests precedents, ja formulats a l'inici dels anys setanta, en aquell any 1985 es posa en marxa als Estats Units l'anomenat *Jesus Seminar* (Seminari sobre Jesús), liderat per R. W. Funk i J. D. Crossan, consistent en una assemblea ocasional d'exegetes de l'Amèrica del Nord que pretenia verificar el *consensus* exegètic sobre les paraules autèntiques de Jesús. S'escollia el mètode de votacions sobre el grau d'autenticitat dels materials, provinents de les fonts canòniques i extracanòniques, en base a una proposta de 503

ítems o *complexos* preparada per Crossan, que pretenia incloure tota la tradició sobre Jesús. La votació pública, de gran ressò mediàtic, es presentava com la divulgació d'uns resultats críticament segurs: ara es podia conèixer la imatge veritable de Jesús, amagada pels dirigents de les esglésies cristianes! Koester escrivia: «*We are again on the way toward a human Jesus who is just like one of us*» («Fem novament camí vers un Jesús humà que és com un de nosaltres»). La marca de rigor en el tractament dels problemes i la pretensió d'haver aconseguit conclusions definitives han posat en entredit els resultats, no poques vegades contradictoris, del *Jesus Seminar*, publicats l'any 1993 amb el títol *The Five Gospels*, és a dir, els quatre evangelis canònics i l'evangeli de Tomàs. Les crítiques de molts exegetes i el volgut silenci d'altres han redimensionat notablement aquest projecte.

1.3.2. J. D. Crossan i J. P. Meier

A l'inici dels anys noranta, en 1991, apareixen dos llibres fonamentals sobre el Jesús històric: el de Crossan (*The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [*El Jesús històric. La vida d'un camperol jueu de la Mediterrània*]) i el primer volum de l'obra de J. P. Meier (*A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* [*Un jueu marginal. Repensant el Jesús històric*]). Per a Crossan, Jesús és un mestre de saviesa jueu que viu de manera itinerant en un àmbit rural mediterrani, el de Galilea, i segons l'estil dels filòsofs cíncics, prou populars en el món grec. No som lluny del Jesús de la teologia liberal de D. F. Strauss o d'E. Renan, per als quals Jesús era un geni que ensenyava els grans valors morals i religiosos comuns a la humanitat (la paternitat de Déu, la fraternitat universal, la dignitat infinita de la persona humana...) i no pas un personatge amb pretensions divines i salvífiques. Ara bé, mentre la teologia liberal pretenia arribar al Jesús històric a partir del material sinòptic (Mc i Q), Crossan parteix de qualsevol font (canònica o extracanònica) anterior a l'any 150 dC i privilegia l'Evangeli de Tomàs, al qual considera anterior i independent dels sinòptics. Amb una confiança absoluta en el propi mètode, Crossan aplica el criteri de l'atestació múltiple al material considerat primitiu (dels anys trenta als seixanta) i d'aquí fa derivar directament el *text* reconstruït de les paraules originals de Jesús. Movent-se entre l'audàcia i la ingenuïtat, Crossan anuncia emfàticament que ha pogut recuperar *The Gospel of Jesus*, L'Evangeli de Jesús, i en dóna el text precís (!), dividint-lo en 104 ítems o lòguions.

El Jesús de Crossan és atractiu, quasi postmodern, alternatiu, no *domesticat* per l'Església, igualitari, guaridor, amic dels exclosos, constructor d'un nou ordre social. Bastarà una frase per a mostrar-ho: «[Els savis cíncics jueus, als quals pertanyeria Jesús] *were hippies in a world of Augustan yuppies*» («eren *bip-*

pies en un món de *yuppies*, l'imperi governat per August»). L'estil literari de l'obra de Crossan destil·la, a més, creativitat i capacitat de comunicació, i els encerts de perspectiva no manquen en un llibre que arriba a seduir el lector. Esmentem a tall d'exemple el lligam establert entre els àpats de Jesús amb els pecadors i les guaricions dels malalts com a dues cares d'una mateixa actitud en relació als exclosos. Tanmateix, Crossan evita el debat exegetíc amb autors que pensen diferentment i, a més, el seu projecte de recuperació de les *ipsissima verba Jesu* topa amb els mateixos problemes que el programa de Jeremias, malgrat les diferències metodològiques i teològiques entre ambdós: les dimensions teològica i cristològica del missatge de Jesús resten molt difuminades. El relat evangèlic com a tal no entra en els plantejaments de Crossan, preocupat tan sols per descobrir les *paraules* autèntiques de Jesús, al marge de qualsevol referència postpasqual i, per tant, eclesial. No és d'estranyar que Crossan, tot i ser catòlic d'origen, tingui temptacions de convertir el seu evangeli reconstruït en un text neocanònic que fos punt de referència exclusiu per als qui volguessin adherir-s'hi. L'objecte de la fe seria aleshores el Jesús recuperat per la recerca històrica i no pas el Jesucrist predicat en l'Església.

Meier, per la seva banda, s'aparta de Crossan en dos punts fonamentals: la valoració de les fonts, en particular, l'Evangeli de Tomàs, considerat secundari en relació als sinòptics, i els límits que imposa a la seva recerca exegetica, que no vol transgredir la historiografia estricta. Per a Meier, biblista catòlic format a l'Institut Bíblic de Roma, els evangelis canònics resten com la font històrica major sobre Jesús de Natzaret. D'altra banda, Meier vol situar-se com a pur historiador que pretén dibuixar amb els pinzells de la crítica una imatge, la del Jesús històric («*historical Jesus*»), que és, en paraules seves, «*only a fragmentary hypothetical reconstruction*» («tan sols una reconstrucció fragmentària i hipotètica»). Aquest Jesús hauria de ser distingit del Jesús terrenal («*earthly Jesus*»), que emergeix de l'aproximació teològica dels evangelis canònics, i del Jesús real («*real Jesus*»), inabastable per la manca de fonts i per la impossibilitat d'arribar a la realitat total de la seva persona. Aquesta triple distinció, per molt clara que sembli, no deixa de plantejar problemes seriosos, ja que es mou en les coordenades de la Primera Recerca i certifica, en darrer terme, l'existència d'una fossa insalvable entre el Jesús de la història i el Crist de la fe. No podem oblidar, però, que els evangelis no són purs documents teològics, sinó que mostren una preocupació evident per la història de Jesús, no allunyada de la que mostra l'historiador actual (vegeu Lc 1,1-4). A més, pretenen construir un relat sobre el Jesús real en la seva condició total, divina i humana, objecte de la confessió de fe. Els evangelis són relectures de l'esdeveniment-Jesús, al qual s'aproximen, com nosaltres, amb l'instrumental proporcionat per la tradició sobre Jesús, el Crist.

Quin és el Jesús dibuixat per Meier? Un laic de la Galilea rural que és eliminat per l'aristocràcia sacerdotal de la ciutat de Jerusalem, un home normal i desconegut per la gent important del seu temps, que fa una vida marginal i itinerant, incòmoda per als grups jueus de l'època, i de personalitat multiforme quant a la seva activitat. Jesús és, segons Meier, un profeta, un líder que crida dotze deixebles, és un mestre i un guaridor. Aquesta visió integradora respon bé a la naturalesa de les fonts i evita la disjuntiva entre un Jesús profeta de la renovació escatològica (Sanders) i un Jesús mestre de saviesa que predica un missatge ètic, universalment acceptable, malgrat els elements contraculturals i transformadors (Crossan). Meier insisteix en les relacions entre Joan Baptista i Jesús, el qual és presentat com a deixeble d'aquell i, per tant, com a practicant del ritu del baptisme, passivament i activament. Segons l'exegega nord-americà, Jesús no abandonarà mai la seva condició de deixeble de Joan, malgrat les modificacions del missatge (l'escatologia de Jesús és més *realitzada*) i del comportament (Jesús no viurà com un asceta al desert). Probablement coneixem massa poc Joan Baptista per a afirmar que és la *matriu religiosa* de Jesús. En tot cas l'escatologia del Baptista revesteix uns fons apocalíptics que no són l'element central en el missatge del Regne anunciat per Jesús. Aquest no sembla preocupat per la imminència, sinó per la presència incoada del regnat de Déu. La perspectiva ha canviat radicalment. Ens podem preguntar, doncs, pel grau de pertinença de Jesús al cercle de Joan (Jn 3,26), per l'activitat baptista de Jesús, limitada als inicis (Jn 4,1-3), i per la procedència dels deixebles de Jesús (comp. Mc 1,16-20 i Jn 1,35-53). El tema de les relacions Joan-Jesús és un exemple paradigmàtic de les dificultats que experimenta la recerca del Jesús històric. Meier les coneix, i la seva obra, encara incompleta (hi manca el quart volum), reposa sobre bases sòlides i ha esdevingut un punt de referència. Tanmateix, és alhora una mostra dels resultats eixarregits d'una crítica històrica massa *reconstruccionista*, excessivament orientada al despullament crític de les fonts.

1.3.3. G. Theissen

Deixo per al final l'autor que hauria pogut anar al començament: Gerd Theissen, professor de Nou Testament a Heidelberg. Els tres autors tractats fins ara l'esmenten elogiosament i s'han valgut dels seus estudis iniciats l'any 1977 amb un llibret innovador: *Soziologie der Jesusbewegung (Sociologia del moviment de Jesús)*. En el llibre, Jesús era presentat com un carismàtic itinerant i radical que recorria la Galilea rural envoltat de deixebles i promovia la renovació del judaisme, recolzat en una classe mitjana sacsejada per la crisi econòmica i social i en el marc d'un conflicte camp-ciutat. El pas successiu d'un mètode sociològic aplicat a l'exegesi d'una història social que fecundi la vella

història de les formes no ha desviat Theissen dels seus interessos en relació al Jesús històric. Una bona prova d'això és un relat novel·lat que explicita els resultats de la crítica històrica i que porta per títol *Der Schatten des Galiläers* (*L'ombra del Galileu*), publicat l'any 1986. En aquesta obra Theissen fa gala de la seva condició d'*enfant terrible* de l'exegesi alemanya i alhora de la seva perspicàcia i dels seus vastos coneixements. Però caldrà esperar fins a la dècada dels noranta, concretament fins l'any 1996, per a veure publicada una obra de Theissen sintètica i didàctica, d'ampli respir i perspectives fecundes, escrita en col·laboració amb A. Merz, a saber, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (*El Jesús històric. Un manual*). Theissen, format en la Segona Recerca i sensible a la teologia querigmàtica dels postbulmannians, es desmarca dels projectes (per exemple, del de Crossan) que voldrien dibuixar un nou Jesús a partir de les percepcions eticoreligioses actuals. El camí passa per l'aprofundiment de la recerca exegètica, enriquida per l'ús de totes les fonts disponibles i l'assumpció del marc sociohistòric palestí del segle I. De manera semblant a Meier, el Jesús de Theissen és polièdric i no pas unidimensional, com el de Sanders o Crossan. Personatge controvertit, estimat per uns i odiat per uns altres, fascinant per a tothom, Jesús col·loca l'anunci del Regne al bell mig dels seus interessos.

Tot i reconèixer una connexió present-futur i una constant tensió bipolar (salvació-judici, per exemple) en el missatge del Regne, Theissen s'inclina per comprendre aquest regne com a símbol ideal del qual Jesús esperaria l'arribada imminent. El món nou és iniciat pels miracles, que són una protesta contra el sofriment, i és anunciat per les paràboles, que cerquen la decisió dels oients. El Jesús carismàtic, controvertit, profeta que anuncia el Regne, guaridor de malalties i possessions i poeta de la metàfora parabòlica, és complementat pel Jesús mestre i intèrpret de la voluntat de Déu: el manament de l'amor, integrador dels enemics i marginats, és el centre de l'ètica de Jesús, fonamentada en l'escatologia. El darrer acte de l'itinerari de Jesús és la passió, mort i resurrecció. Theissen subratlla aquí el sopar de comiat de Jesús, que el converteix en iniciador d'un culte nou. L'obra acaba amb un capítol dedicat a la consciència de Jesús i a les cristologies implícita (prepasqual) i explícita (postpasqual). El caràcter únic de la relació de Jesús amb Déu explica, segons Theissen, que el títol de Messies es desenvolupa en el de Fill de Déu i que els deixebles esdevinguin adoradors de Jesús en tant que *Kyrios*. D'aquesta manera Theissen construeix un pont entre el Jesús històric i la confessió de fe. Els inicis de la cristologia es troben en continuïtat amb la recerca històrica perquè la història i el querigma fonamenten *alhora* la fe cristiana.

L'afirmació essencial, que cito en la traducció anglesa, és aquesta: «*The whole story of Jesus (the historical Jesus and the Christ believed to have risen) is the*

foundation of Christian faith» («La història [Geschichte] de Jesús en el seu conjunt [el Jesús històric i el Crist confessat com a ressuscitat] és el fonament de la fe cristiana»). Aquesta posició teològica, que considera el Jesús històric com a element essencial de la fe, relacionat amb el querigma però no sotmès a aquest, suposa un punt d'inflexió en la confrontació entre fe i història, confrontació no resolta. El seu correlat metodològic és la proposta d'una nova criteriologia en relació al Jesús històric. La Segona Recerca es basava sovint en una aplicació, estricta i en negatiu, del criteri de discontinuïtat o dissemblança, recolzat pel criteri de coherència, destinats ambdós a mostrar la singularitat de Jesús, desestimant tot allò que podia aproximar-lo a l'humus jueu i al cristianisme primitiu. Els resultats, però, aconsellen de transformar aquest criteri introduint-hi elements de continuïtat i positivitat. La recerca sobre Jesús ha d'activar simultàniament les semblances i les diferències tant en relació al cristianisme primitiu (i l'impacte que Jesús hi provoca) com en relació al judaisme (el context propi de Jesús de Natzaret). El criteri flexible i operatiu que permet d'avançar és anomenat per Theissen *criteri de plausibilitat*. La seva explicació ha merescut un llibre d'aquest autor, publicat el 1997, escrit en col·laboració amb D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (*La pregunta pels criteris en la recerca sobre Jesús*). Formulada breument, aquesta és la tesi del llibre: és històric en les fonts tot allò que contribueix a explicar l'impacte de Jesús sobre l'Església primitiva i que, alhora, pot existir només en un context jueu.

Dit això, encara no queda clar com jugarà en un text concret la coherència o continuïtat i com ho farà la discontinuïtat. Per exemple, el baptisme de Jesús per Joan és coherent amb una dada testimoniada per moltes i diverses fonts i que difícilment pot ser una creació comunitària, ja que és un gest de superioritat de Joan en relació a Jesús, ben enquadrat en les pràctiques baptistes, corrents en el judaisme de l'època. Però alhora Jesús, el batejat, gosa afirmar que Joan, el batejador, és més petit que l'últim del Regne (Mt 11, 11 par. Lc 7, 28), i així singularitza el seu estatus en relació a Joan a propòsit d'allò que aquest no ha rebut: la possibilitat d'adherir-se al Regne predicat per Jesús. En resum, Theissen fa gala de ponderació i bon sentit exegetíc en el tractament de les fonts literàries i històriques, malgrat alguns desequilibris. Potser el més vistent és el referit a l'últim sopar, a propòsit del qual Theissen insisteix excessivament en els motius apocalíptics i ignora la proposta de Schürmann sobre la pro-existència de tota la vida de Jesús i, per tant, de la seva mort: Jesús s'ofereix generosament als altres en l'anunci i el servei. En tot cas, els dos llibres de Theissen resten com una aportació major, la darrera del segle xx, al tema del Jesús històric en el marc de la Tercera Recerca.

2. QUÈ PODEM AFIRMAR DEL JESÚS HISTÒRIC?

Com subratlla Charles Perrot, l'objectiu dels exegetes no és la reconstrucció d'una vida de Jesús; aquesta és una tasca impossible des del punt de vista de les fonts històriques de què disposem, però sempre hi haurà algú que, amb sensibilitat i coneixement de les informacions que posseïm, s'atreveixi a signar un llibre que porti com a títol *Jesús de Natzaret*. Avui més que no pas ahir les certeses sobre Jesús permeten d'avançar en aquesta direcció. Queda enrere la primera meitat del segle xx, quan el pensament teològic de Bultmann controlava el panorama exegetic i tothom acceptava, amb el mestre de Marburg, que allò que sabem de cert sobre Jesús cabria més o menys en un full de paper. Les obres de Crossan, Meier i Theissen no baixen, cadascuna, de sis-centes pàgines! El Jesús històric passat per l'exigent sedàs de la crítica no resulta ser un desconegut o un simple *constructum* per a ànimes pietoses. De fet, aplicat a Jesús, el terme *enigma* no deixa de ser adequat en la mesura en què sabem menys coses de les que voldríem saber, i sobretot en la mesura en què hem de reconèixer que la identitat precisa de Jesús, des del punt de vista històric, posseeix una gran riquesa i complexitat. És evident que també és difícil de parlar d'Alexandre el Gran o de Juli Cèsar, del rei En Jaume o del profeta Mahoma. Però en el cas de Jesús topem amb el caràcter polièdric de la seva personalitat, amb l'orientació nova que ell confereix al seu missatge primer, l'anunci del Regne, i amb el caràcter insòlit i singular de la seva vida i de la seva mort. Començaré per aquest darrer punt.

2.1. *El caràcter singular de la vida i la mort de Jesús*

Jesús no és el líder d'un poble que camina cap a una terra promesa per Déu, com és el cas de Moisès, ni tampoc un místic de noble nissaga que ha avançat pels camins de la perfecció, com Buda, ni un creient que s'afirma dipositari d'una revelació divina i forja una fe col·lectiva que sacseja el mapa de la història mediterrània, com Mahoma; Jesús és un home de Déu que viu en una petita àrea de l'Imperi Romà (la zona rural i jueva de la Baixa Galilea), que passa desapercebut la major part de la seva vida al poble de Natzaret, que convoca deixebles i provoca un discret moviment d'adhesions al seu missatge tan bon punt surt de Natzaret i comença a actuar públicament i que mor crucificat pel governador romà a Jerusalem, sota la instigació de les autoritats religioses del seu poble.

Aquest itinerari vital s'assembla externament al de qualssevol dels profetes carismàtics jueus del segle I, que promouen la renovació del poble davant la fi del món, considerada imminent. Joan, anomenat «Baptista», el qual actua a la regió del Jordà, on viu com un asceta en ple desert, convoca deixebles

i multituds que reben el seu baptisme de conversió i mor decapitat per Herodes Antipes, cansat de la seva veu profètica, podria ser un bon paral·lel històric, rigorosament coetani de Jesús. Hi ha, a més, la feliç coincidència que Jesús va ser batejat per Joan al Jordà abans d'iniciar la seva vida pública fora de Natzaret; tingué, per tant, contactes directes amb el Baptista. Fins i tot alguns dels primers deixebles de Jesús (Pere i Andreu) (vegeu Mc 1,16-20 par. Mt 4,18-22) semblen provenir del cercle del Baptista (vegeu Jn 1,35-51). Força autors estan convençuts que Jesús mateix havia estat deixeble de Joan. Meier anomena Joan «*the mentor*», el guia de Jesús, el qui l'encamina i li serveix de model. Per la seva banda, la tradició cristiana primitiva ha emparentat Jesús i Joan i ha fet del segon mig any més gran que el primer (vegeu Lc 1,26.36).

Tanmateix, hi ha tres diferències majors en els itineraris vitals d'ambdós personatges que singularitzen el cas de Jesús de Natzaret. En primer lloc, Joan és un asceta que fa grans penitències al desert («no menja ni beu», dirà d'ell Jesús; vegeu Mt 11,18 par. Lc 7,33) i que porta el vestit aspre dels profetes, a l'estil d'Elies. Jesús, en canvi, viu en la normalitat familiar de Natzaret, treballant amb les seves pròpies mans com a artesà; resta cèlibe al costat de la seva mare i envoltat d'una nombrosa parentela (Mc 6,3), la qual es té per descendent de David (Mt 1,20; Lc 2,4; Jn 1,45).

En segon lloc, Joan mor executat a les presons d'Herodes Antipes, *rei* client dels romans, tetrarca de Galilea i Perea, el qual tem, segons Flavi Josep, que les paraules del Baptista, plenes de persuasió, «no portin a una revolta» (Ant 18,117-118; vegeu Mc 14,1-2). El poble, que venera aquest valent profeta que denuncia el casament d'Herodes amb Herodies, la dona del seu germà (Mc 6,17), veu com el tetrarca decapita el Baptista, potser per instigació d'Herodies mateixa (Mc 6,24). Jesús mor igualment executat, amb l'infamant turment de la crucifixió decretat per Ponç Pilat, el governador romà de Judea: Jesús és condemnat, com a pretendent messiànic, acusat d'alta traïció al Cèsar. És acusat de proclamar-se *rei* i de desafiar així l'únic rei, l'emperador, el *basileus*. Les evidències són absolutes en aquest sentit: vegeu Mt 26,11.29.37; Mc 15,5.18.26; Lc 23,2-3.5.38; Jn 18,33; 19,3.12.15.19-22. Valgui tan sols un d'aquests textos: «Si deixes lliure aquest home no et pots dir amic del Cèsar. Tothom qui es fa rei va en contra del Cèsar» (Jn 19,12).

Ara bé, Pilat no ha manat de detenir Jesús; l'aristocràcia sacerdotal de Jerusalem —és a dir, els dirigents del temple i del Sanedrí, del grup saduceu— és la qui porta Jesús davant el governador romà i l'acusa formalment. Una de les acusacions que trobem en Lluç (Lc 23,2.5.14), la d'esgarriar el poble, retorna en el Talmud de Babilònia: «Jeixu de Natzaret [...] ha enganyat i es-

garriat Israel» (Sanhedrin 43 a). I és esmentada per Justí (*Diàleg amb Trifó*, 69, 7) i repetida per Cels: «Jesús ha dit grans mentides» (*Contra Cels*, 2, 7). Notem que l'engany i la impostura de Jesús en relació a Israel apareixen igualment en la boca dels dirigents jueus en els evangelis de Mateu (Mt 27,63-64) i de Joan (Jn 7,4; 11,48). Per consegüent, a diferència del Baptista, que troba la mort digna dels grans profetes defensant la veritat i la justícia, Jesús és mort, de fet, acusat de ser un fals profeta que ha conduït Israel per camins foraviats. Així ho creuen els màxims dirigents del poble, principals responsables de la seva execució, tal com conclou encertadament J.-P. Lémonon: Jesús és l'únic profeta o pretendent messiànic jueu del segle I que ha estat directament portat davant els romans per les autoritats religioses del seu poble. Per tant, la causa última de la seva mort és sobretot religiosa. El poder romà ha estat el seu executor còmplice i interessat. En l'arrel de l'oposició frontal dels dirigents del temple, els grans sacerdots, que porta aquests a buscar amb astúcia i maniobres la mort de Jesús, hi ha l'actitud d'aquest envers el temple, tal com apareix en l'interrogatori de Jesús davant el Sanedrí (Mc 14,55-64 i par.) i en l'episodi de la purificació del temple (Mc 11,15-18 i par.). Aquest gest simbolicoprofètic és precedit per un altre de característiques semblants: l'entrada triomfal de Jesús a Jerusalem aclamat com a Messies davídic però, alhora i estranyament, com a Rei de pau (vegeu Mc 14,61). El capteniment de Jesús provoca l'alerta dels saduceus, promptes a mantenir l'*statu quo* amb els romans (vegeu Jn 11,48-50). En una paraula, la por de la revolta popular i, per tant, els motius polítics, agermanen la decisió d'Herodes d'executar el Baptista i l'acord de l'aristocràcia sacerdotal jerosolimitana d'impulsar la condemna de Jesús. Però precisament les motivacions religioses, primeres en la mort d'aquest, singularitzen el final de Jesús, profeta crucificat, el qual mor, als ulls d'Israel, com un fals profeta.

En tercer lloc, la diferència entre Joan i Jesús se situa ran dels esdeveniments que segueixen la seva mort. De tots dos personatges es diu que foren sepultats pels seus deixebles. Ara bé, notem que l'empresonament del Baptista no comporta cap dispersió dels seus seguidors, fins al punt que Joan, des de la presó, els envia a preguntar a Jesús si és realment el Messies (Mt 11,2); en canvi, la detenció de Jesús a Getsemaní comporta la fugida de tots els deixebles que l'acompanyen (Mc 14,50 par. Mt 26,56). Un cop Jesús ha expirat, tan sols un simpatitzant de bona posició social, Josep d'Arimatea, que no s'inclou entre els acompanyants habituals, anirà a trobar Pilat i li demanarà el cos del crucificat per enterrar-lo (Mt 27,57-60 par. Mc 15,42-46 par. Lc 23,50-54 par. Jn 19,38-42, on es diu que també hi havia Nicodem). El Baptista, en canvi, rep sepultura de part dels seus deixebles (Mc 6,29). Posteriorment trobem deixebles de Joan a Efes (Ac 18,25; 19,3). Quant a Jesús, la

seva mort no suposa cap cloenda, ni tampoc el pas a un record llunyà. Flavi Josep ho formula així: «Els qui havien posat afecte en ell [Jesús] no deixaren d'estimar-lo. I fins al dia d'avui no ha desaparegut la nissaga dels qui, a causa d'ell, són anomenats cristians» (Ant 18,63-64). Per la seva banda, les fonts cristianes són unànimes a l'hora d'afirmar que Jesús, el crucificat, ha ressuscitat d'entre els morts i s'ha manifestat viu, en diverses ocasions, als seus deixebles, individualment o en grup (vegeu com a mostra 1Co 15,4-8). És cert que la resurrecció no és una dada intrahistòrica al mateix nivell que les altres tractades fins aquí, però pertany a la història en la mesura en què provocà una total mutació de perspectives, expressades en l'afirmació de fe fonamental dels primers cristians: «Si amb els llavis confesses que Jesús és el Senyor i creus en el teu cor que Déu l'ha ressuscitat d'entre els morts, et salvaràs» (Rm 10,9). El governador del Pont-Bitínia, Plini el Jove, així ho testimonia en una carta adreçada a l'emperador Trajà al començament del segle II: «[en diumenge] abans de la sortida del sol [els cristians] es reuneixen i canten un himne a Crist com a Déu» (X, 96). La cruel mort del Natzarè, aconseguida per la maniobra i dictada en darrer terme per la por, trenca els límits històrics d'aquell qui la patí i es projecta, com a signe de vida i de victòria, en la fe viscuda i anunciada de la comunitat cristiana primitiva.

2.2. Una existència viscuda en l'anunci i la proximitat

Jesús sap què vol. La seva vida és una línia de dos segments: un segment llarg, que dura uns trenta anys, caracteritzat per la discreció i l'estabilitat, per la normalitat absoluta i la vida quasi monòtona d'un poble galileu més aviat petit, i un segment curt, durant el qual Jesús viu de manera itinerant, lluny de casa seva, dedicat completament a la seva missió. Per què aquest canvi tan radical? Per què un home en plena maduresa decideix de deixar la feina i la família i començar una nova vida amb un grup de seguidors? No constatem que hi hagi cap crida ni vocació a l'estil dels profetes d'Israel, ni tampoc Joan Baptista actua com un nou Samuel que, obedient al mandat diví, ungeixi el Messies dels últims temps. Jesús decideix per ell mateix: va a trobar Joan i es fa batejar al riu Jordà, aplega uns quants deixebles i comença a recórrer la regió del llac de Galilea, tenint per centre Cafarnaüm, un poble de la riba. El seu missatge és curt i precís: «El Regne de Déu és a prop» (vegeu Mc 1,15; Mt 10,7; Lc 10,9.11). El Regne és anunciat mitjançant una predicació itinerant i es realitza guarint malalts i expulsant els dimonis. Jesús no parla d'ell mateix, no cerca de legitimar-se com a Messies obrant prodigis i senyals, no es proposa d'aplegar un gran nombre d'incondicionals; el nombre dels qui el segueixen oscil·la segons el moment i les circumstàncies: els deixebles amb nom són dotze homes, cridats expressament com a signe de

l'Israel escatològic, i algunes dones, que li presten ajut i no l'abandonaran. Els parents de Natzaret s'ho miren amb molta circumspècció i arriben a pensar que ha perdut el seny: val més que torni a casa. Les persones més religioses, els fariseus, gent observant de la Llei i experta en aquesta, estan desconcertats. Els rabins de disciplina farisaica no entenen Jesús, no comprenen què vol. Joan Baptista, des de la presó, es pregunta si Jesús és el Messies. Fins els deixebles, que no es mouen del seu costat i comparteixen en tot la seva vida, tenen dificultats per a situar-se a l'interior del seu projecte. Allò que Jesús diu i fa, atrau i sorprèn, fascina i desconcerta, entusiasma i porta a fer-se preguntes i a prendre decisions fonamentals. Les seves paraules i els seus gestos, comprensibles a tothom, sempre expressen més coses que no sembla a cop d'ull, sempre van més enllà.

Jesús anuncia que el regnat de Déu s'acosta, que l'esperança de tothom és aquí. Aquesta esperança i aquest llenguatge mouen moltes voluntats, sobretot entre la gent senzilla i de bona fe, que creuen en la misericòrdia divina, anhelen l'alliberament d'Israel dels seus opressors i volen l'arribada de la justícia i de la pau. Jesús connecta amb l'esperança del poble i afirma que tot això comença a ser realitat: els malalts són guarits per pura misericòrdia i els pobres reben la bona i joiosa nova (Mt 11,4-5 par. Lc 7,22). Es compleixen les profecies relatives a l'any de gràcia del Senyor, proclamat i dut a terme pel seu Ungit, és a dir, pel seu Messies (Is 61,1-3). Cal tenir ulls per a veure-hi i orelles per a escoltar i entendre quin és el temps en què viu. En efecte, Jesús parla del seu temps com d'un moment únic i definitiu. Està convençut que les coses, des d'ara, ja no seran com abans. Déu ha començat a regnar i tothom és convidat a participar en aquest regnat. La conversió és el primer pas que cal fer, però no amb vista a un judici imminent que decideixi per sempre qui se salvarà i qui es condemnarà (aquest és el missatge del Baptista: vegeu Mt 3,7 par. Lc 3,7), sinó amb vista a una realitat que és enmig del món i que esclata com la rosa. Quan es manifestarà del tot Déu, el Senyor? Quan ell vulgui (Mt 24,36 par. Mc 13,32; Ac 1,7)? Ben aviat (Mt 16,28 par. Mc 9,1) (Mt 24,34 par. Mc 13,30 par. Lc 21,32)? Els exegetes estan dividits entre els qui atribueixen a Jesús una creença en la immediata fi del món present, a l'estil apocalíptic corrent en el judaisme de l'època, i els qui interpreten la seva persona com un mestre de saviesa que no es preocupa de qüestions considerades secundàries. De fet, a la pregunta dels fariseus sobre la data de l'arribada del Regne, Jesús respon: «El Regne de Déu és enmig vostre», és a dir, al vostre abast (Lc 17,21). Potser aquí hi ha un punt de solució a la disjuntiva entre l'ara i el més tard. Jesús parla del Regne, però cal entendre què vol dir als qui l'escolten. El seu horitzó cultural és l'apocalíptica, però ell no és cap profeta apocalíptic.

El centre dels seus interessos és Déu, el Pare de tots. El llenguatge del Regne *prepara* l'anunci de la paternitat universal de Déu. En efecte, el Regne és obert a tots sense excepció. I si la primera novetat en el missatge de Jesús és que Déu ha iniciat la seva entrada en el món i el seu amor generós i provident omple la creació sencera, com a Pare de tots i de tot, la segona novetat és que ningú no queda exclòs de la bona notícia: ni els pobres, que són els primers; ni els pecadors, els que més necessiten el metge; ni els malalts, que ara recobren la salut; ni els leprosos, a qui Jesús toca sense tenir en compte les prohibicions rituals; ni els infants, que són cridats per ell al seu costat; ni les dones, no apartades ni rebaixades en la seva dignitat; ni els estrangers, considerats *proïsme* a preu d'igualtat amb els jueus de raça i religió. Tampoc no en queden exclosos els fariseus, amb qui Jesús parla tan sovint i, ocasionalment, menja, ni els rics, per als quals l'entrada al Regne resulta, malgrat tot, difícil i complexa. Déu pot fer-se present en el cor de cadascú i renovar-lo totalment. Leví i Zaqueu, publicans i homes de vida acomodada, en són exemples fefaents. Però també ho són el paralític que portaven entre quatre, a qui són perdonats els pecats, i Bartimeu, el cec de Jericó, que hi veu i segueix Jesús camí enllà.

La lluita de Jesús contra l'exclusió dels desvalguts i contra la resignació dels qui pateixen una vida minvada es manifesta, de manera rellevant, en la seva activitat de taumaturg i d'exorcista. Aquesta activitat s'integra en l'anunci del Regne. Més encara, n'és la seva expressió concreta, ja que beneficia els necessitats de salut i salvació. Els exegetes actuals conclouen majoritàriament que cap prejudici de tipus racionalista no ha de fer oblidar una dada fonamentada històricament: Jesús ha curat malalts al marge de la professió mèdica del seu temps i ha practicat exorcismes amb èxit. L'evidència dels textos és innegable. Resumim-la amb un lòguion prou conegut: «Si jo trec els dimonis pel poder de Déu [lit.: «pel dit de Déu»], és que ha arribat a vosaltres el Regne de Déu» (Mt 12,28 par. Lc 11,20). En el mateix Talmud, Jesús és acusat de màgia: «ha practicat la bruixeria» (Sanhedrin 43 a). Aquesta acusació encaixa amb la que trobem en els evangelis canònics sobre la convivència de Jesús amb Satanàs: «Quan els fariseus ho sentiren, digueren: Aquest treu els dimonis pel poder de Beelzebul, el príncep dels dimonis» (Mt 12,24 par. Mc 3,22 par. Lc 11,15; Jn 8,48). De manera semblant s'expressen Cels (*Contra Cels* 1, 28, 71) i Flavi Josep (Ant 18, 63: «[Jesús] realitzava accions meravelloses»). Certament, Jesús no és l'únic miracler del seu temps (coneixem, entre d'altres, Hanina B. Yosa i Apol·loni de Tiana), i més d'un exorcisme dels evangelis respon a una tipologia mèdica precisa (per exemple, l'epilèpsia: vegeu Mt 17,15). Tanmateix, els miracles apareixen constantment en els evangelis canònics i, encara més, en els evangelis apò-

crifs (llevat dels textos gnòstics). Els miracles certifiquen la victòria de Jesús sobre Satanàs: «Jo veia Satanàs que queia del cel com un llamp» (Lc 10,18). Però, a més, manifesten la compassió immensa de Jesús davant les mancances de tantes persones que l'envolten i l'entrada poderosa del Regne en la vida dels qui sofreixen, consolats ara i refermats en la seva confiança, curats dels seus mals.

Al costat del Jesús que actua, hi ha el Jesús que parla. La forma de discurs més típica que Jesús utilitza és, sens dubte, la paràbola. Naturalment, també els rabins de l'època incloïen paràboles en les seves respostes i ensenyaments, per tal d'il·lustrar-los amb imatges. Una imatge encertada diu més coses que mil paraules juntes! Tanmateix, si bé les paràboles dels rabins ofereixen paral·lels interessants a les paràboles del rabí Jesús, enduts tots plegats pel desig pedagògic d'arribar a l'oïent de manera precisa i afectiva, sorprèn que aquest darrer esculli tan sovint la paràbola i l'empri amb una metodologia pròpia. El banquet a casa del fariseu Simó (Lc 7,36-50) és un bon exemple del mètode parabolí de Jesús. Aquí la breu història dels dos deutors (vv. 41-42) serveix per a dialogar amb el fariseu, fent-li entendre, sense que s'ofengui, quina és la relació entre Jesús, que porta el perdó de Déu, la pecadora, que el rep agràida... i ell mateix, Simó, que ha de passar de l'escàndol al reconeixement de la pròpia mancança: també ell, home observant, té un deute que ha de ser perdonat. Jesús, doncs, es proposa d'implicar els qui l'escolten en l'acolliment del missatge del Regne, i fer-ho des de dintre d'ells mateixos, confrontant-los amb la pròpia actitud insuficient i conduint-los així a una resposta decidida. Les paràboles són finestres de Regne, metàfores construïdes des de la normalitat de la vida, que colpeixen per la seva vivesa i porten els qui l'escolten a compartir el punt de vista de Jesús, parabolista excepcional. El llenguatge figurat, indirecte, suggerent, pròxim, mancat d'agressivitat, és del tot adequat a un rabí itinerant, de plaça, de camí i de barca, que anuncia l'amor del Pare i l'explica com a tresor i llevat, com a retrobament joïós, com a collita insuperable.

Tot fa pensar que Jesús llança un missatge des d'un sentiment d'urgència, en expressió de D. Marguerat. Jesús, com hem dit, no és un apocalíptic exaltat que encomanaria la precipitació i/o la inactivitat davant l'eclosió immediata de la fi, i que moriria a la creu amb el fracàs d'un anunci no complet, ni és un pacífic mestre itinerant de saviesa que mostraria el camí de la realització interior i de la compassió envers els desgraciats d'aquest món. El Jesús mil·lenarista i el Jesús amb tons de *new age* deixen, en darrer terme, les consciències ben tranquil·les. El missatge de Jesús de Natzaret desvetlla els esperits i dóna el repòs, demana l'escolta de la voluntat de Déu i la conversió de qualsevol vell esquema i costum, i alhora ofereix perdó incondicional i men-

jar sobreabundant als afamats i assedegats. En una paraula, Jesús urgeix a canviar el cor, a entrar al Regne, a donar una resposta sense dilacions, a acceptar de seguir-lo arreu on vagi. L'objectiu últim, a diferència dels grups religiosos jueus del segle I, deixa de ser el compliment escrupolós de la Llei, vista com a expressió única de la voluntat de Déu enmig del món. Jesús cita algunes vegades textos del Pentateuc, però aquests textos no fan autoritat per ells mateixos sinó en la mesura en què, en boca seva, esdevenen essencials. Així, en Mc 12,28-34 (par. Mt 22,34-40 par. Lc 10,25-28) els dos mandaments més importants —l'amor a Déu i l'amor al proïsme— són extrets de la Llei (Dt 6,5 i Lv 19,18, respectivament), però representen l'opció de Jesús mateix: la primacia de Déu i la primacia de l'home. Des d'aquest punt de vista, que Lluc ha comprès perfectament unint l'episodi en qüestió a la paràbola del bon samarità, es comprèn que el tema de l'observança de la Llei sigui el gran absent de les paraules de Jesús i que, en la vida de cada dia, no tingui un valor absolut: «El Fill de l'home és senyor del dissabte» (Mt 12,8 par. Mc 2,28 par. Lc 6,5). Jesús, jueu pietós i complidor de la Llei de Moïses, resitua aquesta Llei en relació a la seva font, Déu mateix, i en relació a l'home, sol·licitat ara pel missatge del Regne. S'obre la porta de l'universalisme religiós, més enllà d'Israel, i s'insinua la gran pregunta a la comunitat que creix després de Pasqua: «I vosaltres, qui dieu que sóc?» (Mt 16,15 par. Mc 8,29 par. Lc 9,20).

Se la va fer mai aquesta pregunta Jesús mateix? Certament. La consciència de la pròpia identitat pertany, des de qualsevol angle, a la base i fonament de la persona humana. Fins aquí, la recerca històrica ha mostrat aspectes diversos del missatge i del missatger del Regne, així com de la seva activitat i de la seva actitud davant la vida. Acabem d'esmentar un punt essencial de la seva proposta: l'amor a Déu i l'amor al proïsme com a síntesi i com a programa. És convenient, doncs, de no abandonar aquest doble punt focal si volem expressar la identitat de Jesús. És molt probable que Jesús no s'hagi definit mai ni com a Messies ni com a Fill de l'home gloriós. Ha evitat que el fessin rei, que l'aclamessin com a pretendent messiànic (Jn 6,15) i tan sols un cert temps abans de la mort ha permès que l'aclamessin amb tons messiànics, que l'aclamessin com a portador de pau (Mt 21,9 par. Mc 11,9-10 par. Lc 19,38 par. Jn 12,13). Pel que fa a l'apel·lació de Fill de l'Home, sembla que en una ocasió Jesús ha volgut relacionar-se directament amb aquesta figura celestial (Lc 12,8). En canvi, no ha amagat la seva consciència de Fill, de la qual ha fet participar els deixebles: Déu és, per a Jesús, el Pare. Com a tal l'invoca (Mt 11,25-27 par. Lc 11,21-22; Mt 26,39.42 par. Mc 14,36 par. Lc 22,42), com a tal l'esmenta (Mt 6,32 par. Lc 12,30) i a ell es refereix en la metafòrica d'algunes paràboles (la del fill pròdig i la dels vinyaters homicides). Jesús

parla de Déu amb immediatesa i confiança, com si diguéssim, des de dins. D'altra banda, la preocupació per l'home concret, la misericòrdia i la compassió acompanyen tota la seva vida, fins al punt que, a l'hora de definir la seva missió com a enviat de Déu, parla del servei com a eix de l'existència: no ha vingut a ser servit, sinó a servir i a donar la seva vida (Mt 20,28 par. Mc 10,45; vegeu Lc 22,27; Jn 13,1-20). Per això, com hem dit, H. Schürmann ha pogut parlar de la vida de Jesús com d'una pro-existència, una vida oferta. En efecte, la itinerància de Jesús té com a teló de fons la sensibilitat constant per tothom, sigui qui sigui, des de la compassió, l'amistat i el guiatge. La mort arribarà ràpidament, però no per sorpresa o a contracor. No farà res per evitar-la ni per accelerar-la. Des del punt de vista històric, resta la pregunta: Per què Jesús ha volgut pujar a Jerusalem, quan la seva activitat ja havia desvetllat l'alerta (en els fariseus, en Herodes, en els mateixos saduceus) i era presumible una reacció hostil per part dels dirigents del temple? La ironia de Tomàs, el Bessó, ens ajuda davant una qüestió tan punyent: «Anem-hi també nosaltres i morim amb ell» (Jn 11,16).

2.3. *Jesús i els judaïsmes del segle 1*

La comparació entre Jesús i els altres jueus de la seva època mostra l'horitzó comú, el context, i alhora les diferències que marquen la praxi i les paraules del Natzarè. En els exemples citats fins ara advertíem un equilibri, sempre inestable, entre la judaïtat de Jesús i la novetat que aporta. Formalment parlant, Jesús no trenca amb la religió que ha après de petit i que continua practicant fins al final. El Sanedrí l'acusa, però, de traïdor i de falsari, de subvertidor del poble. Per tant, Jesús va resultar insuportable als seus propis contemporanis, tant als dirigents d'Israel com, potser, a alguns dels deixebles (per exemple, Judes). Hi ha, però, dues fases en el debat que Jesús manté amb els jueus més significatius: Galilea i Jerusalem. Allí, la confrontació es fa amb els fariseus i en particular amb els seus rabins, persones preocupades perquè el poble observi la Llei de Moisès en cada cas i circumstància: d'aquí el recurs a la interpretació i a la tradició dels ancians o Llei oral. A Jerusalem, Jesús rep l'oposició frontal dels saduceus, que dominen l'aristocràcia sacerdotal i l'oligarquia econòmica de la ciutat, persones de poder i elitistes, que practiquen un judaisme rígid i segur de si mateix, amb poques concessions, allunyat del judaisme fariseu. A Galilea, encara, no hi ha vers l'any 30 un moviment armat de resistents que sigui significatiu. Queda el record de la insurrecció de Judes Galileu (any 6 dC), que havia atiat el no pagament de l'impost, denunciant la feixuguesa de les càrregues fiscals romanes (*Annals* II, 42) i afirmant que l'únic Senyor és el Déu d'Israel i que, per tant, són il·legítims els tributs que cal pagar a Roma (vegeu l'episodi del tribut al Cèsar:

Mc 12,13-17 i par.). Sense haver d'excloure l'existència de grups de bandolers, pròxims a la ideologia teocràtica antiromana (Jesús Barrabàs i els dos crucificats amb Jesús de Natzaret són anomenats *bandolers*, terme prou ambigu), les fonts ens parlen d'una segona insurrecció l'any 44 dC, força temps després de la mort de Jesús, la qual tingué lloc probablement el dia 7 d'abril de l'any 30. La revolta era menada per dos fills de Judes Galileu, que seran crucificats pel governador romà, Tiberi Alexandre, un jueu apòstata, nebot de Filó d'Alexandria. Finalment, a trenta quilòmetres de Jerusalem, vora la Mar Morta, hi ha el monestir esseni de Qumran, on viuen jueus heterodoxos oposats frontalment al sacerdoci sadoquita que controla el temple. Els essenis segueixen un calendari propi i es consideren la comunitat escollida dels darrers dies, que ha de preparar la conflagració final amb una vida purificada i virtuosa, en l'observança radical de la Llei.

Dit tot això, és clar que els interlocutors habituals de Jesús no són ni els saduceus, ni els resistents armats ni els essenis, sinó els rabins fariseus que viuen a Galilea; tan sols al final de la seva vida, quan pujà a Jerusalem per la darrera Pasqua, els mestres saduceus entraran del tot en joc. La qüestió essencial per als resistents i per a tot el poble –incloent-hi els fariseus–, a saber, el pagament del tribut romà, troba el seu lloc en un únic episodi. Quant als essenis, no hi ha cap font històrica que els aproximi directament a Jesús. El judaisme esseni, sorgit com a cisma a l'interior del grup saduceu, es mostra distant, junt amb el judaisme saduceu, del profeta Jesús i del seu missatge. En canvi, el judaisme fariseu n'és pròxim i, per això, és el que més xoca amb ell. El moviment de Jesús i el fariseisme són dos grups formats per laics, pròxims al poble; tenen molts temes en comú, però acabaran separant-se en dos camins divergents: el cristianisme i el judaisme actuals són, respectivament, els hereus d'un rabí anomenat Jesús i, entre d'altres, els d'un rabí anomenat Hil·lel, potser el representant més conspicu del judaisme fariseu coetani del rabí de Natzaret.

Així, doncs, el judaisme de Jesús s'integra formalment en el marc dels altres judaïsmes de l'època. El pluralisme teològic hi contribueix notablement. Jesús troba el seu lloc en el judaisme del segle I en la mesura en què subratlla els manaments morals presents en la Llei i relativitza, en canvi, la importància que els fariseus atorguen a les lleis de puresa ritual, les quals comporten un sistema de separacions contrari a la universalitat del missatge del regnat de Déu, pare de tots. En línies generals, el fariseisme d'Hil·lel vol facilitar la pràctica de la Llei. Jesús, en canvi, en relativitza alguns aspectes i en radicalitza d'altres: les antítesis del Sermó de la Muntanya porten la Llei més enllà d'ella mateixa. Per això Jesús es pronuncia, per exemple, contra el divorci, permès per la Llei (Dt 24,1), amb gran escàndol dels deixebles, por-

taveus aquí del punt de vista fariseu: «Si la situació entre marit i muller és aquesta, val més no casar-se» (Mt 19,10). A més, Jesús es pronuncia contra la llei del corban, concessió farisea que posa en entredit el manament d'honar el pare i la mare (Mc 7,10-12 par. Mt 15,4-6). Jesús acusa aquí els fariseus d'invalidar la paraula de Déu en nom d'una interpretació que esdevé tradicional i adquireix força de Llei.

Aquest cas sobre la tradició dels antics, és a dir, dels rabins, ens porta a la segona gran qüestió: Què ha de ser tingut per normatiu? La resposta dels judaïsmes del segle I, tant els palestïnencs com els de la diàspora, requereix inevitablement la pràctica de la Llei, llum del món i defensa d'Israel, malgrat la diversificació a l'hora d'interpretar-la i aplicar-la. Mentre els saduceus, amb escassa influència entre el poble, es mouen en el fixisme de la lletra del Pentateuc com a única instància obligatòria, els essenis practiquen rigorosament la Llei, però els escrits de la secta qumranita, i en particular les paraules del Mestre de Justícia, fan autoritat a l'hora d'interpretar la Torà. Per la seva banda, els fariseus donen a la Tradició («Llei oral») un pes igual que el de l'Escriptura («Llei escrita»), la qual sempre és llegida a través de les interpretacions dels rabins, transmeses des de Moisès fins als savis, o sigui els mestres de la Llei. Jesús s'aparta d'aquests plantejaments: no apel·la mai a l'autoritat d'altres rabins; a vegades es remet a l'Escriptura, però presentant-se amb autoritat pròpia («jo us dic»). Com diu Charles Perrot, «reprèn la Llei a la seva manera; però, en tot cas, no sembla que s'hi sotmeti». Aquesta posició davant la Llei singularitza Jesús en relació als judaïsmes del seu temps.

3. CONCLUSIÓ

El terme *enigma* ha fet fortuna en els darrers temps en relació al Jesús històric. De fet, l'article d'E. Käsemann de l'any 1954, que inicia la Segona Recerca, ja conclou així: «El problema del Jesús històric no ha estat inventat per nosaltres, sinó que conté un enigma que ell mateix ens proposa. L'historiador pot constatar aquest enigma, però no pot donar-hi solució. Només serà resolt pels qui, des de la creu i la resurrecció, confessen (que Jesús és)... el seu Senyor». Per a Käsemann, la recerca històrica es deturava, sense reeixir del tot, a les portes del querigma i de la confessió de fe. De fet, per a ell, la història no fonamenta el querigma, tan sols n'és servidora, ja que ens movem en l'«exterioritat de la Paraula». L'any 1996, en plena Tercera Recerca, un altre exegeta alemany, G. Theissen, conclou el seu llibre sobre el Jesús històric afirmant que la fe cristiana es fonamenta «en la història de Jesús en el seu

conjunt (el Jesús històric i el Crist confessat com a ressuscitat)». Dos factors nous s'havien introduït en el debat exegetíc: d'una banda, un eixamplament de l'horitzó pel que fa les fonts i a la metodologia de la recerca del Jesús històric, més enllà d'una estricta exegesi historicocrítica i de l'aplicació restrictiva del criteri de discontinuïtat; d'altra banda, un repensament –per part de Theissen, en particular– de l'esvoranc obert per Lessing entre la història i la fe, entre les veritats contingents i les veritats eternes. Ens trobem, doncs, en un moment crucial, en què és possible un canvi de paradigma heurístic o almenys una modificació essencial d'aquest paradigma. La postmodernitat, filla de la modernitat, ha renovat el seu interès pel profeta de Natzaret. Continua essent cert que la necessària mirada vers el passat és cridada a justificar la credibilitat de la figura històrica de Jesús. La cultura postmoderna s'interessa pel personatge concret i pel misteri que l'envolta, i ara l'exegesi, més equipada instrumentalment i més desinhibida metodològicament, està en condicions d'afinar la seva anàlisi i precisar les seves conclusions.

Però l'exegeta, que viu del mètode històric, no pot limitar-se a practicar una disciplina historicoliterària; ha de reparar l'esvoranc obert per Lessing, i ho ha de fer com a teòleg, conscient que Jesús de Natzaret és objecte alhora de la recerca històrica i de la fe de l'Església, i que aquestes dues aproximacions s'han de fecundar mútuament si es vol explicar la realitat *total* de Jesús, el Crist. Una recerca del Jesús històric desenvolupada amb rigor i sensibilitat ha d'integrar la presència del Transcendent en la interpretació dels textos. En efecte, tan sols així s'arribarà a descobrir la realitat múltiple de Jesús de Natzaret, home de Déu i home-Déu, que potser manté el seu enigma però que revela a tothom el seu misteri.

BIBLIOGRAFIA

- CHILTON, B. - EVANS, C. A. (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluating the State of Current Research* (NTTS 19), Leiden, Brill, 1994.
- CROSSAN, J. D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburg, T&T Clark, 1991.
- *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco, Harper, 1994 (trad. castellana: *Jesús. Biografía revolucionaria*, Madrid, Grijalbo, 1996).
- MARGUERAT, D., *L'homme qui venait de Nazareth. Ce que l'on peut savoir aujourd'hui de Jésus*, 3.^a ed., Aubonne, Moulin, 1995 (trad. catalana: *L'home que venia de Natzaret: el que avui podem saber de Jesús*, Barcelona, Claret, 1999).
- MARGUERAT, D. - NORELLI, E. - POFFET, J.-M. (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (MdB 38), Ginebra, Labor et Fides, 1998.
- MEIER, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. I: *The Roots of the Problem and the Person*; II: *Mentor, Message and Miracles*; III: *Companions and Competitors*, Nova York, Doubleday 1991, 1994 i 2001 (trad. castellana: *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols., Estella, Verbo Divino, 2002).
- PIKAZA, X., *La figura de Jesús: Profeta, taumaturgo, rabino, mesías* (*El mundo de la Biblia*), Estella, Verbo Divino, 1992.
- PUIG I TÀRRECH, A., «*La recherche du Jésus historique*», *Biblica*, núm. 81 (2000) p. 179-201.
- «*Les quêtes récentes du Jésus historique*», *Revista Catalana de Teologia*, núm. 25 (2000) p. 95-120.
- SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism*, London, SCM, 1985.
- THEISSEN, G. - MERZ, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (trad. castellana: *El Jesús histórico. Manual*, Salamanca, Sígueme, 2000).

JESÚS I LES ALTRES RELIGIONS ABRAHÀMIQUES

Francesc-Xavier Marín

I. INTRODUCCIÓ

Els canvis que configuren la societat moderna —almenys a l'Occident— han produït indubtablement una nova sensibilitat pel que fa a les relacions entre les diverses religions. El nombre creixent de persones que accedeixen a informació sobre les religions, els fluxos migratoris o la cada vegada més clara consciència de la urgència del diàleg interreligiós fan que avui s'imposi l'exigència de dir quelcom de significatiu sobre aquest tema.¹

La clau hermenèutica per a dur a terme aquesta tasca d'autocomprensió del cristianisme i d'apropament a les altres religions no pot ser cap altra, per a nosaltres, que la figura de Jesús de Natzaret, a qui confessem com a Messies, Senyor i Fill de Déu. Val a dir que la feina és ingent i sovint desagraïda. Mentre que el diàleg amb el judaisme sembla haver entrat en una fase molt esperançadora, les relacions amb l'islam són encara especialment complicades, i probablement hi ha aquí un dels grans reptes de futur del cristianisme. Entre molts altres factors que es podrien considerar, hom pot identificar esculls des del

1. En aquest sentit és especialment útil el document titulat *El Cristianisme i les Religions*, elaborat per la Comissió Teològica Internacional, en el qual es proposen les tasques bàsiques per a la constitució d'una teologia cristiana de les religions: «En primer lloc, el cristianisme s'haurà de comprometre a comprendre's i a valorar-se ell mateix en el context d'un pluralisme de religions; haurà de reflexionar en concret sobre la veritat i la universalitat que reivindica. En segon lloc, haurà de cercar el sentit, la funció i el valor propi de les religions en la totalitat de la història de la salvació. Finalment, la teologia cristiana haurà d'estudiar i d'examinar les religions concretes amb llurs continguts ben definits, que hauran de ser confrontats amb els continguts de la fe cristiana» (núm. 7). Podeu trobar el text complet en *Documents d'Església*, núm. 674 (15 d'abril de 1997) p. 225-248.

punt de vista estrictament teològic que expliquen aquesta sensació de trobar-se en un atzucac: tant des del judaisme com des de l'islam Jesús només és vist com un profeta, no té pas caràcter de mitjancer únic entre Déu i la humanitat; neguen la seva divinitat a causa de la fermesa de la creença en la unitat de Déu. A més, es rebutja el concepte de Trinitat, hi ha importants discrepàncies sobre el concepte de redempció –absent en la reflexió islàmica– i no s'accepta la validesa dels evangelis, els quals no són considerats llibres revelats per la tradició jueva i són vistos com a falsificats per la tradició islàmica.²

A aquestes dificultats, ja prou considerables, cal afegir-n'hi d'altres que també entorpeixen la comunicació entre les diverses tradicions religioses: mentre que des del punt de vista catòlic el diàleg amb l'islam i el judaisme és assumit com un compromís ferm i irrenunciable,³ des del vessant musulmà i jueu és especialment complicat de trobar interlocutors vàlids. Per una altra banda, sembla evident que la bona disposició envers el diàleg ha d'anar acompanyada del reconeixement de totes les injustícies comeses com a únic punt de partença realment operatiu per a superar els obstacles del passat.⁴

Malauradament la història de les relacions entre el cristianisme i les altres religions monoteistes s'ha caracteritzat més aviat per la confrontació i el rebuig, però per sort tenim l'exemple d'aquells qui, anant més enllà de la pràctica comuna en el seu temps, van saber descobrir la profunditat de l'experiència espiritual que s'escapa dels esquemes –sovint reductors– de les institucions religioses. No ha estat gens fàcil el camí on destaquen figures, sempre excepcionals, com Joan Damascè i Nicet de Bizanci, Pere el Venerable, Ibn Hazm, Algatzel o Averroïs, Raimon de Penyafort, Gabriel de Trípoli, Rocildo de Montecroce, sant Francesc d'Assís i sant Tomàs d'Aquino, Silvio Piccolomini, Ramon Llull, Juan Alfonso González o Nicolau de Cusa,

2. Sobre aquesta qüestió, convé de llegir J.M. GAUDEUL - R. CASPAR, «*Textes de la tradition musulmane concernant le tabrif des Ecritures*», *Islamochristiana*, núm. 6 (1980) p. 105-148. Per a una comprensió actualitzada d'aquestes dificultats des d'una perspectiva musulmana, és molt suggerent l'article M. TALBI, «*Foi d'Abraham et foi islamique*», *Islamochristiana*, núm. 5 (1979) p. 2.

3. «*Instructio de Evangelio Nuntiando et Dialogo inter Religiones. Dialogo e Annuncio*»: AAS núm. 84 (1992) p. 414-446.

4. S. GHRAB, «*Islam and Christianity: from Opposition to Dialogue*», *Islamochristiana*, núm. 13 (1987) p. 99-111; M. L. FITZGERALD, «*Twenty-five Years of Dialogue: the Pontifical Council for Interreligious Dialogue*», *Islamochristiana*, núm. 15 (1989) p. 109-209; H. TEISSIER, «*Pour un renouveau du dialogue islamo-chrétien*», *Islamochristiana*, núm. 15 (1989) p. 95-107; A. MERAD, «*Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun*», *Islamochristiana*, núm. 1 (1975) p. 1-10; R. ARNÁLDEZ, «*Dialogue islamo-chrétien et sensibilités religieuses*», *Islamochristiana*, núm. 1 (1975) p. 11-24; C. GEFFRÉ, «*La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*», *Islamochristiana*, núm. 18 (1992) p. 1-21; H. SANSON, «*Universalité du Christianisme et universalité de l'Islam*», *Islamochristiana*, núm. 13 (1987) p. 47-59.

per no citar més que els clàssics.⁵ Val a dir que tot plegat no passava de ser un assaig ben intencionat d'acostament, encara que sovint amb resposta nul·la o poca eficàcia. Parlant amb propietat, no fou fins a mitjan segle XIX que es van generar les condicions de possibilitat perquè es comencessin a comprendre des de dins persones i religions que, en principi, apareixien només com a curiositats que havien de ser enteses o supersticions que havien de ser bandejades. I fins fa ben poc no han deixat de veure's mútuament com a terreny de conquesta o missió per a descobrir-se com a dignes d'esdevenir interlocutors vàlids. Ara, per primera vegada, s'intueix que les grans religions amaguen una riquesa i una profunditat fins llavors desconeguda. L'experiència viscuda pels qui s'apropaven a les altres religions amb ulls nets de prejudicis, així com també les descobertes de la història comparada i la fenomenologia de les religions, van donar l'empenta decisiva per a un canvi de mentalitat: hom s'adona clarament no sols de l'amplitud mundial del fet religiós, sinó també de l'embolcall occidental del cristianisme i de l'obligació de desfer-se'n per a presentar l'evangeli a tots els pobles, alliberats de tot poder i complex de superioritat.⁶

I en el nou itinerari endegat pel Concili Vaticà II, *Lumen Gentium*, 16 és un bon exemple del resultat que la trobada de religions ha produït en aquest nivell de reflexió quan ens adverteix que cal prendre en consideració la situació concreta de cada individu. Ara apareixen noves preguntes: Quin lloc cal concedir en la síntesi cristiana als valors descoberts en les altres religions? Quins canvis suposa la conversió per al creient no-cristià i quins elements de la seva cultura pot conservar com a cristià? A poc a poc irromp la convicció que el diàleg ha de respectar tots els veritables valors que troba. Val a dir, tanmateix, que en aquest estadi les religions no són pròpiament objecte de reflexió teològica, sinó que pertanyen a l'àmbit de l'antropologia religiosa: el teòleg s'hi interessa indirectament perquè el seu coneixement ajuda a adreçar-se a les persones concretes en proporcionar elements per a tenir en compte tots els seus trets característics. De fet, encara es nega a les altres religions tot valor pel que fa a la salvació dels seus fidels.⁷

5. Podeu llegir A. Th. KHOURY, «*El islam en el pensamiento cristiano oriental de la Edad Media*», *Concilium*, núm. 116 (1976) p. 304-310.

6. Cal llegir sobre això el condensat text d'A. PETEIRO, «*Plataforma para el diálogo interreligioso*», *Encuentro Islamo-cristiano*, núm. 275 (març de 1995).

7. Així, per exemple, *Lumen Gentium*, malgrat insistir en el fet que els musulmans mantenen la fe abrahàmica, no afirma explícitament que comparteixin aquesta mateixa fe amb el cristianisme i el judaisme. Pau VI no va superar aquesta perspectiva quan afirmava a Uganda el seu «profund respecte per la fe que professeu els musulmans» (text d'*Ecclesia*, XXIX [1969] p. 1082-1083). Joan Pau II sembla donar el pas des de la referència subjectiva a la fe d'Abraham a la fe objectiva, almenys en quatre ocasions: «Ells [els musulmans] tenen, com

La declaració *Nostra Aetate* del Concili Vaticà II és la cristallització d'aquesta reflexió que supera definitivament l'enfocament de la *salvació dels infidels*. Mira les religions monoteïstes en elles mateixes, centrant-se en la fe abrahàmica comuna i abstenint-se de fer-ne un judici teològic global. La Declaració enumera els aspectes que semblen apropar les religions a l'Església, elements que han de ser el punt de partença per a iniciar un diàleg aprofundit.⁸ Ara les religions esdevenen una qüestió pròpiament teològica: neix així la teologia de les religions no-cristianes, per a la qual la qüestió fonamental ja no és el de les *persones* fora de l'Església, sinó el de les *religions* fora de l'Església.

No és pas difícil d'entreveure les conseqüències de l'atribució a les religions no-cristianes d'un paper positiu en la salvació: són interlocutores de ple dret en el diàleg,⁹ perquè la història universal de salvació no afecta únicament les decisions personals de l'individu, sinó que deixa la seva empremta en tot allò que la persona aconsegueix en la història. D'aquesta manera les religions apareixen com a camins de salvació oferts per Déu als fidels d'aquestes mediacions concretes i, per això mateix, mereixen de ser respectades (*Nostra Aetate*, 5).

La teologia de les religions no-cristianes sembla haver tocat fons en aquest punt, on actualment ens trobem. Vull dir que l'afirmació del valor

nosaltres, la fe d'Abraham en l'únic Déu omnipotent i misericordiós» (discurs a la comunitat catòlica d'Ankara el dia 30 de novembre de 1979; text d'*Ecclesia*, XXXIX [1979] p. 1578-1579); «Fe en Déu professada pels descendents espirituals d'Abraham: cristians, musulmans i hebreus» (ibídem); «A la fe del qual [Abraham] cristians, musulmans i hebreus lliguen la seva fe amb el mateix ardor» (missatge al president del Pakistan; text extret de l'*Osservatore Romano* de 23 de febrer de 1981); «Els cristians i els musulmans tenim moltes coses en comú, com a creients i com a homes [...]. Abraham és per a nosaltres un mateix model de fe en Déu, de submissió a la seva voluntat i de fe en la seva bondat» (discurs en la trobada amb els joves musulmans a Casablanca del dia 19 d'agost de 1985; text d'*Ecclesia*, XLV [1985] p. 1102-1105). Per a tota aquesta qüestió hi ha dues obres bàsiques: CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Reconnaître les liens qui nous unissent*, Ciutat del Vaticà, 1994, p. 3-4; i M. TALBI, «Foi d'Abraham et foi islamique», *Islamochristiana*, núm. 5 (1979) p. 1-5.

8. «Gent de religions diverses esperen una resposta als misteriosos enigmes de la condició humana, els quals, exactament com passava en un altre temps, també avui inquieten íntimament el cor humà: què és l'home?, quin és el sentit i la finalitat de la nostra vida?, què és el bé i què és el pecat?, d'on ve el dolor i a què respon?, quin és el camí que mena a obtenir la felicitat autèntica?, què són la mort, el judici i la retribució després de la mort? i, finalment, què és aquell darrer i inefable misteri que embolcalla la nostra existència: d'on venim i on anem?» (*Nostra Aetate*, 1).

9. «Per això exhorta els seus fills a reconèixer, a sostenir i a fomentar amb prudència i caritat, donant testimoniatge de fe i de vida cristiana, per mitjà de col·loquis i col·laboració amb els seguidors d'altres religions, aquells béns espirituals i morals i aquells valors socio-culturals que ells posseeixen» (*Nostra Aetate*, 2).

salvífic de les religions és una conclusió teològica que pot funcionar com a hipòtesi de treball i com a horitzó de recerca; però, ara com ara, l'afirmació d'una revelació universal constituint una història general de la salvació, de la qual les religions serien les concrecions, potser no és suficient per a dirigir l'encarnació de la fe cristiana en les tradicions religioses no-cristianes. Tot autèntic trobament amb algú altre ens ha de fer posar en qüestió quelcom, i la trobada entre les religions monoteistes se'ns ofereix com una meravellosa oportunitat de creixement. L'atribució de valor salvífic a les religions no-cristianes posa en qüestió la mateixa naturalesa del Crist, del Regne, de les Escripures, de l'Església i, segurament, també de Déu. Cal passar de la teologia general de les religions a una teologia cristiana del judaisme i a una teologia cristiana de l'islam, i, com a teologia *cristiana*, el centre de la reflexió ha de ser la figura de Jesús, el Crist. Hem d'afrontar el diàleg convençuts que les altres religions no són un perill per a la fe, sinó una invitació providencial a aprofundir-la i purificar-la. Perdre de vista això impossibilitaria un veritable diàleg, respectuós, que pretengués avançar conjuntament en la cerca de la Veritat, que els creients identifiquem amb Déu.

2. JESÚS DES DE LA PERSPECTIVA D'UNA «ECUMENE» ABRAHÀMICA

L'herència abrahàmica comuna serveix indubtablement de punt de partença del diàleg entre les religions monoteistes per a escatir el paper que hi ha de jugar la figura de Jesús. Abraham pertany realment a les tres religions monoteistes, i, gràcies a aquesta *ecumene* abrahàmica, cristians, jueus i musulmans compartim una concepció bàsica de Déu, de l'ésser humà, del món i de la història, atorguem una importància cabdal a la proclamació profètica i el compromís ètic esdevé el criteri de verificació de la nostra relació amb Déu.¹⁰

Com van fer notar H. Gunkel i H. Gressmann, les històries dels patriarques recollides en Gn 11-35 són sagues que permeten d'enllaçar la història d'Abraham amb la prehistòria i la història universal de la humanitat. Les sagues volen mostrar que Abraham –aquell estranger que va emigrar d'Ur i Jaran vers la terra de Canaan, que sempre va romandre un no-nadiu i que va adquirir com a única propietat una tomba a Hebron– s'emparenta amb els semites. Amb la seva dona Sara engendrà Isaac (Gn 21,2s), pare de Jacob, el qual, al seu torn, serà el pare de les dotze tribus d'Israel; amb una concubina egípcia, l'esclava Agar, va tenir Ismael (Gn 16,15), primer progenitor dels

10. Per a aquesta temàtica, és clau l'obra de K.-J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán*, Estella, Verbo Divino, 1996.

dotze grups que pertanyen a la federació ismaïlita; finalment, amb Queturà esdevingué l'ascendent dels setze grups nòmades protoàrabs del nord-est d'Aràbia (Gn 25,12-18).¹¹

El Déu dels patriarques no està pas lligat ni al cel ni a la terra, malgrat la seva forta vinculació a determinats santuaris un cop iniciat el procés de sedentarització (Siquem, Betel, Hebron i Berseba). Per a Abraham, el fet determinant és la incondicional confiança en Déu (en hebreu, *aman*, 'estar ferm' [Gn 15,6]). Abraham és el prototipus de qui, basant-se en aquesta fe, està disposat fins i tot a sacrificar el seu propi fill (Gn 22,1-12). D'aquesta manera, en la promesa de Déu a Abraham (Gn 17,1-11), el redactor sacerdotal que escriu durant l'exili de Babilònia agrupa les diverses promeses fetes als patriarques. Aquí ja apareixen els trets clau de la teologia d'Israel: l'aliança entre Déu i el seu poble i la doble promesa del poble i de la terra, sense perdre mai de vista que la iniciativa històrica és a les mans de Déu i que l'actitud del creient demana més el cara a cara interpersonal que no pas la mística de la unitat.

La tradició jueva converteix Abraham en el servent de Déu (Gn 26,24), l'amic de Déu (Is 41,8) la fama del qual no pot igualar ningú (Eclo 44, 19-23). En el judaisme tardà, la seva vida s'omplirà de miracles i apareixeran dos escrits apòcrifs dedicats específicament a ell (Apocalipsi d'Abraham i Testament d'Abraham). En el judaisme rabínic esdevé una figura salvífica que sobrepassa tots els temps. Segons el Talmud, Abraham va observar tots els preceptes de la Torà (Yoma b Yom 28b). Bereshit Rabbá 14,6 arriba a dir que tots els pobles han estat creats en funció dels mèrits d'Abraham. Ser fill d'Abraham és el privilegi d'Israel (Is 41,8; Jr 33,26; Sl 47,10).

En el cas del cristianisme, cap altra figura de l'Antic Testament –a excepció de Moisès– no és tan mencionada com Abraham: es reconeix la importància salvífica de la filiació abrahàmica (Mc 12,26; Lc 19,9), i els sinòptics ens recorden en les seves genealogies que Jesús n'era descendent (Mt 1,1-17; Lc 3,23-34); Ac 3,13 reconeix que el Déu que va glorificar Jesús és el Déu d'Abraham. Alhora, però, ja en la predicació de Joan Baptista es deixa de considerar que la descendència física d'Abraham sigui garantia de salvació (Mt 3,7-10; Lc 3,7-9); ara tot depèn de la conversió, perquè Déu pot convertir les pedres en descendència d'Abraham (Mt 3,9). Així en el banquet escatològic molts gentils compartiran taula amb els patriarques, mentre que alguns jueus cridats a primera hora en quedaran exclosos (Mt 8,11s). Per la seva banda, Pau subratlla la possibilitat de la filiació espiritual d'Abraham

11. És clàssic l'estudi de G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 188-324.

(Ro 4,9-12.9,6-8; Gal 3,6-29), de manera que el patriarca esdevé el pare de tots els creients, siguin circumcidats o no.

També en la tradició corànica Abraham (Ibrahim) és la figura més citada després de Moisès. Juga un paper important en vint-i-cinc sures i la catorzena duu el seu nom. En les sures primerenques de la Meca, Abraham apareix lluitant contra la idolatria i es presenta com el profeta de la veritat, mentre que, en les sures tardanes de Medina, Ismael ajuda Abraham a convertir la Kaaba en temple monoteista i centre de peregrinació (Alcorà, 2,215; 3,97; 22,26-31). També l'Alcorà l'anomena «amic de Déu» (Alcorà, 4,125), però interessa de destacar que no va ser ni jueu ni cristià, sinó un *hanif* ('creient': Alcorà, 3,67): fou el primer que es convertí al Déu únic i va lluitar contra la idolatria (Alcorà, 6,74-81; 21,55-67); per tant, fou el primer musulmà, és a dir, el primer *sotmès a Déu*.

Constatat això, les preguntes han de ser aquestes: És possible refer l'harmonia dins la Casa d'Abraham? Pot la figura de Jesús ser l'eix vertebrador d'aquesta nova entesa o, per contra, precisament la figura de Jesús és la que dificulta la bona avinentesa entre les tres religions monoteistes? Com encaixa Jesús en aquest horitzó abrahàmic caracteritzat per la fe en Déu sense intolerància, per la llibertat religiosa sense coaccions i pel rebuig ferm de la idolatria?

2.1. *Jesús i la reflexió jueva actual*

El pas a la modernitat va fer possible que el judaisme adoptés una actitud més lliure davant la seva pròpia tradició i que es fes una lectura historicocrítica no solament de la Bíblia, la Mishnà i el Talmud, sinó també del Nou Testament.¹² L'estudi jueu modern sobre Jesús el va iniciar Joseph Salvador amb *Jesucrist i la seva doctrina*, obra en dos volums publicada en 1838. Mentre passava això a França, el rabí reformista Samuel Hirsch editava a Alemanya, l'any 1842, *El sistema de les concepcions religioses dels jueus i la seva relació amb el paganisme, el cristianisme i la filosofia absoluta*. El van seguir Abraham Geiger amb *El judaisme i la seva història* i Heinrich Graetz amb els onze volums de l'obra *Història dels jueus*. La novetat en tots aquests autors és que veuen positivament la figura de Jesús i el reclamen per al judaisme, perquè, segons diuen, el Jesús històric no va ensenyar res que no hagués pogut ensenyar un jueu del seu temps.

12. Resulta de lectura obligada el documentadíssim estudi de H. KÜNG, *El Judaïsme. Pasado, Presente, Futuro*, 2.ª ed., Madrid, Trotta, 1998. També és molt interessant G. COMEAU, *Catholicisme et Judaïsme dans la Modernité. Une comparaison*, París, Ed. du Cerf, 1998.

Aquesta tendència continua durant el segle xx. En resposta a les lliçons de von Harnack, el rabí Leo Baeck va assegurar l'any 1905 que un home com Jesús només podia haver aparegut a l'interior del judaisme. Leo Baeck mateix, abans de ser deportat al camp de concentració de Theresienstadt, publicà en 1938 la seva interpretació sobre Jesús, titulada *L'evangeli com a document de la història de la fe jueva*. En 1922 s'edita una obra fonamental, *Jesús de Natzaret, el seu temps, la seva vida i la seva doctrina*, escrita en hebreu per Joseph Klausner a Jerusalem, on es defensa que Jesús va ser vist com a perillós pels seus contemporanis precisament pel seu judaisme exagerat. Cal afegir-hi l'estudi de 1909 sobre els sinòptics, *The Synoptic Gospels*, de Claude G. Montefiore, representant del judaisme reformista i president de la World Union for Progressive Judaism, així com també *Dues formes de fe*, de Martin Buber, publicat l'any 1950, i *Una comprensió jueva del Nou Testament*, de Samuel Sandmel, publicada en 1956.¹³

La conclusió sembla prou evident: la fe en Jesús uneix jueus i cristians, però també els separa. Partint del Jesús històric, poden anar plegats durant els trenta anys i escaig de la seva vida pública, però el punt d'inflexió es troba en els esdeveniments de la Pasqua. Per dir-ho d'una manera senzilla, el que realment constitueix un abisme són els darrers dies de la vida de Jesús i tota la reflexió dogmàtica que han generat.¹⁴

Contra el que deien Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich i, per la banda jueva, Samuel Sandmel, els relats evangèlics ens proporcionen dades que ens permeten d'arribar fins al Jesús històric.¹⁵ A partir d'això podem es-

13. Caldria completar aquesta llista amb noms com ara Max Nordau, Schalom Ben-Chorim, Gershom Scholem o Emmanuel Lévinas, entre molts altres. És de justícia destacar, per damunt de tots, l'impressionant estudi de F. ROSENZWEIG *La Estrella de la Redenció*, Salamanca, Sígueme, 1997.

14. D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1975; ÍDEM, *El cristianismo, una religión judía*, Barcelona, Riopiedras, 1995; G. VERNES, *Jesús el judío*, Barcelona, Muchnik, 1977; ÍDEM, *La religión de Jesús el judío*, Barcelona/Madrid, Anaya&Muchnik, 1996; F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*, Salamanca, Sígueme, 1983; J. IMBACH, *¿De quién es Jesús? Su significación para judíos, cristianos y musulmanes*, Barcelona, Herder, 1991.

15. Els darrers cinquanta anys han estat molt fructífers pel que fa a les recerques sobre Jesús com a resultat, sobretot, de l'anomenada *Nova Recerca* (iniciada per Käsemann el 1953) i la *Tercera Recerca* (començada per Sanders el 1985). Cal destacar en tot aquest procés els noms de Crossan, Bornkamm, Jeremias, Theissen, Meier, Marguerat, Dupont, Grelor, Aletti, Gnllka, Schürmann... Hi ha una excel·lent síntesi d'aquesta qüestió en A. PUIG, «*La quête du Jésus historique*», *Bib*, núm. 81 (2000) p. 179-201, i en R. AGUIRRE, «*Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann*», *Estudios Bíblicos*, núm. 54 (1996) p. 433ss. Cal llegir E.D. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Londres, SCM, 1985; ÍDEM, *The Historical Figure of Jesus*, Londres, Penguin, 1993; G. THEISSEN - A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive*

tablir una mena de consens judeocristià sobre la figura de Jesús: procedia de Natzaret i era fill de Josep i Maria; va fer que el bategés Joan Baptista; es va sentir cridat a una vida de predicador itinerant que anunciava la proximitat del Regne escatològic de Déu i exhortava a la conversió; guarí molts malalts i va trobar audiència principalment entre els pobres; reuní un grup de deixebles i es distancià de la seva família; afirmava que no havia vingut a anul·lar la Llei, per bé que sovint no observava el dissabte; pelegrinava a Jerusalem per les festes i pagava el tribut del Temple; celebrava el sopar pasqual; recorria al text de l'Antic Testament per fonamentar la seva doctrina; es veié embolicat en un conflicte amb les autoritats i va morir ajusticiat.¹⁶

Els exegetes jueus i cristians coincideixen a dir que, per a Jesús, l'important no era l'observació de la Torà, sinó la persona concreta.¹⁷ I amb això provoca l'escàndol: no segueix al peu de la lletra les prescripcions sobre puresa legal, ni sobre el dejuni, ni sobre el dissabte.¹⁸ Per tot plegat pot afirmar-se

Guide, Londres, SCM, 1998; D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Ginebra, Labor et Fides, 1998.

16. Sobre el judaisme de Jesús, cf. G. VERMES, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 11-45. Sobre el judaisme del Nou Testament, cf. B. CHILTON - J. NEUSNER, *Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs*, Londres / Nova York, Routledge, 1995.

17. Diu la Mishnà (Ab 1,2): «El món l'aguanten tres columnes: la Torà, el servei del Temple (la sinagoga, en el judaisme rabínic) i les bones accions». Sense la Torà no hi hauria la possibilitat de fer el que Déu demana de l'home..., i fer-ho és precisament allò que salva. No salva la Torà en tant que *bagdadà*, sinó en tant que *halakà*. Aquesta revelació té un lloc privilegiat al Sinai, però el que la literatura rabínica subratlla no és tant l'experiència de la visió teofànica (Ex 19-20) com l'experiència de l'aparició d'un Text diví, la Revelació de la Paraula de Déu. No és un Déu que s'encarna, com diuen els cristians, sinó un Déu que es concentra en un text. Allò que es revela és la Paraula (M.-A. OUKNIN, *La història més bella de Déu. Qui és el Déu de la Bíblia*, Barcelona, Claret, 1997, p. 56-58). Això no és idolatrar el text, per bé que la Càbala identifiqui Déu (el Nom: *Xem*) amb el Llibre (*Sefer*), perquè la suma del valor numèric de les lletres d'ambdós mots equival a una sola xifra: 340. El text de la Torà és sempre obert a noves interpretacions: no esgota mai el seu sentit. Ouaknin diu: «El Talmud no diu *el* sentit de la Torà; al contrari, obre contínuament la Torà a sentits nous» (M.-A. OUKNIN, *La història més bella de Déu. Qui és el Déu de la Bíblia*, op. cit., p. 57). Però per l'ara i aquí operatius sí que diu *el* sentit. La *halakà* oficial que surt de la interpretació d'un text bíblic dona a aquest un sentit privilegiat sobre la munió de sentits al·legòrics, místics i cabalístics. Per a tota aquesta qüestió, convé de llegir J. TREBOLLE, *La Bíblia judia y la Bíblia cristiana*, 3.ª ed., Madrid, Trotta, 1998, p. 475-650; també és molt recomanable F. RAURELL, «"I Déu digué...": la Paraula feta història», Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1995.

18. Segons Ac 10,11-15, la separació entre el moviment de Jesús i el judaisme majoritari (o el rebuig dels seguidors de Jesús per part del judaisme majoritari) no va ser causat per la fe en Jesús com a Messies, o per la fe en la resurrecció de Jesús, sinó pel fet que els primers cristians admetien dins el seu moviment els pagans sense fer-los jueus, sense circumcidar-los ni fer-los complir tots els altres manaments de la Llei. Aquesta decisió atemptava contra la puresa ritual del poble de Déu.

que el cristianisme enfonsa les seves arrels en el judaisme, però és una religió diferent del judaisme: el cristianisme no va esdevenir un moviment reformista a l'interior del judaisme, sinó que la pretensió de Jesús de ser el Fill de Déu va comportar una ruptura radical amb aquest. Tenen raó Robert Eisler, Joel Carmichael, S. G. F. Brandon o Pinchas Lapide quan afirmen que Jesús tenia més de revolucionari que no pas d'home de l'*stablishment* jueu,¹⁹ però hi ha alguna mena de novetat quan Jesús posa els samaritans com a exemple o quan crida a renunciar a tota forma de violència. Jesús és més un fenomen socialment inadaptat (Albert Schweitzer) que no pas un asceta a la manera dels essenis (com pensaven D. Flusser, A. Winkel o H. Graetz).²⁰ I contra el parer de P. Winter, I.M. Zeitlin o A. Geiger, Jesús es troba també allunyat dels fariseus: no hi ha en ell l'orgull de qui sap que compleix, sinó, ben al contrari, el constant apropament al poble pecador.

Ben aviat la primitiva comunitat cristiana va formular el seu querigma: el Crucificat ha ressuscitat, viu per sempre en Déu i és motiu d'esperança per als qui creuen en ell. Cada cop menys ocupaven el lloc central el Poble –dispers– i la Terra –perduda– com a expressions privilegiades de l'aliança. Jesús és ara qui garanteix la salvació, bo i provocant una relectura de la Revelació i de la Llei des d'una consciència clarament escatològica. Ara bé, malgrat la negativa jueva d'acceptar l'encarnació (la *Cbekhina* no correspon a una història terrenal de Déu) i malgrat la contínua temptació marcionita dins l'àmbit cristià, avui és innegable que el cristianisme s'interroga profundament sobre la natura del judaisme i el seu sentit actual en la història de la salvació; ja no es tracta senzillament de tolerància o comprensió, sinó d'un sincer assaig de comprensió. Aquí s'obre un amplíssim terreny per explorar junts. Per això han sorgit –per reprendre el diàleg sense que la figura de Jesús aparegui com l'element clau de discòrdia– propostes cristològiques centrades en l'esperança messiànica comuna (Jürgen Moltmann), al marge dels pressupòsits trinitaris (Friedrich-Wilhelm Marquardt) o estructurades al voltant de la noció d'*aliança* (Paul van Buren) o d'*història* (Bruno Forte).²¹

19. O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, Studium Editores, 1971.

20. J.P. MEIER, *Un judío marginal*, 2.^a ed., Estella, Verbo Divino, 2000.

21. Per a veure què poden donar de si totes aquestes cristologies, és molt suggerent el breu article de L. MALDONADO, «La influència del diàleg actual judeocristià en l'evolució de la teologia catòlica i protestant», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 197-198 (2000) p. 195-202. També G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid, Trotta, 1998.

2.2. Jesús i la reflexió musulmana actual

El paper de Jesús a l'interior d'una *ecumene* abrahàmica des d'una perspectiva islàmica és força més complex que no pas el que acabem de veure des del punt de vista jueu. Malgrat això, els punts bàsics de discrepància sobre la figura de Jesús són els mateixos.

Cristians i musulmans participen d'una actitud fonamental de confiança en un Déu únic (*tawhid*), creador, que intervé en la història –alhora transcendent i immanent–, a qui podem recórrer en la pregària, perquè, com diu a l'inici de totes les sures, és «clement i misericordiós». Aquesta confessió de fe (Alcorà, 112) comporta necessàriament la noció d'una sobirania absoluta de Déu. Això vol dir que tota la realitat queda automàticament definida per la seva condició de creatura, per la seva absoluta dependència (*islam* significa 'submissió') respecte d'Aquell qui dóna consistència a totes les coses. Cal considerar, a propòsit d'això, que en l'Alcorà la creació no interessa en ella mateixa, sinó que s'hi fa referència per a accentuar l'omnipotència divina, la creaturalitat humana i la falsedat dels ídols. Per això insisteix una vegada i una altra en el fet que l'ésser humà és el *servent de Déu* ('*abd-Allah*). Aquesta servitud es tradueix en el compliment dels pilars (*arkan*) de l'islam: la professió de fe, la pregària ritual cinc cops al dia, el dejuni, l'almoïna i la peregrinació..., tots oportunitats per a mostrar la predisposició a sotmetre's a l'únic Déu.

En aquest context cal situar la visió islàmica de Jesús. Jesús apareix citat en setze sures d'entre les cent quaranta-quatre que configuren la totalitat de l'Alcorà.²² El text sagrat s'estén en el relat del naixement de Jesús en les sures de Maria (19) i en la de la família d'Imran (3); també se'n parla breument en la sura dels profetes (91), la dels creients (51), la del *tabrim* (12) i la de les dones (56). Jesús és presentat com a l'escollit que, a través de la pregària i l'almoïna (Alcorà, 19,31), esdevé el signe de la pau (Alcorà, 19,33) i el Messies (Alcorà, 3,45). Es diu que té el do de fer miracles d'ençà que era un nen (Alcorà, 3,49; 5,110), així com també el de la parla i la profecia (Alcorà, 19,27-30; 3,46; 5,110).²³

22. Heus ací la llista d'aquestes sures: 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 19, 21, 23, 33, 42, 43, 61, 66, 157. Els noms més emprats per a referir-se a Jesús són: '*Isa ibnu Maryam* («Jesús, fill de Maria»), '*Isa al Masih* («Jesús, el Messies»: Alcorà, 3,45; 4,157.171.172; 5,12; 72,75; 9,30-31), '*Isa 'abd Allah* («Jesús, el servent de Déu»: Alcorà, 19,30; 4,171), '*Isa al-mubarak* («Jesús, el beneït»: Alcorà, 19,31), '*Isa rasul Allah* («Jesús, l'enviat de Déu»: Alcorà, 4,156.171; 61,6; 3,49.53; 5,111), i '*Isa al-nabi* («Jesús, el profeta»: Alcorà, 61,6; 7,157).

23. Es resumeixen els miracles de Jesús en les sures 3,49 i 5,110, en les quals es posa l'accent en el fet que Jesús crea (verb *khalaqa*, que pertany en exclusiva a Déu, *al khaliq*, «el creador»), per bé que es destaca que ho fa sempre amb el permís de Déu. Aquesta dependència demostraria, a parer dels exegetes musulmans, que Jesús és inferior a Déu.

Jesús és confirmat amb la gràcia de Déu i amb l'Esperit Sant (Alcorà, 5,110), de manera que participa de la virtut divina. Mentre que tots els profetes van ser pecadors (Alcorà, 20,121; 71,28; 14,41; 28,16; 38,24-25), i Muhàmmad mateix ho era (Alcorà, 94,1-3; 4,106; 47,19), Maria i Jesús són exempts de pecat (Alcorà, 3,36). Per la força de l'Esperit coneix allò que és amagat i ensenya el recte camí (Alcorà, 3,46), guareix els muts i els leprosos i ressuscita els morts (Alcorà, 3,49). Tots els profetes duïen signes que els acreditaven (Alcorà, 57,25; 2,92; 2,99), però el cas de Jesús és excepcional (Alcorà, 2,87).

En efecte, l'Alcorà declara que Jesús, així com va aparèixer en el món mitjançant un prodigi, el naixement virginal, en sortirà amb un altre miracle: serà endut al cel fins al dia del Judici (Alcorà, 3,55; 4,158; 19,33).²⁴ S'afirma que Jesús viu eternament perquè Déu l'ha elevat cap a ell (Alcorà, 4,158). Aquest privilegi de Jesús el comparteix només el profeta Idris (potser Henoch: Alcorà, 19,56; 21,85). Per aquesta proximitat amb Déu (*wadjaba*, 'eminència') Jesús pot intercedir (*al-safa'a*) a favor de la humanitat.²⁵ La segona vinguda de Jesús serà el senyal de la fi del món (Alcorà, 4,159; 43,61; 3,46). El dia del Judici és designat com l'Hora (*as-sa'a*: Alcorà, 30,12.13.54; 40,49; 45,26), una data ineluctable (Alcorà, 42,17), coneguda només per Déu (Alcorà, 17,186). La funció de Jesús es limita a ser el presagi de l'Hora i l'acusador (Alcorà, 4,157-159), mentre que la funció de jutge és reservada a Déu (*malik yaum el-din*).²⁶

24. Els textos corànics (per ordre cronològic) que fan referència a la mort de Jesús són: Alcorà, 19,33; 2,87; 3,183; 3,55; 4,157-158; i 5,116-117. La dificultat radica en Alcorà, 4,157-158, ja que la seva formulació («no el van matar ni el van crucificar segurament, sinó que així els ho va semblar») ha generat la llegenda que, en el darrer moment, Déu va enviar un substitut anomenat Sergi. En el rerefons d'aquesta creença hi ha l'escàndol teològic d'un Déu que accepta la crucifixió del seu profeta. Es fa difícil d'acceptar l'opinió d'alguns exegetes, segons la qual Alcorà, 4,157-158 seria l'abrogació (*nasj*) d'Alcorà, 3,183 i 19,3, perquè l'abrogació s'aplica en lleis i no en fets, i, a més, fa de mal concebre que una sura anterior n'abrogui una de posterior.

25. Hi ha una contradicció entre les sures que neguen aquesta intercessió (Alcorà, 2,254; 39,43-44; 4,32) i les que l'afirmen (Alcorà, 10,3; 3,45).

26. Els signes de la fi del món citats per l'Alcorà i el Hadith són: l'aparició de l'anticrist (*Al-Dadjal*); el retorn de Jesús, la destrucció de l'anticrist i el regnat de Jesús durant quaranta anys; l'extermi de les tribus de Gog i Magog que sembren el desordre i la destrucció; el regnat d'un període de pau i prosperitat; l'enviament per part de Déu d'una brisa que tocarà l'ànima dels creients, de manera que quedaran sobre la terra només els condemnats, i finalment arribarà l'Hora. Els xiïtes, per la seva banda, creuen que el retorn de Jesús coincidirà amb l'aparició del *mabdi* (guia suprem de la comunitat); aquest farà regnar la pau i la justícia, Jesús creuarà en ell i l'imitarà.

Ja veiem que, malgrat que en la creença musulmana Jesús és sols un profeta, l'Alcorà parla d'ell en uns termes molt particulars que no empra respecte dels altres missatgers, i afirma taxativament que Déu el va distingir dels altres homes: ens diu que és el senyal de l'amor de Déu, el profeta de la beneficència (*ih̄sân*), el segell de la santedat i el model per a tots aquells qui busquen la via (*Shari'a*, *Tarîqa*, *Haqîqa*) que condueix a Déu... Però aquest valor (*tafdîl*) de Jesús no és un mèrit propi de la seva persona, sinó que Jesús ha esdevingut l'Escollit (*al-Mustafâ*) per la paraula de Déu.

Tant els creients cristians com els musulmans tenen una referència fonamental a les seves escriptures sagrades com a transmissores de la Paraula de Déu, però el cert és que no hi ha una recepció idèntica d'ambdós textos en les respectives comunitats:²⁷ per als cristians, la Paraula del Déu viu es manifesta plenament en la persona de Jesucrist; per als musulmans, la Paraula de Déu es fa llibre en l'Alcorà, el qual, d'aquesta manera, seria equivalent a la figura de Jesús.²⁸ El cas és que, més enllà del reconeixement del caràcter normatiu pel que fa a l'ortodòxia i a l'ortopraxi de l'Alcorà i de la Bíblia, el punt de partença de cadascuna de les comunitats en enfocar la Sagrada Escripura de l'altra són diferents. Des del cristianisme, la pregunta seria aquesta: és possible una revelació fenomenològicament posterior i exterior a l'esdeveniment-Jesús, paraula definitiva de Déu per a tota la humanitat? Des de l'islam, la qüestió seria aquesta altra: és possible de concedir validesa a una revelació anterior-exterior a la corànica rebuda per Muhàmmad, el segell dels profetes (*batim al-nabiya*)? Ara com ara ens trobem en un atzucac.²⁹

En relació directa amb això hi ha la convicció corànica que els evangelis cristians estan falsificats (*tabrif*).³⁰ Deixant de banda ara la negació de la cru-

27. Pel que fa a això, és molt interessant el que diu Rosenzweig (F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redenció*, op. cit., p.159-160) parlant de l'Alcorà com una mena de Talmud que no té a la base cap escriptura, com un Nou Testament sense Antic Testament.

28. Els musulmans consideren els cristians el poble de l'Escriptura (Alcorà, 5,15.19), els més amics de l'islam (Alcorà, 5,82) i reconeixen que seran recompensats per Déu, ja que segueixen la fe d'Abraham (Alcorà, 2,62.135); fins i tot arriben a dir que hi ha coincidència amb ells pel que fa a la fe en Déu (Alcorà, 29,46).

29. Les vies de solució des d'una perspectiva cristiana representen una revisió dels conceptes de *revelació*, *cànon* i *exegesi*; per part de la perspectiva musulmana, s'imposa una reflexió sobre el paper dels comentaristes *'ash'arîs*, dels partidaris del concordisme i els de la lliure interpretació de l'Escriptura.

30. El *tabrif* pot ser entès com a 'falsificació' (Alcorà, 2,15; 4,46; 5,13; 5,41), 'substitució' (Alcorà, 2,59; 7,162), 'ocultació de passatges' (Alcorà, 2,42.140.146.159.174; 3,71.187), 'revestiment' (Alcorà, 2,42; 3,71), 'entortolligament' (Alcorà, 3,78; 4,46) o 'oblit' (Alcorà, 5,13.14; 7,53.165). Per a fer-se una idea del que dona una lectura cristiana del *tabrif*, cal llegir els documentadíssims llibres de R. ALNÁLDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, París, Desclée de Brouwer, 1980; ÍDEM, *Jésus dans la pensée musulmane*, París, Desclée de Brouwer, 1988.

cifixió de Jesús (que ja hem comentat) i el suposat anunci per part de Jesús de la vinguda de Muhàmmad,³¹ el gran tema del *tabrif* és la filiació divina de Jesús.³²

En efecte, la filiació divina de Jesús és negada perquè sembla que comportaria entendre una associació (*sirk*) amb Déu (Alcorà, 5,72,73.75.116; 4,171). L'Alcorà llegeix en sentit literal biològic les relacions de Déu-Jesús que apareixen en el Nou Testament; per tant, rebutja que Jesús sigui Fill de Déu, engendrat eternament en el si de la Trinitat (Alcorà, 112,3; 5,17.72) i afirma explícitament que Jesús ha nascut sense pare (Alcorà, 3,59). L'Alcorà sempre empra la paraula *generació* per a referir-se a la generació d'un nen (l'arrel *walada*, de la qual prové el substantiu *walad*, 'nen'). Només empra un cop la paraula *fill* per a parlar de la creença cristiana: «Els cristians han dit que el Messies és Fill de Déu» (Alcorà, 9,30). Sempre utilitza *walad* per a oposar-se als cristians (els associacionistes, *musbrikûn*), als idòlatres que creien que el seus déus tenien fills o que els àngels eren filles de la divinitat (Alcorà, 4,171, 19,35). A més, el verb *ittajadba* ('prendre per a si', 'escollir-se') no pot expressar mai la idea d'una generació eterna. Hom podria arribar així a la conclusió que la idea de Trinitat és absent en l'Alcorà. La paraula *tazlîz*, que els cristians àrabs empen per a expressar el seu dogma trinitari no és corànica, i el terme *uqnûm*, d'origen siríac, s'uti-

31. Els exegetes musulmans interpreten que en Jn 14,16.26; 15,26; 16,7, Jesús hauria promès la vinguda d'Ahmad ('lloadíssim', arrel del nom *Muhammad*). A l'Ahmad àrab li correspon el grec *perichlytós* ('inclit', 'lloat'), però els cristians haurien corromput el text, ja que amb les mateixes consonants van introduir el terme *paráclytos* ('advocat', 'defensor'), referit a l'Esperit Sant. Per als cercles musulmans ortodoxos, l'únic evangeli acceptable és l'Evangeli de Bernabé, un apòcrif escrit entre els segles XIV-XVI que pretén una harmonia amb l'Alcorà. En 1907 es va publicar a Oxford l'edició anglesa amb un estudi crític del text que mostra la dependència respecte del *Diatessaron* de Tacià. En 1908 va ser traduït a l'àrab i des de llavors serveix de base a la idea que l'Alcorà és la restauració de l'autèntic evangeli. El text és dividit en 222 capítols; els capítols clau són el 96, el 97 i el 98, en els quals Jesús rebutja el seu messianisme i anuncia l'arribada de Muhàmmad.

32. Els historiadors i exegetes han mostrat que molts dels elements corànics sobre la vida de Jesús són inspirats en passatges extrets dels evangelis apòcrifs, mentre que les correspondències amb els evangelis canònics són rares. Precisament en base a això, la tradició musulmana afirma que Déu va corregir l'ensenyament cristià alterat: les concordances amb els apòcrifs mostren que aquests havien conservat la veritat i que, per tant, l'Església es va equivocar en rebutjar-los. Per això les rectificacions que l'Alcorà aporta als evangelis canònics són correccions d'allò que aquests han falsejat. L'Alcorà és la Paraula eterna i increada de Déu, transcendeix la història i no podrà ser sotmès a la crítica històrica. Diu la veritat precisament perquè no està exposat a les vicissituds de les coses temporals. En aquest sentit cal dir que, en general, els musulmans ignoren el Jesús del cristianisme o el coneixen només per mitjà de les polèmiques suscidades històricament.

litza només en la teologia cristiana i, per imitació, en la posterior polèmica amb l'islam.³³

3. LA UNICITAT I LA UNIVERSALITAT DE JESÚS EN UN CONTEXT INTERRELIGIÓS

La reflexió duta a terme en el capítol anterior a propòsit de la lectura que el judaisme i l'islam fan de la persona de Jesús ens porta, naturalment, a analitzar amb cura les pretensions d'unicitat proposades per les diferents tradicions religioses monoteistes. Tard o d'hora una teologia cristiana de les religions ha de replantejar-se la seva situació en relació amb altres punts de vista que a cop d'ull semblarien contradir les seves pròpies.³⁴

D'entrada hauríem de dir que les religions profètiques són més propenses a formulacions de caràcter absolut que no pas les religions místiques de l'Orient; però creiem que no es tracta tant de discutir l'afirmació segons la qual totes les religions –les profètiques en la seva forma exclusiva i les místiques en la inclusiva– es comprenen a si mateixes com a úniques i universals, com de repensar el fet que cada una de les tres religions monoteistes té la seva base de fe absoluta, a la qual no està disposada a renunciar, perquè aquest fo-

33. Per a no desorientar-se, cal considerar el pes dels factors històrics: Muhàmmad va tenir contactes amb els cristians monofisites de Nayrân i del regne àrab del Gassanís i, més endavant, jueus i cristians van rebre l'estatut de protegits (*dhimmis*). Però amb la irrupció de l'escola dels *mu'tazilís* la situació canvià de mig a mig: el debat obert sobre el paper de la fe i les obres, la predestinació i la llibertat es va tancar afirmant la fe en la unicitat divina. Indirectament això va provocar una reacció contra el cristianisme, perquè, mentre que els musulmans mantenien que els atributs de Déu es reduïen a la seva essència, els cristians, en les seves controvèrsies amb l'islam, miraven de fer comprendre la Trinitat basant-se en els seus atributs: el Pare era el Poder; el Fill, la Ciència; l'Esperit, la Vida. I és evident que, reduint els atributs a l'essència divina, aquesta argumentació esdevenia completament impossible. L'intent de resoldre la situació per part d'Abû'l Hassan al-Asharî, defugint tant el literalisme com el racionalisme, va comportar l'admissió de l'existència d'atributs dient que no són Déu però que no són altra cosa que Déu. Això li permetia de replicar l'argumentació cristiana: si les persones de la Trinitat són atributs, no hi ha cap raó per a limitar-les a tres; n'hi hauria tantes com atributs possibles. Si a això hi afegim els estrets contactes dels musulmans amb els nestorians i els neoplàtonics durant els segles IX-X, a més del fet que en àrab no hi ha cap concepte per a indicar la noció filosòfica de *persona*, s'entén que per a l'islam sigui molt difícil de no veure en la Trinitat tres éssers individuals diferents. Al capdavant, com diuen els comentaristes musulmans, «Allahu a'alam» («només Déu sap la veritat»).

34. H. KÜNG et al., *Christianity and World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1993; H. COWARD, *Pluralism. Challenge to World Religions*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1985.

nament li proporciona la seva identitat.³⁵ I en el cristianisme s'entén que aquesta base de fe irrenunciable és la fe en Jesús com el Fill únic de Déu, en qui es dona la salvació als homes.

L'abandonament —definitiu?— del paradigma eclesiocèntric i l'apassionat debat entre els partidaris del cristocentrisme i del teocentrisme és simptomàtic a l'hora de veure com la formulació de noves qüestions en cristologia afecta la resta de les disciplines teològiques. I és que el que hi ha en joc és la tria entre una cristologia alta o ontològica (que inequívocament reconeix la identitat personal de Jesús com el Fill de Déu, bo i defensant la diferència-en-la-natura) i una cristologia baixa o de grau.³⁶ Ens cal, doncs, analitzar què dona de si la proposta dels teòlegs pluralistes en ordre a la presentació de la figura de Jesús a jueus i musulmans,³⁷ com també veure les crítiques que han rebut.³⁸

Podem resumir la cristologia revisionista al voltant de tres grans eixos:

a) Un primer bloc adoptaria una perspectiva filosòfica i se centraria en la consciència històrica, que no concep ja la veritat com a realitat estàtica i eter-

35. R. BERNHARDT, *Christianity without Absolutes*, Londres, SCM Press, 1994, p. 101 ss.

36. D. BAILLIE, *God Was in Christ*, Londres, Faber and Faber, 1963; N. PITTENGER, *Christology Reconsidered*, Londres, SCM Press, 1970; J. KNOX, *The Humanity and Divinity of Christ*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967; G. LAMPE, *God as Spirit*, Oxford, Clarendon Press, 1977; J. A. T. ROBINSON, *The Human Face of God*, Londres, SCM Press, 1973; J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in Modern Thought*, Londres, SCM Press, 1992; J. B. COBB jr., *Christ in a Pluralistic Age*, Filadèlfia, Westminster Press, 1975; T. F. DRIVER, *Christ in a Changing World*, Nova York, Crossroad, 1981; S. M. OGDEN, *Christ without Myth*, Nova York, Harper and Brothers, 1961.

37. P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1985; ÍDEM, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Londres, Macmillan, 1973; ÍDEM, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1989; S. J. SAMARTHA, *One Christ - Many Religions. Towards a Revised Christology*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1991; J. HICK - P. F. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1987; P. F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1996; ÍDEM, *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1995.

38. J. DUPUIS, «The Christological Debate in the Context of Religious Plurality», *Current Dialogue*, núm. 19 (1991) p.18-24; G. D' COSTA, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, Nova York, University Press of America, 1987; G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham (Md.), University Press of America, 1990; L. SWIDLER - P. MOJZES (ed.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with P. Knitter*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1996.

na, sinó com a quelcom dinàmic i històricament condicionat. S'insisteix en el fet que el coneixement no pot reivindicar mai una objectivitat no compromesa, sinó que sempre es veu intrínsecament influït per pressupòsits, prejudicis i precomprensions. A més, es recorda que Déu està sempre irremediablement més enllà de l'abast humà i que, per tant, cap tradició religiosa no pot reclamar un coneixement privilegiat, ni encara menys exclusiu, d'ell.³⁹

La qüestió és relacionar aquí el fet que la comprensió humana de Déu sigui sempre fragmentària i condicionada històricament (també després de la revelació de Jesús) i la confessió teològica del Fill-de-Déu-fet-home com a canal privilegiat de la revelació. Per dir-ho d'una manera breu, la plenitud de Jesucrist no és qüestió de quantitat, sinó de qualitat. En tant que Fill, ell és la culminació de la paraula revelada, i cap altra revelació no pot igualar la profunditat de la seva transmissió; però en tant que encarnada en Jesús, la seva relativitat no és un obstacle per a una autorevelació divina permanent a través dels profetes i mestres d'altres tradicions religioses. Mentrestant, l'Església ha d'anar creixent en una comprensió més profunda de la Paraula, deixant-se guiar per l'Esperit (Jn 16,13).⁴⁰

D'aquesta manera la comprensió de la figura de Jesús per part de jueus i musulmans avançaria notablement si es presentés de manera adequada la comprensió cristiana, la qual, sense negar que Déu sempre es troba més enllà del nostre abast (*Deus semper maior*), creu que la seva revelació en Jesucrist ofereix unes especials credencials de veracitat. I això significa mostrar teològicament que la revelació és històrica però que no s'escgota mai en la història. També el missatge de Jesucrist és sota una *reserva escatològica*, ja que la veritat roman en dipòsit per a ser revelada en l'encara-no de l'*eschaton*, que es troba únicament a les mans de Déu.

b) Un segon bloc de propostes dels pluralistes es mou en l'àmbit de l'exegesi bíblica. Per a ells el gènere literari de les afirmacions neotestamentàries sobre Jesús, la relativa discontinuïtat entre el Jesús històric i la interpretació de l'Església apostòlica, el desplaçament de la predicació centrada en el Regne a una altra que posa l'accent en Jesús..., tots serien factors que

39. Potser la millor obra per a reflexionar sobre això és L. SWIDLER, *After the Absolute. The Dialogue Future of Religious Reflection*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 7-14, en què es defensa una veritat contextual, intencional, perspectivística, lingüística, interpretativa i dialògica.

40. Cf. I. DE LA POTTERIE, «Jésus-Christ, plénitude de la vérité, lumière du monde et sommet de la révélation d'après Saint Jean», *Founders of Religion, Studia Missionalia*, vol. 33 (1984) p. 305-324.

mostrarien clarament el pas del paradigma teocèntric al cristocèntric i explicarien l'aparició de la teoria de la unitat de Jesús. Per això, segons aquesta cristologia revisionista, caldria relativitzar les afirmacions d'unitat (bàsicament es tracta de Jn 14,6; Ac 4,12; 1Tm 2, 5-6; Ef 1,1-13; Col 1,15-20) amb un acurat estudi del context cultural de les primitives comunitats cristianes: des de la mentalitat apocalíptica jueva impregnada d'espera escatològica, fins al pes del llenguatge simbòlic, sense oblidar que, atesa l'oposició que van trobar, els primers cristians adoptaren una estratègia de supervivència destinada a convidar els deixebles a un seguiment decidit i a propiciar la confessió de fe.⁴¹

Podríem dir que, lluny de contradir la pluralitat, la fe en Jesucrist demana el compromís i l'obertura a la pluralitat volguda per Déu. Potser només d'aquesta manera pot harmonitzar-se l'afirmació neotestamentària de la unitat de Jesucrist com el camí (Jn 14,6), l'únic mitjancer (1Tm 2,5), l'únic nom en què tots els éssers humans poden trobar la salvació (Ac 4,12) amb la fe en el *logos asarkós*, on poden convergir tots els camins. El qui era la llum vertadera que il·lumina tot home (Jn 1,14) és el mateix que va fer-se carn (Jn 1,14) en la plenitud dels temps (Gal 4,4) en Jesucrist.⁴²

c) Finalment un tercer grup de consideracions convidaria a reflexionar sobre la dicotomia entre la particularitat de l'esdeveniment-Jesús (localitzat en l'espai i en el temps i, com a tal, necessàriament limitat) i la reivindicació cristiana d'un significat universal per a aquest esdeveniment. És una gran veritat que les religions no poden ser absolutitzades, perquè *absolut* és un atribut que solament pot ser aplicat a Déu.⁴³ Però la correcta lectura dels textos del Nou Testament i l'obligació d'intervenir en el diàleg interreligiós amb la

41. D. TRACY, *Blessed Rage for Order. The New Puralism in Theology*, Nova York, Seabury Press, p. 72-79 i 131-136; D. CUPITT, «*The Finality of Christ*», *Theology*, núm. 78 (1975) p. 618-632.

42. G. PARRINDER, «*Only One Way? John 14:6*», *Expository Times*, núm. 107 (1995 / 3) p. 78-79.

43. Els clàssics sobre el tema són E. TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1979; H. KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londres, Edimburg House, 1947; ÍDEM, *Religion and the Christian Faith*, Londres, Lutterworth, 1957; ÍDEM, *World Cultures and World Religions*, Londres, Lutterworth, 1960; ÍDEM, *Why Christianity of All Religions?*, Londres, Lutterworth, 1962. En la línia oberta per K. Barth, E. Brunner i P. Tillich, cal citar, des del cristianisme evangèlic, H. A. NETLAND, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1991; A. D. CLARKE - B. M. WINTER, *One God, One Lord. Christianity in a World of Religious Pluralism*, Grand Rapids (Michigan), Baker, 1992. Des del cristianisme catòlic cal llegir H. VAN STRAELEN, *Ouverture à l'autre, laquelle?*, París, Beauchesne, 1982; ÍDEM, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXIème siècle*, París, Beauchesne, 1994.

integritat de la pròpia fe porten a afirmar explícitament que en Jesús, i mitjançant ell, la humanitat i el món troben la salvació.⁴⁴

Potser la trobada entre les diferents tradicions religioses ajudarà a dimensionar de nou el testimoni que Déu ha donat d'ell mateix en altres contextos culturals. Així, una lectura dialèctica ens permet d'afirmar que la Paraula de Déu va habitar entre nosaltres en Jesucrist (Jn 1,14), però que abans la Saviesa havia pres possessió de tot poble (Si 24,6-12); que Jesús és el camí, la veritat i la vida (Jn 14,6), però que la Paraula que existia abans que ell era la vertadera llum que il·lumina tot home (Jn 1,9); que Déu ens ha parlat per mitjà del Fill, però que prèviament va parlar moltes vegades i de moltes maneres per mitjà dels profetes (Hb 1,1); que l'Esperit no havia estat donat abans que Jesús fos glorificat (Jn 7,39), però que des de feia molt de temps havia estat present en totes les coses que existeixen (Sb 11, 24-21,1); que Jesús és el testimoni fidel (Ap 1,5; 3,14), però que Déu no va deixar de donar testimoni de si mateix en cap moment (Ac 14,17)...

Potser només una cristologia que posi de lleu la continuïtat-en-la-discontinuitat (entre l'expectativa messiànica jueva i la seva plena realització en Jesús, entre el Jesús prepasqual i el Crist del querigma apostòlic) podrà mostrar-nos que la fe en la unicitat de Jesús és sòlidament fonamentada en el Jesús històric.⁴⁵ Però l'especificitat de Jesús (el Regne que anuncia, la seva opció pels pobres, la seva denúncia de la injustícia, el seu missatge d'amor universal, etcètera) és segurament insuficient per a reconèixer-lo com a constitutivament únic. Tanmateix, cal vetllar perquè la universalitat del Crist no enfosqueixi la particularitat de Jesús de Natzaret, fet semblant en tot a nosaltres (Hb 2,17). Un Crist universal separat del Jesús particular deixaria de ser el Crist de la revelació cristiana, o, dit d'una altra manera, malgrat la identitat personal de Jesús com a Fill de Déu, continua existint una distància entre el Pare i aquell qui és la icona humana de Déu.⁴⁶

Per tant, la particularitat de Jesús (l'universal concret de què parlava Nicolau de Cusa), sense negar que el Fill de Déu assumeix només l'existència humana individual de Jesús, deixa espai per a mantenir junts, dins l'únic pla

44. S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1992; V. FABELLA - S. TORRES (eds.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1983, p. 113-139. Per als arguments dels partidaris de posar entre parèntesis la pròpia fe per a salvaguardar l'honradesa del diàleg, cal llegir P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Londres, SCM Press, 1985, p. 205-231.

45. J. DUPUIS, *Introducción a la cristología*, Estella, Verbo Divino, 1994.

46. J.B. REID, *Jesus, God's Fullness. The Christology of St. Paul*, Nova York, Paulist Press, 1990; J. PERKINSON, «Soteriological Humility: The Christological Significance of the Humanity of Jesus in the Encounter of Religions», *Journal of Ecumenical Studies*, núm. 31 (1994) p. 1-26.

diví, el significat universal de Jesucrist i el valor salvífic d'altres tradicions religioses, inspirades també per l'Esperit.⁴⁷

L'economia salvífica de Déu és única, i en aquesta l'esdeveniment Crist és alhora el punt culminant i el sagrament universal; però el Déu que salva és trinitari i cadascuna de les Persones continua actuant de manera diversa. Per tant, una cristologia trinitària permet de reconèixer la contínua presència i activitat de la Paraula de Déu i del seu Esperit, afirmant així una pluralitat de camins de salvació humana (tots d'acord amb el pla de Déu per a la humanitat en Jesucrist), i obrir el camí per a reconèixer altres figures salvífiques en la història humana.⁴⁸

4. CONCLUSIONS

Recapitem. La unicitat i la universalitat de Jesús són avui el principal escull que separa cristians, jueus i musulmans. D'alguna manera és també la causa bàsica de discrepància entre els teòlegs inclusivistes i els pluralistes. Potser trobarem el desllorigador, malgrat que no sigui definitiu, en una reflexió sobre la manera en què totes tres religions monoteistes es representen l'únic Misteri diví i els diversos camins salvífics que hi condueixen.⁴⁹

Ja és molt, com hem pogut veure, que el seu origen comú en la fe d'Abraham, el pare de tots els creients (Ro 4,11), garanteixi la identitat personal del Déu adorat per cada una d'aquestes religions. La continuïtat entre el JHWH de la religió jueva i el Pare de Jesús del cristianisme es pot provar històricament sense que això vagi en detriment de les diferències entre el concepte de Déu de la *Tanak* jueva i del Nou Testament cristià. Hem de dir el mateix per a la identitat personal entre el Déu judeocristià i el de l'Alcorà, malgrat que aquí les divergències són més importants. Totes tres religions monoteistes posen l'accent en la unicitat d'un Déu creador, provident, omnipotent, omniscient, viu i legislador; és el *xemà* d'Israel (Dt 6,4) o del Deute-

47. C. GEFFRÉ, «*La singularité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux*», dins J. DORÉ - C. THEOBALD (eds.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, París, Cerf-Assas, 1993, p. 351-369; ÍDEM, «*La place des religions dans le plan du salut*», *Spiritus*, núm. 138 (1995) p. 78-97; E. SCHILLEBEECKX, «*Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth*», *Laval théologique et philosophique*, núm. 50 (1994 / 2) p. 265-281; C. MENARD, «*Jésus le Christ est-il l'unique sauveur? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut*», dins J.C. PETIT - J. C. BRETON (eds.), *Jésus. Christ universel?*, Montreal, Fides, 1990, p. 55-78.

48. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, San Pablo, 1991, p. 265-287.

49. A. M. BARNES, *God East and West*, Londres, SPCK, 1991.

ro-Isaïes (Is 45,5; 43,11; 44,6-8.24-28; 45,20-25) per part jueva. Podem dir semblantment pel que fa a l'Escriptura cristiana (Mc 12,29-30; Mt 22,37-38), i la doctrina de l'Alcorà hi està d'acord (Alcorà, 29,46; 16,2; 21,14).

Ara bé, a partir d'aquí comencen els matisos. La tradició cristiana creu que prolonga el monoteisme d'Israel, però el desenvolupa en la doctrina trinitària; el monoteisme de l'Alcorà situa el seu origen en el Déu d'Israel, però sosté que el completa i que el purifica de la corrupció patida per la doctrina trinitària.⁵⁰ Per a Israel, Déu és primàriament el Totpoderós que intervé en la història, alliberant el poble i conduint-lo vers la terra promesa; per una mena de mirada retrospectiva, Déu mateix apareix com el Creador de tota la realitat. El cristianisme interioritza aquesta fe jueva alhora que en subratlla l'abast universal. I, mentre que per als jueus Déu és sobretot el Salvador, per als musulmans és essencialment el Creador. Per a Israel l'èxode és l'esdeveniment paradigmàtic de la salvació i el signe de l'aliança feta a favor del poble, reactualitzat en la història i celebrat en el memorial com a promesa escatològica. Per al cristianisme, Jesús és l'eix sobre el qual gira tota la història de la salvació, alhora que aquesta s'orienta dramàticament vers la parusia. Per a l'islam, l'esdeveniment salvífic prioritari és la Paraula eterna dita per Déu i recollida en l'Alcorà per mitjà de Muhàmmad. Dient-ho breument, l'islam és la religió del Llibre, el judaisme la religió de l'Aliança i el cristianisme la religió de l'Encarnació.

En tot cas, des d'un punt de vista cristià, la doctrina de la Trinitat serveix de clau hermenèutica per a una interpretació de l'experiència de Déu, de la qual donen testimoni les altres tradicions religioses.⁵¹ Malgrat que la concepció cristiana de l'existència de tres persones diferents en Déu és una pedra d'entrebanc per al judaisme i l'islam perquè hi veuen una flagrant contradicció amb el monoteisme abrahàmic, sembla indubtable que introdueix una dialèctica entre l'*éxodos* de totes les coses des de Déu i el seu *éisodos* (1Co 8,6; Ef 2,18). Quan Jesús parla de Déu, el seu únic punt de referència és JHWH, el Déu que havia revelat el seu nom a Moïses i a qui Jesús anomenava *Pare* perquè afirmava la seva unitat amb ell.⁵²

50. R. ARNÁLDEZ, *Trois messagers pour un seul Dieu*, París, Albin Michel, 1983; ÍDEM, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au moyen-âge*, París, Albin Michel, 1993; D. MASSON, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, París, Desclée de Brouwer, 1976; D. SIBONY, *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, París, Seuil, 1992.

51. C. CORNILLE - V. NECKEBROUCK (eds.), *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions, and the Christ*, Lovaina, Peeters Press, 1992, p.139-154.

52. K. RAHNER, «*Theos en el Nuevo Testamento*», dins *Escritos de Teología*, vol. I, Madrid, Taurus, 1961, p. 93-167.

És possible una formulació de la doctrina trinitària —bàsica per a mantenir la unitat de Jesús— que sigui acceptable fora de l'àmbit del cristianisme?⁵³ Alguns autors només veuen possible un diàleg sincer amb altres tradicions religioses a partir d'una història especial de la salvació que comporta pensar en un Pare creador, un Fill salvador i un Esperit inhabitable.⁵⁴ Convençuts que la salvació no pot quedar restringida a la història d'Israel, de l'Església o de la Umma, veuen clar que precisament des del punt de vista de la història especial de salvació es pot copsar tota la història com a història de salvació. Pensen que només així el misteri de la Trinitat revelat per Jesús pot ser entrevist en el judaisme i en l'islam fent una triple divisió: Déu com a creador i sobirà, Déu com a misericordiós i indulgent, Déu com a íntimament present en nosaltres. Cal estar a l'aguait, tanmateix, per a veure si aquesta concepció és compatible amb la tradició cristiana, que veu la persona del Pare com la font del Fill i de l'Esperit malgrat compartir tots tres una mateixa divinitat. També cal preservar el fet que el cristianisme creu que la història de la humanitat és interiorment transformada en història de salvació pel dinamisme de la gràcia redemptora del Crist i no pas de qualsevol altra figura. S'imposa l'atenció perquè el progrés de la història de la salvació no es redueixi a un progrés de la consciència de la gràcia que Déu ofereix a tota la humanitat. Reduir la relació del judaisme i l'islam amb el cristianisme a la relació entre implícit i explícit, anònim i declarat, dificulta definitivament la transcendència de la persona de Jesús.

Potser en el moment actual no podem aspirar sinó a presentar una mena de díptic: d'una banda, les tres religions monoteistes emmarcades en la història universal de salvació; de l'altra, aquestes mateixes religions mirades a la llum del paper únic de Jesús. Crist, encarnant-se en un punt concret de la història, assumeix tota la història, la qual, d'aquesta manera, passa a ser misteriosament història de salvació.

53. És suggerent la proposta de K. RAHNER, «*El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*», dins J. FEINER - M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, vol. II, tom I, Madrid, Cristiandad, 1969, p. 359-449. Pensant en l'islam, exigeix unes formulacions que estiguin en contacte més estret amb el llenguatge neotestamentari. Cf. «*Oneness and Threeness of God in Discussions with Islam*», dins *Theological Investigations*, vol. XVIII, Londres, Darton, Longman and Todd, 1984, p. 105-121.

54. R. PANIKKAR., *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Grupo Unido de Proyectos y Operaciones, 1994; ÍDEM, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989; ÍDEM, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1993; ÍDEM, *El silencio de Dios*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1970. Cf. la crítica d'aquest punt de vista en J. DUPUIS, «*Trinity and World Religions*», *The Clergy Monthly*, núm. 35 (1971) p. 77-81.

Però això no és tot. El misteri de l'encarnació revela també el misteri de la mediació: Déu no vol salvar tota la humanitat i prou, sinó que vol utilitzar mediacions històriques per a assolir aquesta salvació. Això vol dir que tot-hom té necessitat de mediacions que li siguin clarament significatives de la irrupció de Déu en la seva vida. En aquest sentit no poden ser negligits en absolut els resultats històrics de la marxa de la humanitat vers Déu. Per al cristianisme aquest pelegrinatge és conduït per la figura de Jesús, que marca un punt d'inflexió definitiu i transcendeix totes les etapes anteriors. Però caldria trobar una reflexió –i no solament una formulació– que anés més enllà de la relació entre implícit i explícit, precristià i pro cristià, perquè, en cas contrari, la persona de Jesús continuaria essent un greu impediment per al diàleg.

Potser la fe no ens permet d'abandonar les formulacions paradoxals. Allò que acaba essent essencial per al cristianisme és l'afirmació de la font de salvació. Crist és el Salvador, però la seva dimensió salvífica ha de ser participada més enllà de l'estrictament àmbit en què l'Església és present per la Paraula i els Sagraments. Aquí és on les altres religions, especialment les monoteistes, tenen un paper vital a jugar, participant en aquest ordre històric inaugurat per Jesús. El rol únic de Jesús no ha d'excloure les altres tradicions religioses: les religions són autèntiques propostes de salvació. Els creients jueus i musulmans són veritablement salvats per la religió en el si de la qual viuen; no se salven únicament gràcies a la voluntat salvífica del Pare, sinó que el judaisme i l'islam, com a institucions, els condueixen vers Déu. No se salven *malgrat* ser musulmans o jueus, sinó essent constitutivament jueus i musulmans. Però d'alguna manera aquesta salvació adquirida per les altres religions monoteistes és també salvació a través de Jesús. Ens urgeix, doncs, una teologia que ens mostri quin és el paper de les religions com a totalitats en el camí dels fidels vers Déu i de quina manera misteriosa Déu ha disposat que, a través d'aquests diferents itineraris, el Crist recapituli tota la creació.

QUADERNS



fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**

CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

