

APUNTS HISTÒRICS A PARTIR DEL RELAT PRIMITIU DE LA PASSIÓ (I)

Rodolf PUIGDOLLERS i NOBLOM

Original rebut: 15/07/2015
Data d'acceptació: 16/12/2015

Adreça: Pg. Sta. Maria del Jaire, s/n.
08430 LA TORRETA (La Roca del Vallès)
E-mail: rodolf.puigdollers@gmail.com

Resum

L'autor, a partir del seu estudi previ sobre el text primitiu del Relat de la Passió a l'Evangeli segons Marc, realitza una sèrie d'anotacions sobre la historicitat dels diversos elements d'aquest text primitiu. A partir d'ell l'autor il·lumina la simbologia del relat, així com la història de la tradició en les altres narracions evangèliques. D'aquesta forma, estableix la base per realitzar anotacions sobre la seva historicitat.

Paraules clau: Relat de la Passió, Evangeli segons Marc, historicitat.

Abstract

Starting from his previous study of the early text of the Passion Narrative in the Gospel of Mark, the author focuses on the historicity of the various elements of this early text. He uses them to throw light on the symbology of the narrative as well as on the history of the tradition in the other Gospel accounts. This thus sets up a basis for making observations on their historicity.

Keywords: *Passion narrative, Gospel of Mark, historicity.*

1. INTRODUCCIÓ

Considero que l'estudi del Relat primitiu de la Passió, a l'Evangeli segons Marc, és una eina bàsica per apropar-se a l'estudi històric sobre els darrers dies de Jesús de Natzaret. Per això, després d'haver estudiat el text d'aquest relat primitiu,¹ vull realitzar alguns apunts històrics a partir d'ell.

En aquest nou estudi tinc com a punt de referència la prioritat de l'Evangeli segons Marc respecte als altres tres evangelis canònics i, evidentment, respecte a tots els evangelis apòcrifs.² El text grec que considero que cal tenir com a punt de partença és el del Còdex de Beza, ja que dona sempre mostres de tractar-se del text més primitiu.³ Respecte a la formació de l'Evangeli segons Marc, segueixo fonamentalment la teoria de J. Rius-Camps d'una triple redacció marcana.⁴

El contingut del relat més primitiu de la Passió no ha de ser considerat, per si mateix, indicació d'historicitat. En canvi, sí que són indici d'ampliació simplement narrativa o teològica els afegits de la segona redacció marcana o la redacció dels altres evangelis, basats en aquest relat. La simbologia i la teologia sempre són presents en els textos evangèlics i, per tant, també en el relat més primitiu. Els criteris per a una aproximació metodològica a la historicitat del Relat de la Passió seran aquesta combinació entre text més primitiu i simbologia del mateix text.⁵

1. Cf. R. PUIGDOLLERS, «El text primitiu del Relat de la Passió a l'Evangeli segons Marc», *RCatT* 40/2 (2015) 677-719.
2. Cf. R. PUIGDOLLERS, *Introducció al Nou Testament. Quan la Paraula es fa Escriptura*, Barcelona: Claret 2013, 133-135.
3. Cf. F. H. A. SCRIVENER, *Bezae Codex Cantabrigensis*, London 1864 (repr.: Pittsburgh: Picwick Press 1978); J. READ-HEIMERDINGER – J. RIUS-CAMPS, *A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke. A Comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus*, Leiden: Brill 2014; ÍD., *Lluc. Demostració a Teòfil. Evangeli i Fets dels Apostols segons el Còdex Beza*, Barcelona: Fragmenta 2009. Si no indico expressament el contrari cito els textos a partir del Còdex de Beza; la versió catalana de l'obra llucana la cito a partir de la traducció de J. Rius-Camps i J. Read-Heimerdinger.
4. Cf. J. RIUS-CAMPS, *El Evangelio de Marcos: Etapas de su redacción: Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*, Estella: Verbo Divino 2008.
5. H. COUSIN, *Le Prophète assassiné. Histoire des textes évangéliques de la Passion*, París: Editions universitaires 1976, 213-220 (ed. cast.: *Los textos evangélicos de la Pasión*, Estella: Verbo Divino 1988), assenyala com a característiques del desenvolupament de la tradició els següents temes teològics: a) La cristologia cada vegada més explícita; b) Les referències a l'acompliment de les Escriptures; c) La tendència a excusar els deixebles; d) La tendència a excusar els romans i acusar els jueus. Aquests factors s'han de tenir en compte ja en el Relat de la Passió més primitiu.

L'estudi de conjunt més important sobre els diversos relats de la Passió en els quatre evangelis és l'obra de R. E. Brown, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*.⁶ Els seus punts de partença, però, són diferents dels de l'estudi que ara inicio.

2. EL COMLOT DELS GRANS SACERDOTS

2.1. *El relat del complot*

La primera redacció de l'Evangeli segons Marc indica que «els grans sacerdots i els escribes buscaven com apoderar-se d'ell i matar-lo» (ἐξήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν, Mc 14,1).⁷ I deien: «No sigui que en la festa hi hagi un avalot del poble» (μήποτε ἐν τῇ ἑορτῇ ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ, Mc 14,2). Segons aquest text del Còdex de Beza sembla que els grans sacerdots volien evitar que Jesús realitzés un avalot entre poble, aprofitant les multituds que es congregaven a Jerusalem durant la festa de la Pasqua. El text de la tradició alexandrina, en canvi, és una mica diferent: «No durant la festa, no sigui que hi hagi un avalot del poble» (μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ). En el primer cas es vol eliminar Jesús abans de la festa, per evitar que aquest pugui produir durant la festa un avalot; mentre que en el segon sembla voler-se evitar la detenció de Jesús durant la festa, no fos que a causa d'això es produís un avalot.

En la segona redacció marcana, es parla de la recerca dels grans sacerdots de la forma de detenir Jesús; després, el seu prendiment, el judici davant del gran sacerdot i, finalment, el lliurament a mans de Ponç Pilat per a ser jutjat per aquest. La primera redacció, en canvi, sembla que presentava un esquema diferent més senzill: primer, la recerca dels grans sacerdots referent a la forma de detenir Jesús; després, el seu prendiment; i, finalment, el lliurament a Pilat. Hi mancava la sessió del Sanedrí amb la sentència sobre la persona de

6. Nova York: Doubleday 1993-1994, 2 vol. Edició castellana: *La muerte del Mesías. Comentarios a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Estella: Verbo Divino 2005-2006, 2 vol. Cf. també J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*, Barcelona: Editorial Litúrgica Española 1959 (= *Der Prozess Jesu*, Regensburg: Pustet 1955); P. WINTER, *El proceso de Jesús*, Barcelona: Atajos 1995 (= *On the Trial of Jesus*, Berlin: De Gruyter 1961); COUSIN, *El profeta asesinado*; S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús – I. La historia; II. La Pasión en los cuatro evangelios*, Bilbao: Desclée De Brouwer 1995 (= *Le procès de Jésus – I. L'histoire; II. La Passion dans les quatre évangiles*, París: Du Cerf 1994-1995); A. PIÑERO – E. GÓMEZ SEGURA (eds.), *La verdadera historia de la Pasión según la investigación y el estudio histórico*, Madrid: Edaf 2007.

7. La tradició alexandrina afegeix: «amb engany» (ἐν δόλῳ).

Jesús. A Mc 14,1 s'indica simplement la recerca dels grans sacerdots per detenir Jesús i matar-lo, sense explicitar —en la primera redacció— una deliberació per a realitzar aquesta decisió legalment.

La segona redacció ha resolt aquest buit, mitjançant l'afegit d'una sessió del Sanedrí que acaba amb la sentència de mort. Aquest afegit, però —en paral·lel literari amb el judici davant Pilat—, no té cap versemblança històrica. Presenta, clarament, tres incongruències: el lloc, l'hora i el dia. Les sessions del Sanedrí no es podien fer fora de la seva seu habitual. Tampoc es podien fer de nit. I, en els casos de sentència de mort, no es podia fer en vigília de dia festiu. Aquestes tres circumstàncies són les pressuposades en el relat marcà.

2.2. *¿Un judici contra Jesús anterior a la seva detenció?*

Aquesta manca de versemblança històrica del judici de Jesús davant del gran sacerdot després de la seva detenció (Mc 14,53-65) fa pensar que, en la primera redacció, el primer verset del complot dels grans sacerdots (Mc 14,1) era entès com una recerca de detenir Jesús, pressuposant una sentència de mort —o una decisió— emesa ja amb anterioritat. És exactament el que hi ha a l'Evangeli segons Joan, narració que no conté un judici del Sanedrí després de la detenció de Jesús. Aquest evangeli, que ha avançat l'episodi de l'acció de Jesús sobre el temple a l'inici de la seva vida pública (Jn 2,13-22), ha situat en el lloc que ocupa aquest episodi en la tradició sinòptica el relat de la resurrecció de Llätzer (Jn 11,1-44). Com a reacció a aquest passatge, l'evangelista indica: «Llavors els grans sacerdots i els fariseus van convocar el Sanedrí i deien: “Què podem fer? Aquest home fa aitals senyals. I si el deixem així, tots creuran en ell, i vindran els romans i destruiran el nostre lloc (sant) i la nostra nació (καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν τὸν τόπον ἡμῶν καὶ τὸ ἔθνος)”» (Jn 11, 47-48).

L'acció que Jesús acaba de realitzar apareix als ulls del Sanedrí —la referència als fariseus és clarament fruit de les controvèrsies posteriors de les comunitats cristianes amb aquest grup— com una amenaça per a la pervivència del temple i de la nació jueva, a causa de la reacció que previsiblement provocaria en les autoritats romanes. El Sanedrí es troba davant el fet que l'actuar d'un jueu està posant en perill la precària estabilitat en què els jueus estan vivint, de tal forma que són previsibles mals pitjors. El perill no ve, en aquest cas, dels romans, sinó de la mateixa població jueva. ¿Què es pot fer? La solució la dona el gran sacerdot Caifàs: «Vosaltres no enteneu res. ¿No us adoneu que us convé que un sol home mori pel poble, i no pas que es perdi

l'entera nació?» (ὅμοις οὐκ οἶδατε οὐδέν, οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἰς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται, Jn 11,49b-50). La solució és eliminar aquest home: posar-lo en mans dels romans.

D'aquesta manera, l'evangelista Joan conclou: «Des d'aquell dia, doncs, van decidir que el matarien» (ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν, Jn 11,53). Es tracta d'una decisió del Sanedrí. L'evangelista continua indicant: «Per això Jesús ja no es deixava veure públicament entre els jueus» (Jn 11,54). I afegeix: «Els grans sacerdots i els fariseus, per la seva banda, havien donat ordres que, si algú sabia on era, el denunciés perquè el poguessin agafar» (Jn 11,57).

En la proximitat de la Pasqua és tan sols històrica la recerca dels grans sacerdots sobre la forma de detenir Jesús. La sentència a mort per part del Sanedrí hauria ocorregut, si de cas, amb molta anterioritat. Es pot veure eco d'aquesta realitat en un text rabínic que sembla referir-se a una sentència quaranta dies abans de la Pasqua: «La vigília de la festa de Pasqua, Yeixu fou penjat. Durant els quaranta dies anteriors a la seva execució, un pregoner va anar anunciant: "Aquell és a punt de ser apedregat perquè ha practicat la màgia, ha seduït i ha fet esgarriar Israel. Tothom qui vulgui dir alguna cosa a favor d'ell, que es presenti i que ho manifesti". Però com que no hi hagué cap declaració a favor d'ell, va ser penjat la vigília de la Pasqua. (Rabí) Ul·la replià: "¿Creus, doncs, que hagués calgut buscar algú que el defensés? Va ser un enganyador, de qui el Misericordiós ha dit: *No li mostris pietat ni l'encobreixis* (Dt 13,9). Tanmateix, el cas de Yeixu va ser diferent, ja que [el seu cas] estava vinculat amb el govern [romà]".⁸

2.3. *Judes, el traïdor*

L'Evangelí segons Marc indica que la recerca que realitzaven els grans sacerdots sobre la forma de detenir Jesús va ser resolta per Judes: «Judes Iscariot, un dels Dotze (ἐκ τῶν δώδεκα), se n'anà cap als grans sacerdots per entregar-lo (ἵνα προδοῖ αὐτόν)» (Mc 14,10).⁹

8. TB, San 43a, traducció A. PUIG I TÀRRECH, *Jesús. Un perfil biogràfic*, Barcelona: Proa 2004, 57.

9. Cf. W. KLASSEN, «Judas Iscariot», en *Anchor Bible Dictionary*, III, 1091-1096; G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreu de Galilea. Investigación histórica*, Salamanca: Secretariado Trinitario 2003, 486-487 (= *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bolonya: EDB 2002). Judes, en el Còdex de Beza, és qualificat com: a) Scarioth [Σκαριώθ] (Mc 3,19 [TA: Iscarioth]; Lc 6,16; Jn 6,71 [TA: Scariot]); b) Scariot [Σκαριώτης] (Mc 14,10.43 [en el v. 43 cap qualificació a TA]; Mt 10,4 [TA: Scarioth]); c) Iscarioth [Ισκαριώθ] (Lc 22,13 [TA: Iscariot]); d) Iscariot [Ισκαριώτης] (Mt 10,4;

Tots els evangelis presenten Judes, un dels Dotze, com el traïdor: 1) En la llista dels Dotze (Mc 3,19; Mt 10,4; Lc 6,16); 2) En el tracte amb els grans sacerdots (Mc 14,10-11; Mt 26,14-16; Lc 22,3-6); 3) En el darrer sopar (Jn 13, 2.26.29); 4) En la detenció (Mc 14,43-44; Mt 26,25; Lc 22,47-48; Jn 18,2-5); 5) En altres moments (Mt 27,3 [devolució de les monedes]; Jn 6,71 [«un diable»]; 12,4 [pregunta en la unció de Jesús]; Ac 1,6 [«el qui va guiar els qui van agafar Jesús»].²⁵ [el lloc deixat en el ministeri].

És difícil imaginar que aquest traïment per part d'un que formava part del grup dels Dotze, elegits directament per Jesús, sigui una invenció de les comunitats cristianes. Per això, aquesta afirmació és reconeguda habitualment com a històrica. Marc indica que els grans sacerdots li van prometre diners (Mc 14,11). La tradició ha desenvolupat posteriorment aquestes dades. Mateu, a partir de les trenta monedes de Za 11,12, indica que Judes preguntà als grans sacerdots quant estaven disposats a pagar-li i que va rebre la promesa de trenta monedes de plata (Mt 26,15). Joan, a l'episodi de la unció de Jesús, indica que era «un lladre (κλέπτης) i, com que tenia la bossa dels diners, robava el que hi tiraven» (Jn 12,6). La seva fi rebrà la forma llegendària d'un suïcidi.¹⁰ Penjat, a partir de la figura d'Ahitòfel, que havia traït David (2Sa 17, 23): «i, sortint, es va penjar» (Mt 27,5); o bé, precipitat: «es va tirar de dalt a baix, se li va obrir el cos pel mig i s'escamparen les seves entranyes» (Ac 1, 18).

2.4. Motiu de l'acusació contra Jesús

El motiu que va provocar que els grans sacerdots consideressin la necessitat d'actuar contra Jesús per evitar danys pitjors cal buscar-lo en l'acció que Jesús havia realitzat en el temple. Es tracta d'una acció testimoniada pels quatre evangelistes: en proximitat a la seva detenció (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17;

Lc 22,3); e) «fill de Simó Scarioth» [Σίμωνος Σκαριώθ] (Jn 6,71 [TA: «fill de Simó Iscariot»]); f) «de Cariot» [ἀπὸ Καρυωτου] (Jn 12,4 [TA: Iscariot]; 14,22 [TA: Iscariot]); g) «fill de Simó de Cariot» [Σίμωνος ἀπὸ Καρυωτου] (Jn 13,2 [TA: «fill de Simó Iscariot»]; 13,26 [TA: «fill de Simó Iscariot»]). Es discuteixen les significacions d'aquestes qualificacions. La indicació joànica «de Cariot» fa pensar en un origen que seria una denominació seva i del seu pare.

10. Cf. P. BÉNOIT, «La mort de Judas», en *Exégèse et théologie*, París: Du Cerf 1961, vol. I, 340-359.

Lc 19,45-48); o bé, desplaçada als inicis de la seva vida de predicació (Jn 2,13-22).¹¹

2.4.1. L'acció de Jesús en el temple

La purificació del temple ve descrita de la forma següent a l'Evangeli segons Marc: «I entrà a Jerosòlima i, quan va estar en el temple, començà a expulsar-ne els qui hi compraven i venien en el temple, així com les taules dels canvistes i les seus dels venedors de coloms, i no permetia que ningú traginés res pel mig del temple» (Mc 11,15-16). Primer es descriu una triple acció d'expulsió, dirigida en primer lloc a les persones, tant a les que hi compraven com a les que hi venien —ressaltant que tot això s'estava realitzant «en el temple»—. Després, aquesta acció va dirigida als objectes: les taules dels canvistes de monedes (τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν) i les seus dels venedors de coloms (τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς). Finalment, s'indica una acció de prohibició de pas, impeding que ningú traginés quelcom pel mig del temple (οὐκ ἔφειν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ). Aquesta triple referència al temple (vv. 15.15.16) està subratllant que aquesta forma d'actuar està motivada pel fet de tractar-se d'accions que no s'han de realitzar en el temple, és a dir, accions que van en contra de la santedat que el temple representa.

L'acció de comprar i vendre es realitzava en l'atri dels gentils per proveir a la gent els animals destinats als sacrificis i la matèria de les ofrenes de pa, vi i oli. Les taules dels canvistes servien per a realitzar les operacions de canvi de moneda, per evitar que s'utilitzés o oferís en almoïna cap moneda —grega o romana— que portés alguna imatge, considerada signe d'idolatria; aquestes monedes eren canviades per monedes hebrees o per monedes de Tir, que no portaven imatges. La venda dels coloms es realitzava de cara als sacrificis o ofrenes dels pobres. El detall —ben concret— de passar pel mig del temple traginant algun objecte fa al·lusió al costum que s'havia anat originant d'utilitzar l'atri dels gentils com a dreuera per passar de la porta de les Ovelles, en la zona nord del temple, a la zona oest, que comunicava directament amb el barri de la ciutat alta.

11. Sobre el tema del temple a l'Evangeli segons Marc, cf. G. BIGUZZI, *Yo destruiré este templo. El templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos*, Còrdova: El Almendro 1992 (= *Io distruggerò questo tempio. Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma: Pontificia Università Urbaniana 1987).

Totes aquestes accions simbòliques semblen referir-se a la frase final del llibre del profeta Zacaries, que diu: «I no hi haurà cap comerciant a la casa del Senyor totpoderós aquell dia» (καὶ οὐκ ἔσται Χαναναῖος οὐκέτι ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου παντοκράτορος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, Za 11,21b). Hi ha, per tant, en aquestes accions una profunda crítica a aquella religiositat que havia convertit el lloc de comunió amb Déu en un mercat: una religiositat de compra-venda, de distinció entre el pur i l'impur, de la qual se n'aprofitaven fins i tot dels més pobres.

2.4.2. Les paraules de Jesús en la seva acció en el temple

Però, ¿quina és la interpretació que fa Jesús, en el relat marcà, d'aquestes accions, mitjançant les seves paraules? En aquest evangeli es troba la següent sentència de Jesús: «Està escrit: “La meva casa serà anomenada casa d'oració per a totes les nacions (ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν)”, però vosaltres l'heu feta “una cova de bandolers (σπήλαιον ληστῶν)”» (Mc 11, 17). Aquesta frase, dirigida narrativament a la multitud, però en el fons als grans sacerdots,¹² conté una doble referència a l'Escriptura.

En primer lloc, al passatge del profeta Isaïes en què el Senyor indica que la seva salvació és a punt d'arribar i el seu triomf és a punt de revelar-se (cf. Is 56,1), de manera que als estrangers el Senyor els farà entrar a la seva muntanya santa (cf. Is 56,6): «Acceptaré en el meu altar els seus holocaustos i sacrificis, perquè la meva casa serà anomenada casa d'oració per a totes les nacions (ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν)» (Is 56,7). Es tractarà així de l'acompliment de la pregària del rei Salomó en el dia de la Dedicació del temple: «Fins i tot l'estranger que no forma part del teu poble d'Israel i ve d'un país llunyà atret per la teva anomenada, ja que ha sentit parlar del teu gran nom, de la teva mà forta i del teu braç poderós, si ve a pregar en aquest lloc, tu escolta'l des del cel, des del lloc on habites, i concedeix-li tot allò que ell t'hagi demanat. Així tots els pobles (πάντες οἱ λαοί) coneixeran el teu nom, et veneraran com et venera el teu poble d'Israel i sabran que porta el teu nom aquest temple que jo he construït (τὸ ὄνομά σου ἐπικέκληται ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦτον ὃν ᾠκοδόμησα)» (1Re 8,41-43).

12. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Madrid: Cristiandad 1980, 556 (= *The Gospel According to St. Mark*, London: Macmillan & Co. ²1966): «La acusación de Jesús se dirige primordialmente a la multitud, pero en ella quedan incluidos también los sumos sacerdotes, los principales responsables».

La segona referència a l'Escriptura, en les paraules de Jesús, es troba en l'expressió: «Vosaltres l'heu feta una cova de bandolers». Es tracta d'una evocació del text del profeta Jeremies: «Robeu, mateu, cometeu adulteri, jureu en fals, cremeu encens a Baal, seguiu altres déus que mai no havíeu conegut, i després veniu a presentar-vos al meu davant, en aquest temple que porta el meu nom. ¿Penseu que això us salvarà i que podreu continuar cometent coses tan abominables? Aquesta casa que porta el meu nom (ὁ οἶκός μου οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ), ¿us penseu que és una cova de bandolers (σπήλαιον ληστῶν)? Doncs sí, això és el que jo veig! Ho dic jo, el Senyor» (Jr 7,11).

Les paraules del profeta evocuen, en el lector, l'acció mateixa que el Senyor va indicar al profeta Jeremies que realitzés en el temple a l'inici del regnat del rei Joiaquim (609-608 aC). El profeta, situat a l'atri del temple, va dir als qui venien a adorar el Senyor: «Això diu el Senyor: Si no feu cas de mi, si no compliu les instruccions que us dono, si no escolteu les paraules dels meus servents, els profetes, que jo no em canso d'enviar-vos cada dia, tot i que no en feu cas, faré amb aquest temple com vaig fer amb Siló (δῶσω τὸν οἶκον τοῦτον ὡςπερ Σηλωμ), i aquesta ciutat serà recordada en les malediccions de totes les nacions de la terra (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν πάσης τῆς γῆς)» (Jr 26,4-6). La reacció dels sacerdots, els profetes i de tot el poble va ser unànime, van agafar el profeta i li cridaren: «Seràs condemnat a mort! ¿Com t'atreveixes a profetitzar en nom del Senyor que aquesta casa acabarà com Siló i aquesta ciutat quedarà deserta d'habitants?» (Jr 26,9). Aleshores els sacerdots i els profetes el van portar davant dels magistrats, per a dir-los: «Aquest home mereix pena de mort! Ha profetitzat contra aquesta ciutat, tal com vosaltres mateixos heu sentit» (Jr 26,11b). Però els magistrats i tot el poble, després d'escoltar el profeta, digueren als sacerdots i als profetes: «Aquest home no mereix pena de mort. Ell ha parlat en nom del Senyor, el nostre Déu» (Jr 26,16b).

Aquesta referència a l'acció de Jeremies presenta la intervenció de Jesús com una acció profètica contra el temple. En el text de Jeremies, el temple que porta el nom de Déu sembla convertit en «una cova de bandits», un lloc «on es poden refugiar i fer plans impunement». ¹³ En el relat marcà, es tracta d'una crítica a la corrupció dels negocis en el temple o bé es tracta d'una denúncia contra els grans sacerdots i la resta d'autoritats jueves, que utilitzen el temple com a motiu per a «fer plans» contraris al pla de Déu, per actuar com a rebels a la causa de Déu? El terme ληστής és traduït habitualment per «lladres» i, d'aquesta manera, la «cova de lladres» apareix com el lloc on un

13. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas. Comentario*, Madrid: Cristiandad 1980, vol. I, 456.

poble que té una conducta incorrecta («robeu, mateu, cometeu adulteri, jureu en fals, cremeu encens a Baal, seguïu altres déus») es refugia. Aquest mateix terme és traduït habitualment en els altres passatges de l'Evangeli segons Marc per «bandoler» (Mc 14,48; 15,27), tenint en compte l'ús que fa d'aquest terme Flavi Josep per referir-se als qui es fan rebels a l'autoritat romana.

La frase de Jesús en aquest episodi presenta una contraposició, mitjançant els dos textos de l'Escriptura que cita.¹⁴ Mentre l'Escriptura diu que aquesta casa serà anomenada «casa d'oració per a totes les nacions», actualment es presenta convertida per «vosaltres» en una «cova de lladres». El temple com a «casa d'oració per a totes les nacions» suposa una obertura, que correspon als temps messiànics.¹⁵ ¿I la «cova de lladres»? Interpretar-la com a lloc de corrupció i d'abús econòmic —malgrat presenti interessants paral·lelismes actuals—¹⁶ no té les característiques de tancament que s'espera de la contraposició a la casa «per a totes les nacions». En canvi, aquesta contraposició es dona si es considera que aquí Marc entén la frase de Jeremies com referida a una «cova de bandolers», en el sentit de baluard de rebels als plans de Déu. Hi hauria un paral·lelisme amb els activistes politicoreligiosos que abans de la guerra jueva realitzaven accions de rebel·lió contra les autoritats. D'aquesta manera, la redacció marcana establiria una contraposició entre l'actuar dels grans sacerdots del temps de Jesús i el pla de Déu per als temps messiànics.

14. J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, 2 vol., Salamanca: Sígueme 1986, vol. II, 151 (= *Das Evangelium nach Markus*, Zúric: Benziger 1978): «Casa de oración para todos los pueblos y cueva de ladrones están en paralelismo antitético. Se contraponen la finalidad asignada por Dios y el fracaso humano».
15. Es tracta d'una acció en el temple —segurament en l'atri dels pagans— en la qual no hi ha explícitament cap denúncia moral de corrupció en la compra i venda, o en el canvi de monedes, o en el transport d'objectes. El text de l'Escriptura que Jesús cita en l'episodi marcà es refereix a convertir-se en casa de pregària per a totes les nacions. Hi ha, doncs, una insistència de Jesús en l'adoració del Senyor oberta als pagans (cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, Brescia: Paideia Editrice 1982, vol. II, 302 [= *Das Markus-Evangelium*, Friburg: Herder 1976-1977]. Escriu J. D. CROSSAN, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, Madrid: Crítica 1994, 412 (= *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: Harper 1991): «Ninguna de las operaciones de los cambistas ni las compraventas efectuadas en los atrios del Templo habrían tenido nada de malo. Nadie se dedicaba a robar o a estafar, ni contaminaba, por tanto, el recinto sagrado. Todas estas actividades constituían el aparato absolutamente imprescindible de la función fiscal y sacrificial propia del Templo».
16. Cf. J. MATEOS – F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Còrdova: El Almendro 1993-2008, vol. III, 129: «La denuncia de Jesús es fortísima: acusa a los dirigentes del templo de ser unos bandidos y a lo que en él atesoran de constituir el producto de lo que en nombre de Dios han robado al pueblo».

Va ser una acció profeticomesiànica de gran autoritat, emmarcada dins del seu anunci de l'arribada del Regne de Déu.¹⁷ Aquesta acció en el temple tenia una doble dimensió: 1) una purificació del temple; 2) l'obertura als temps definitius. L'Evangeli segons Marc, en un relat de primera redacció, ho descriu mitjançant una acció d'autoritat, interpretada posteriorment per unes paraules que contenen referències a les profecies de l'Escriptura.

2.4.3. L'acció profètica de Jesús, fill d'Ananies, l'any 62

Flavi Josep ens ha conservat el testimoni d'una acció en el temple de Jerusalem que va realitzar una figura carismàtica, anomenada Jesús, fill d'Ananies. Aquest fet és molt interessant perquè presenta diversos paral·lelismes amb l'acció realitzada per Jesús de Natzaret. Heus aquí el text:

Un tal Jesús, fill d'Ananies, un agricultor de classe humil, quatre anys abans de la guerra [és a dir, l'any 62-63], quan la ciutat es trobava en una pau i prosperitat importants, arribà a la festa, en la qual tots acostumen a aixecar cabanes en honor de Déu [la festa dels Tabernacles], i de sobte es va posar a cridar: "Veu d'Orient, veu d'Occident, veu dels quatre vents, veu que va contra Jerusalem i contra el santuari (φωνὴ ἐπὶ Ἱεροσόλυμα καὶ τὸν ναόν), veu contra els nuvis i contra les núvies, veu contra tot el poble". Anava per tots els carrers cridant aquestes paraules de dia i de nit. Alguns ciutadans notables (τῶν δὲ ἐπισήμων τινὲς δημοτῶν) es van irritar davant aquests mals auguris, prengueren l'home i li donaren en càstig molts cops. Però ell, sense dir res en favor seu i sens fer cap prec als qui el turmentaven, va continuar donant els mateixos crits que abans. Les autoritats (οἱ ἄρχοντες), en pensar que l'actuació d'aquest era més demoníaca (δαιμονιώτερον) que humana, el conduïren davant del governador romà (ἀνάγουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν παρὰ Ῥωμαίοις ἑπαρχόν). Allà, espellat amb assots (μάστιξι) fins als ossos, no va fer cap súplica ni es lamentà, sinó que cada cop responia amb la veu més trista que podia: «Ai de tu, Jerusalem!» (αἰαὶ Ἱεροσολύμοις). Quan Albinus, que era el governador [anys 62-64], li va preguntar qui era, d'on venia i per què cridava aquelles paraules, l'individu no va donar cap tipus de resposta, però no deixà d'emetre la seva lamentació sobre la ciutat, de manera que Albinus jutjà que estava boig i el deixà lliure.

Fins que va arribar el temps de la guerra [tardor de l'any 66], no s'apropà a cap dels ciutadans ni se'l va veure parlar amb ningú, sinó que cada dia, com si practiqués una pregària, emetia el seu lament; «Ai de tu Jerusalem!» No maleïa els qui li donaven cops diàriament ni beneïa els qui li donaven menjar: a tots els donava per

17. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 557: «La acción de Jesús es profética, y más que profética; considerada en sí misma, es mesiánica».

resposta el funest presagi. Cridava especialment durant les festes. Després de repetir això durant set anys i cinc mesos, no va perdre la seva veu ni es cansà. Finalment, quan la ciutat va ser assetjada [any 70], va veure el compliment del seu auguri i cessà en les seves lamentacions. Així, quan es trobava fent un recorregut per la muralla, cridà amb una veu penetrant: «Ai de tu, de nou, ciutat, poble i temple!» (*αἰαὶ πάλιν τῇ πόλει καὶ τῷ λαῷ καὶ τῷ ναῷ*). I per acabar afegí: «Ai de mi també!», en el moment en què una pedra, llançada per una balista, el colpejà i a l'instant el va matar. Així, mentre emetia aquells presagis, exhalà la seva ànima (*τὴν ψυχὴν ἀφῆκε*) (*Bell.* 6,300-309).

En el cas de Jesús, fill d'Ananies, es tracta simplement d'unes paraules que es refereixen no tan sols al temple, sinó també a tota la ciutat de Jerusalem; no hi ha en ell més acció que el fet mateix de repetir aquestes paraules de lamentació. En Jesús de Natzaret es tractà d'una acció puntual; mentre en Jesús, fill d'Ananies, va ser una elegia profètica que es repetia una i altra vegada durant molts anys. El gest del fill d'Ananies evoca les paraules del profeta Jeremies sobre la ruïna de Jerusalem i el silenci de la «veu del nuvi i la veu de la núvia» (*φωνὴν νυμφίου καὶ φωνὴν νύμφης*, Jr 7,34); també en el relat marcà de l'expulsió dels mercaders Jesús de Natzaret cita un passatge del mateix episodi de Jeremies (Jr 7,11).

Alguns homes notables el van detenir i el van colpejar. Com no canviava d'actitud, els dirigents el van portar davant del governador romà, que el va interrogar, però va considerar que estava boig i el va deixar en llibertat. Això mostra que a causa d'haver dit paraules contra el temple i contra la ciutat, un jueu podia ser portat davant del governador romà, pels mateixos dirigents jueus, per a ser evidentment castigat. Un càstig superior al fet de ser colpejat, de manera que es necessita la intervenció de l'autoritat romana. Per una altra banda, aquí el governador romà es mostra actuant en llibertat, en contra del que opinaven i demanaven els jueus.

2.4.4. ¿Va parlar Jesús contra el temple?

En el relat de la purificació del temple, a l'Evangeli segons Joan, el jueus pregunten a Jesús: «Amb quin senyal ens demostres que pots obrar això?» (*τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς*, Jn 2,18). La resposta de Jesús és: «Destruïu aquest santuari, i en tres dies l'aixecaré» (*λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*, Jn 2,19). Ja que a l'Evangeli segons Marc apareix una frase semblant com a acusació contra Jesús en el judici davant el Sanedrí (Mc 14, 58), alguns han pensat que l'evangelista Joan ha conservat correctament, en

el seu lloc, aquesta frase. De totes maneres, hi ha diversos indicis per considerar que aquí l'Evangeli segons Joan està remodelant la tradició: 1) Joan ha traslladat el relat de la purificació del temple a l'inici de la predicació de Jesús; 2) La pregunta sobre l'autoritat de Jesús i sobre l'oferiment d'un senyal demostratiu es troba en la tradició sinòptica en altres moments: sobre l'autoritat, en el relat posterior a la purificació (Mc 11,27-33; Mt 21,23-27; Lc 20, 1-8); i sobre el senyal, durant la predicació a Galilea (Mc 8,11-12; Mt 16,1-4; Lc 11,16.29-30); 3) La indicació «destruïu» (λύσατε) va referida a les autoritats jueves i està en consonància amb la consideració de l'evangelista: «ell es referia al santuari del seu cos» (ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ, Jn 2,21).¹⁸

A l'Evangeli segons Marc la frase sobre la destrucció del temple es troba —en segona redacció— com una falsa acusació contra Jesús: «Nosaltres vam sentir que deia: “Jo destruiré aquest santuari, fet per mans d'home, i en tres dies en construiré un altre, no fet per mans d'home (ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀναστήσω ἀχειροποίητον)”» (Mc 14,58).¹⁹ Més endavant, apareix un eco d'aquesta acusació en les burles de la gent, quan Jesús és a la creu, en un text també de segona redacció: «Va, el qui destruïa el santuari i el reconstruïa en tres dies (οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις), salva't a tu mateix baixant de la creu!» (Mc 15,29-30). Però l'acusació davant del Sanedrí ve qualificada explícitament per l'evangelista com a fals testimoni (ἐψευδομαρτύρουν, Mc 14,56); i que «ni així era igual (ἴση) el seu testimoni» (Mc 14,59). En consonància amb això, aquesta frase no es troba en boca de Jesús amb anterioritat, a diferència del que realitza l'evangelista Joan. A Joan, però, no és Jesús qui destruirà el temple, sinó els jueus, ja que el temple joànnic és el cos del mateix Jesús (Jn 2,19).

Hi ha, tanmateix, una indicació de Jesús sobre la destrucció del temple que pertany també a la primera redacció marcana i que no ha rebut habitualment l'atenció deguda ja que es tracta d'una lliçó del Còdex de Beza. A les paraules d'admiració que els deixebles fan a Jesús sobre les pedres i les construccions del temple (τοῦ ἱεροῦ), ell respon: «¿Veieu aquestes grans edificacions? Us asseguro que no quedarà aquí pedra sobre pedra, que no sigui destruïda (ὅς οὐ μὴ καταλυθῇ) i en tres dies se n'aixecarà un altre sense mans (καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν)» (Mc 13,2).²⁰ Es tracta d'unes paraules

18. No s'ha conservat el text d'aquest relat en el Còdex de Beza.

19. Un estudi aprofundit a BROWN, *La muerte del Mesías*, I, 533-557.

20. RIUS-CAMPS, *El Evangelio de Marcos*, 99, n. 134, indica que el pronom ἄλλος («un altre») és masculí i, per tant, no pot concordar amb οἰκοδομαί («construccions»), que és femení, ni amb

sobre la destrucció dels blocs del temple i sobre l'aixecament d'un altre santuari en tres dies, sense mans. S'utilitzen els mateixos verbs que en la falsa acusació (καταλύω, ἀνίστημι), però aquí no s'hi troba posada l'acció com a obra de Jesús, de manera activa, sinó en forma passiva (καταλυθῇ, ἀναστήσεται) i en una contraposició entre el temple que serà destruït i el santuari que serà aixecat. Les frases no són iguals i, per tant, la frase que parla d'una acció de Jesús és un fals testimoni.

El pas de la forma passiva de les paraules sobre la destrucció del temple (segona redacció) a la personalització en la falsa acusació i els ultratges a la creu (també de segona redacció), es produeix segurament a partir de l'acció de Jesús en el temple (primera redacció). En aquest darrer episodi és Jesús qui està actuant traient del temple els qui hi compraven i hi venien, bolcant les taules dels canvistes i les parades dels venedors del temple (Mc 11,15). Jesús s'hi presenta com «un escatologista radical», com escriu E.P. Sanders.²¹ El gest profètic de Jesús està anunciant l'acció de Déu de destruir el temple, per edificar-ne un de nou.²²

2.4.5. Significat de l'acció de Jesús en el temple

L'acció de Jesús en el temple presenta diverses característiques. En primer lloc, es tracta d'una acció realitzada amb gran autoritat per una persona que fins ara ha destacat per l'anunci de l'arribada del Regne, de tal manera que sembla expressar la imminència d'aquell dia.

En segon lloc, aquesta acció de Jesús suposa una forta crítica —real o simbòlica— a la forma com s'està actuant en el temple, cosa que comporta una gran activitat limitada als membres del poble d'Israel. El temple està, en el moment actual, en tensió per arribar a realitzar plenament el projecte de Déu.

En tercer lloc, la imminència de l'arribada del Regne suposa l'anunci de la propera obertura del temple a totes les nacions, tal com estava anunciada en

ἱερόν («temple»), que és neutre. Considera que ha de concordar amb λίθος («pedra», «bloc de pedra»). Aquesta concordança, per metonímia, es refereix, però, al temple: Jesús entès com a santuari de Déu (cf. Jn 2,21). Hi ha, potser, en el pensament, un implícit ναός («santuari»), que és també masculí.

21. *La figura històrica de Jesús*, Estella: Verbo Divino 2001, 286 (= *The historical figure of Jesus*, Londres: Penguin Books 1993).

22. El primer llibre d'Henoc presenta la següent visió: «Vaig veure que l'amo va portar [...] una casa nova, més gran i alta que la primera, i la va posar en el lloc de la que havia estat recollida» (1Hen 90,29).

els profetes i formava part de l'esperança del poble d'Israel en els temps messiànics.

En quart lloc, aquesta acció profètica amb gran autoritat, anunciant la proximitat del Regne, planteja preguntes sobre la persona mateixa que realitza l'acció. És clara la seva pretensió profètica, ¿suposa també una pretensió messiànica? La proximitat del Regne sembla insinuar-la.

Finalment, l'atenció a la gran perifèria, a tots aquells exclosos del culte —començant pels pagans—, afegeix una dimensió social que va dirigida a les grans multituds i que, per tant, pot suposar el risc d'una revolta social no tan sols contra les autoritats jueves, sinó també contra l'autoritat romana, que governava la regió.

Es pot, aleshores, sospitar per part de les autoritats la comprensió de Jesús com aquell que actua de forma crítica contra el temple, fet que és ja, per ell mateix mereixedor de la mort. Al mateix temps, aquesta acció pot ser interpretada com una pretensió de presentar-se com a Messies, com a ungit, com a rei d'Israel, és a dir, com a rei dels jueus. Malgrat la manca de dimensió violenta del grup de deixebles i de la insignificança del gest de Jesús per a l'ordre públic,²³ aquests elements són suficients per a pensar en la necessitat d'un càstig per haver actuat contra el temple²⁴ i en la necessitat d'actuar davant de la possibilitat d'una revolta violenta per part de les multituds.²⁵

23. PECH, *Il vangelo di Marco*, II, 303, indica encertadament que en el v. 19 s'assenyala que Jesús hi va restar a la ciutat fins a fer-se fosc, el que significa que no hi va haver per a ell cap perill immediat. No es pot pensar, doncs, en una acció veritablement violenta d'intentar apoderar-se del temple.
24. L'Evangeli segons Marc situa aquest fet en la darrera pujada de Jesús a Jerusalem, és a dir, a la proximitat de la darrera Pasqua (Mc 11,15; 14,1). En canvi, l'Evangeli segons Joan el situa a la primera Pasqua, a l'inici de la predicació de Jesús (Jn 2,13.23). La datació marcana té com a dificultat el fet que els esdeveniments de la darrera setmana semblen exigir un període més ampli; la datació joànnica, en canvi, sembla deutora de motius doctrinals i del desig de col·locar aquest encontre crucial a l'inici de l'evangeli (cf. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 552-553). M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean*, París: Du Cerf 1972, vol. III, §§ 77-A, III A, consideren que el context primitiu era el de la festa dels Tabernacles (setembre-octubre), que és el que correspon al text de Za 14,16-19; a aquesta raó se li pot afegir el fet que és la mateixa festa en la qual es troba situada la primera acció sobre la ciutat i el temple per part de Jesús, fill d'Ananies, segons Flavi Josep. Per a J. MONTERRAT TORRENTS, *Jesús el galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid: Edaf 2007, 122 aquest relat és «una pura creació teològica». En canvi, CROSSAN, *El Jesús de la historia*, 416, escriu: «Creo, por tanto, que realmente se produjo esa destrucción simbólica [del templo] y que, si cuando se produjo fue durante la Pascua, pudo perfectamente provocar la detención y la ejecución de Jesús».
25. La possibilitat que hi hagués una revolta entre el poble a causa de l'esperança aixecada per Jesús —a Jerusalem, amb motiu de la festa de la Pasqua—, segons el text del Còdex de Beza (Mc 14,2), es pot posar en paral·lelisme amb els motius que assenyala Flavi Josep per a la mort de Joan Baptista per part d'Herodes Antípes: «I, quan els altres se li ajuntaren —i real-

3. EL DARRER SOPAR DE JESÚS

3.1. *La data del darrer sopar*

Seguint J. Mateos,²⁶ considero que la cronologia de Marc referent al darrer sopar de Jesús, la seva detenció i la seva mort és ella mateixa incongruent: el vespre de la detenció («quan es sacrificava l'anyell pasqual», ὅτε τὸ πάσχα ἔθυσον, Mc 14,12) i el moment de la sepultura (παρασκευή, Mc 15,42) estan situats en el mateix dia previ a la Pasqua, és a dir, el 14 de *nissan*. Per una altra banda, la mort de Jesús és presentada el dia següent de la seva detenció, el que resultaria que hauria mort el 15 de *nissan*. Aquesta possibilitat és inimaginable històricament. Des del punt de vista històric, cal inclinar-se per la cronologia joànica, que situa la mort de Jesús «(el dia de) la Preparació de la Pasqua (παρασκευὴ τοῦ πάσχα), cap a l'hora tèrcia» (Jn 19,14), així com també el dia de la sepultura: «(el dia de) la Preparació (παρασκευή)» (Jn 19,31); mentre el sopar de comiat, que no és pasqual, queda situat amb antelació al 14 de *nissan*.

Malgrat que els sinòptics considerin el darrer sopar de Jesús com un sopar pasqual i el dia de la seva mort quedi situat el dia següent i, per tant, el mateix dia de la Pasqua, és preferible seguir la datació joànica, que no parla d'un sopar pasqual i situa la mort de Jesús i la seva sepultura en el dia de la Preparació, que era el previ a la Pasqua, que en aquell any s'esqueia en dissabte. És difícil d'imaginar una crucifixió precisament en el dia de la Pasqua, quan el textos evangèlics parlen precisament de la conveniència de realitzar la detenció i mort de Jesús amb anterioritat a la Pasqua. En aquest punt hi ha un acord força generalitzat entre els estudiosos.²⁷

ment s'entusiasmaven moltíssim a l'escolta de les paraules—, Herodes, tot tement que la seva gran capacitat de persuadir la gent podia portar-los a algun tipus de revolta (ἐπὶ ἀποστάσει τινι), ja que semblaven disposats a qualsevol cosa pel seu consell, va considerar més segur, abans que sorgís d'ells alguna novetat (τι νεώτερον), treure'l del mig (ἀνελεῖν), no fos que es penedís més tard» (Ant. 18, 118). Herodes Antípes va poder eliminar el Baptista perquè ell tenia l'autoritat sobre Perea i Galilea; els grans sacerdots, a Jerusalem, van haver de recórrer al governador romà que era qui, en darrera instància, tenia l'autoritat.

26. J. MATEOS, «Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuê», *Filología neotestamentaria* III (1990) 19-38; MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, III, 411-412.

27. En canvi, LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 113-118, considera que el darrer sopar va ser pasqual i que la cronologia joànica és deguda a la seva teologia que vol ressaltar que la mort de Jesús substitueix la Pasqua jueva. Sobre la data del darrer sopar, cf. J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid: Cristiandad 1980 (= *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1967); A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, París: Gabalda 1957; P. BÉNOIT, «La date de la Cène», *Exégèse et théologie*, París: Du Cerf 1961, vol. I, 255-261; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona: Herder

3.2. *El darrer sopar*

El relat del darrer sopar, a l'Evangeli segons Marc, malgrat tractar-se d'un sopar de Jesús amb els Dotze, situat després de l'hora en què eren sacrificats els anyells pasquals, no presenta cap característica del sopar pasqual jueu.²⁸ Mentre sopaven, Jesús pren el pa, diu la benedicció, el parteix i els el dóna, amb aquestes paraules: «Preneu: això és el meu cos» (λάβετε, τοῦτ' ἐστὶν τὸ σῶμά μου, Mc 14,22). Després, pren una copa, diu l'acció de gràcies i la dóna als deixebles, tot dient-los: «Aquesta és la meva sang, la de l'aliança, per molts vessada» (τοῦτ' ἐστὶν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον, Mc 14,24).

Aquest sopar de Jesús amb els Dotze és presentat, doncs, com l'origen del memorial que faran les comunitats cristianes després de la mort i resurrecció de Jesús. La indicació sobre el pa: «Això és el meu cos» i la de la copa: «Aquesta és la meva sang de l'aliança, per molts vessada» expressen una identificació simbòlica amb el cos de Jesús, que ben aviat serà mort a la creu, i la seva sang, que —qual realització d'una nova aliança— serà vessada per molts. El relat és litúrgic i suposa, evidentment, una interpretació de la mort de Jesús.

La frase final de Jesús, que conclou aquest relat marcà del darrer sopar, té un caire diferent. Diu Jesús: «*Amén* us dic que no tornaré a beure del producte de la vinya fins al dia aquell que ho begui nou en el regne de Déu» (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ προσθῶ πεῖν ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, Mc 14,25). Es tracta, sens dubte, d'un comiat. Jesús indica que no tornarà a beure vi i que el dia que ho faci serà ja en el regne de Déu. Aquesta situació d'abstinència suposa una tensió forta fins al «dia aquell», que suposarà ja l'arribada del regne de Déu. Aquesta tensió escatològica va acompanyada d'una gran càrrega de renúncia («no beure més del fruit de la vinya»), que a la llum de les imatges sobre el pa i sobre la copa cal

1970, 148-155 (= *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf: Patmos ²1967); X. LEON-DUFOR, *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid: Cristiandad 1983 (= *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, París: Du Seuil 1982).

28. D'un parer contrari és S. VIDAL, *Jesús el Galileo*, Santander: Sal Terrae 2006, 214, que escriu: «Los diversos sucesos narrados durante su celebración cuadran perfectamente dentro del rito judío de la cena pascual: el anuncio de la traición de Judas (Mc 14,17-21) encaja dentro del rito de entrada o de los “entremeses”, consistentes en unas hierbas que se mojan en la salsa de una fuente común; los gestos y palabras sobre el pan y la copa (Mc 14,22-25) encajan al comienzo y al final de la comida principal, que se abría con la bendición y el reparto del pan y se cerraba con la bendición de la tercera copa; la indicación sobre los himnos al final (Mc 14, 26) encaja en el rito de conclusión, donde se recitaba la segunda parte del *hallel* (Salmos 114-118, o Salmos 115-118)».

situar-la dins de la perspectiva de la seva mort. És a dir, allà on es realitza el cos lliurat i la sang vessada.

3.3. *Els diversos relats*

El darrer sopar és narrat a l'Evangeli segons Marc amb una acció sobre el pa i, a continuació, una acció sobre el vi. Això correspon a la forma dels menjars de festa jueus, en els quals hi havia una benedicció del pa a l'inici del menjar pròpiament dit i, després del sopar, una benedicció d'acció de gràcies amb la copa de vi. En el relat marcà, tanmateix, es troben juntes aquestes dues benediccions.

En el relat que presenta la Primera carta de Pau als Corintis hi ha la indicació del sopar entremig: «Jesús, el Senyor, la nit que havia de ser entregat, prengué el pa, digué l'acció de gràcies, el partí i digué: "Això és el meu cos, per vosaltres (τοῦτο μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Feu això, que és el meu memorial". I igualment féu amb la copa, després d'haver sopat (ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι), tot dient: "Aquesta copa és la nova aliança en la meua sang (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). Cada vegada que en beureu, feu això, que és el meu memorial"» (1Co 11,23b-25). Aquest relat, com expressa el mateix Pau, té les seves arrels en les comunitats més primitives: «Perquè jo he rebut de part del Senyor (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου), allò que també us he transmès a vosaltres» (1Co 11,23a).²⁹ La tradició és remunta, per tant, a la comunitat d'Antioquia o de Damasc, cap als anys 40. Aquest esquema conserva, així, més fidelment l'esquema dels menjars festius jueus: benedicció del pa, seguit del dinar i conclòs amb la benedicció amb la copa. Manté una gran integració del gest de Jesús amb el seu sopar, de tal manera que Pau l'anomena el Sopar del Senyor (κυριακὸν δεῖπνον, 1Co 11,20). El relat de Marc, en canvi, suposa una concentració litúrgica pa-vi, més adaptada a les comunitats paganocristianes.

Mateu segueix el mateix esquema que Marc: «Mentre sopaven, Jesús, havent pres el pa, havent dit la benedicció, el partí i, tot donant-lo als deixebles, digué: "Preneu, mengeu-ne: això és el meu cos". I, havent pres la copa (καὶ λαβὼν τὸ

29. JEREMIAS, *La última cena*, 221) escriu: «Para [παρά] designa al intermediario que transmite una tradición, apo [ἀπό] al autor de la tradición». Alguns han defensat que Pau fa referència a una tradició rebuda en la seva visió a Damasc: H. LIETZMANN – G.W. KÜMMEL, *An die Korinther*, Tübinga 1969; H. MACCOBY, «Paul and the Eucharist», *NTS* 37 (1991) 247-267; seguits en aquest punt per A. PIÑERO, *Ciudadano Jesús. Las respuestas a todas las preguntas*, Madrid: Atanor 2012, 266.

ποτήριον) i havent dit l'acció de gràcies, els la donà tot dient: Beveu-ne tots, que això és la meua sang, de la nova aliança, vessada per molts en perdó dels pecats. Us dic que des d'ara ja no beuré d'aquest fruit de la vinya fins al dia que en begui de nou amb vosaltres en el Regne del meu Pare"» (Mt 26,26-29).

Habitualment, quan es parla del relat del darrer sopar a l'Evangeli segons Lluc, s'utilitza el text de la tradició alexandrina. Però cal remuntar-se al text del Còdex de Beza, que en la benedicció del pa té tan sols l'expressió «Això és el meu cos» i, després, no parla de la copa. Es tracta d'una *lectio difficilior*, que sembla remuntar-se al text llucà més antic:³⁰ «I havent pres la copa, donà gràcies i digué: "Preneu-la!, repartiu-la entre vosaltres, perquè us dic: des d'ara no beuré més del producte de la vinya fins que arribi el Regne de Déu". Prengué un pa i havent donat gràcies, el partí i els el donà dient: "Aquest és el meu cos"» (Lc 22,17-19a). Si es té compte la hipòtesi que aquest evangeli va dirigit al gran sacerdot Teòfil, es comprèn que Lluc hagi volgut donar a aquest relat un caire més explícitament pasqual. Segueix l'esquema del sopar pasqual, que comença per una benedicció amb la primera copa i, a l'inici del sopar pròpiament dit, hi ha la benedicció del pa. Amb aquest esquema i aquest text curt, Lluc aconsegueix evitar la referència explícita a la sang, tenint en compte la sensibilitat jueva.³¹ El text llarg de la tradició alexandrina utilitza un esquema recarregat: primera copa – benedicció del pa – una nova copa, que s'ha intentat explicar com una referència a la tercera o a la quarta copa del sopar pasqual.

3.4. *El sopar de la «seva» Pasqua*

Marc presenta el darrer sopar de Jesús com un sopar pasqual. El relat del sopar està precedit per un relat de preparació, que s'inicia amb aquesta indicació: «I el primer dia dels Àzims, quan s'immolava la Pasqua, els deixebles li diuen: "¿On vols que anem a preparar-t'ho (ἐτοιμάσωμέν σοι) perquè mengis la Pasqua?"» (Mc 14,12).³² Indicació que es troba recollida també a Mt 26,17. Quan parla del sopar, en canvi, no hi ha cap confirmació que es tracti del sopar pasqual.

30. J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa (sense copa eucarística), ¿gest distintiu de les comunitats llucanes?», *RCatT* 25 (2000) 81-93.

31. La Didakhé parla primer de l'acció de gràcies sobre la copa i, després, sobre el pa. Podria ser una mostra que la forma utilitzada per Lluc era ja una pràctica en algunes comunitats judeo-creients, o bé que aquest relat de Lluc ha tingut influència sobre aquestes comunitats.

32. La frase ἐτοιμάσωμέν soi es troba també en Mt 26,17; Lc 22,9. Manca el datiu pronominal tan sols en la tradició alexandrina de Mc 14,12 (²⁸Nestle-Aland no indica la lliçó variant).

A l'Evangeli segons Joan hi ha, però, una cronologia diferent, ja que quan es parla del darrer sopar tan sols hi ha la indicació de l'anterioritat a la Pasqua: «Abans de la festa de Pasqua (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα), sabent Jesús que havia arribat la seva hora de passar d'aquest món al Pare, havent estimat els seus que eren al món, els estimà fins a l'extrem, i mentre sopaven (...)» (Jn 13, 1-2a). I, més endavant, indica que els grans sacerdots no van entrar al pretori «per no quedar impurs i poder menjar la Pasqua (ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα, Jn 18,28); el que significa que el sopar de Jesús no havia sigut pasqual, sinó que s'havia reunit amb els seus deixebles amb antelació al 14 de nissan.

L'Evangeli segons Lluc, en canvi, dirigit a la persona de Teòfil, presenta explícitament el sopar de Jesús com un sopar pasqual, com es veu en les paraules del mateix Jesús: «Com desitjava menjar amb vosaltres la Pasqua abans de la meua passió!» (ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν, Lc 22,15).

Molts autors han vist en aquests relats d'un sopar pasqual, una realitat de fons que suposa una cronologia diferent. X. Léon-Dufour, per exemple, ha indicat encertadament que en ells es considera la Pasqua, no pas com Pasqua jueva, sinó com la Pasqua de Jesús: «S'imposa la conclusió que, per a Marc, els deixebles preparen la Pasqua que va a viure Jesús; però hi ha més: segons Marc, la Pasqua d'Israel va a aconseguir-se en Jesús, i si s'acompleix en ell, passem dels ritus a la persona, d'allò ritual a allò personal».³³ La presentació que fa l'evangelista Marc del darrer sopar com a pasqual és, doncs, una cronologia teològica; la cronologia històrica és la que presenta l'evangelista Joan, malgrat resalti també en ella el seu significat teològic.³⁴

3.5. *L'ambient del relat del darrer sopar*

Cal evitar centrar-se únicament en la pregunta si el darrer sopar de Jesús va ser pasqual o no. Convé fixar-se també en l'ambient en què es va celebrar. Es poden assenyal·lar els diversos aspectes:

33. *La fracción del pan*, 248.

34. De parer contrari és VIDAL, *Jesús el Galileo*, 215: «El dato de la tradición sinóptica sobre la última cena de Jesús como cena pascual tiene todos los visos de conservar un recuerdo histórico. Las objeciones en contra que normalmente se aducen no parecen tener un fundamento convincente».

Un sopar posterior a l'acte realitzat per Jesús de l'expulsió dels mercaders del temple, amb totes les conseqüències que això suposà per a la seva persona: «I ho van sentir els grans sacerdots i els escribes; buscaven com podrien fer-lo morir» (Mc 11,18).³⁵

Un sopar en la proximitat de la Pasqua: «El primer dia dels Àzims, quan se sacrificava l'anyell pasqual» (Mc 14,12), el que suposa un ambient de celebració de l'alliberament del poble per mitjà del sacrifici de l'anyell. El poema de les quatre nits, del Targum d'Èxode 12,42, expressa la profunditat de la celebració pasqual com a manifestació del Senyor en el fet mateix de la creació (primera nit), en la manifestació del seu amor en l'alliberament d'Isaac en el seu sacrifici (segona nit), en la protecció del poble d'Israel en la sortida d'Egipte (tercera nit) i, a la fi dels temps, en la manifestació del Messies caminant al davant del seu ramat (quarta nit).³⁶

Un sopar de Jesús amb els seus deixebles, amb tota la dimensió de comensalitat que això suposa (Mc 14,22).³⁷

Un sopar en circumstàncies de clandestinitat, com es pot comprovar en el fet que s'indiqui una sèrie de senyals per a trobar el lloc on se celebrarà (Mc 14,13-15). El lector coneix el complot dels grans sacerdots i els escribes per detenir Jesús amb anterioritat a la Pasqua (Mc 14,1-2) i la decisió de Judes de traïr Jesús comunicada als grans sacerdots (Mc 14,10-11); i hi ha indicis que fan pensar que els grans sacerdots havien fet ja pública la seva decisió de detenir Jesús, si no la seva mateixa condemna a mort.

Un sopar en el qual es respira, al mateix temps, el perill de mort en què es troba Jesús i la tensió escatològica respecte a l'arribada del Regne de Déu, com es pot comprovar en la frase final de Jesús: «Us asseguro que ja no tornaré a beure més del fruit de la vinya fins al dia que begui vi nou en el Regne de Déu» (Mc 14,25).³⁸

Tots aquests elements fan que el sopar de Jesús amb els seus deixebles, malgrat no es tracti històricament d'un sopar pasqual, es converteixi en un sopar de característiques molt especials. I no tan sols per haver esdevingut el

35. L'Evangeli segons Joan situa en aquest relat la frase de Jesús: «Destruïu aquest santuari, i en tres dies l'aixecaré» (Jn 2,20), i comenta: «Però ell es referia al santuari del seu cos» (Jn 2, 21).

36. Cf. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, 243-246; R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive a partir du Targum d'Éxode XII,42*, Roma: Institut Biblique Pontifical 1963.

37. Cf. C. TEIXEIRA, «Eucaristia: uma comensalidade conflictiva», *Revista de Cultura Teológica* 8 (2000) 19-32.

38. Les referències a l'anunci de la traïció de Judes (Mc 14,17-21) i a l'anunci de les negacions de Pere (Mc 14,27-31) es poden deixar de banda aquí, perquè són relats de la segona redacció.

darrer. Jesús era conscient que la seva mort podria trobar-se propera i considerava que el Regne de Déu era a punt de manifestar-se. Va ser, doncs, realment un sopar de comiat. El mateix fet que no es tractés d'un sopar de celebració de la Pasqua en el 14 de *nissan*, era tota una invitació ja d'espera de la realització plena de la Pasqua, amb l'arribada del Regne de Déu i amb una participació especial de la mateixa persona de Jesús.

3.6. *Els elements més primitius del relat sobre el pa i la copa*

Tres són els esquemes que presenten els diversos relats de la benedicció de Jesús en el darrer sopar: la presentació seguida del pa i del vi (Mc, Mt); la presentació entre l'inici i el final del sopar (1Co); i amb indicació de la copa inicial seguida del pa (Lc). L'esquema de Marc i Mateu suposa una concentració litúrgica influïda per l'esquema dels dinars no jueus. L'esquema de Pau mostra l'esquema típic dels dinars jueus. Mentre l'esquema de Lluc segueix el ritual d'inici de la nit de Pasqua. Sembla que és l'esquema de la Primera carta als Corintis aquella on es reflecteix la pràctica més antiga de les comunitats cristianes i, per tant, la que ens apropa més al darrer sopar de Jesús.

El relat marcà s'inicia amb la benedicció del pa: «Havent pres el pa, digué la benedicció, el partí i els el donà (λαβὼν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς)». I digué: «Preneu: això és el meu cos! (καὶ εἶπεν· Λάβετε, τοῦτ' ἐστὶν τὸ σῶμά μου)» (Mc 14,22). La doble presència del verb λαμβάνω («havent pres», «preneu») queda reforçada pel verb δίδωμι («els el donà»), col·locat en situació intermitja: els deixebles han de prendre el pa que Jesús els dóna, aquest pa que ha estat partit («el partí»). Aquests elements de donació i de fracció marquen la frase ben breu: «Preneu: Això és el meu pa». Si el pa partit els ha estat donat per Jesús i ells l'han de prendre, significa que aquest pa és per a ells.

Aquests elements es troben també en el relat de la Primera carta als Corintis. En aquest relat la donació i la fracció del pa passen de la narració a la frase dita per Jesús: «Això és el meu cos (entregat) per vosaltres» (τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, 1Co 11,24a). L'imperatiu «preneu», que es troba al relat marcà, es presenta aquí àmpliament desenvolupat amb la fórmula litúrgica: «Feu això en memorial meu» (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, 1Co 11,24b). La repetició litúrgica del gest de Jesús en les comunitats cristianes, suposa evidentment la consciència que allò que els deixebles han rebut no és tan sols per al moment del darrer sopar, sinó per a ser continuat en la vida de les comunitats. El relat paulí, doncs, dóna mostres —en aquest punt— d'una reelaboració litúrgica més intensa, mentre que el relat marcà, que es manté

en el nivell narratiu del Relat de la Passió, ens pot apropar més al relat més primitiu.³⁹

La part del relat marcà referent a la copa té en primer lloc l'acció que Jesús realitza amb ella, marcada per dos participis («prenent» [λαβών], «havent dit l'acció de gràcies» [εὐχαριστήσας]) i dos aoristos («donà» [ἔδωκεν], «begueren» [ἔπιον]), seguida d'unes paraules de Jesús dirigides als deixebles. Les paraules de Jesús són dues frases. La primera, referida al significat del contingut de la copa: «Aquesta és la meua sang de l'aliança, per molts vessada». La segona, referida a no tornar a beure fins a l'arribada del Regne de Déu: «*Amén* us dic que no tornaré a beure del producte de la vinya fins al dia aquell que ho begui nou en el regne de Déu». Resulta estrany que s'indiqui que Jesús donà als deixebles la copa i en begueren tots, i tan sols posteriorment s'expliqui el significat del contingut d'aquesta copa. S'esperaria que primer figurés l'explicació del contingut i, després, s'indiqués el fet que tots en begueren. Hi ha, doncs, la sospita que la primera frase ha estat afegida. Després de la indicació que tots en begueren, resulta natural la indicació de Jesús que no tornarà a beure fins al dia aquell, en el regne de Déu.

Les paraules de Jesús sobre la copa apareixen en 1Co 11,25 de la forma següent: «Aquesta copa és la nova aliança (ἡ καινὴ διαθήκη) en la meua sang. Feu això, cada vegada que en beureu, en memorial meu». La segona frase recull, com en les paraules sobre el pa, la dimensió litúrgica del memorial, però apareix com a rerefons la contraposició entre allò que Jesús farà («no tornaré a beure») i allò que els deixebles han de fer en memòria seva («feu això, cada vegada que en beureu»). La primera frase introdueix el tema de la «nova aliança» de Jr 31(38),31: «Heus aquí que vénen dies —ho diu el Senyor— que pactaré amb el casal d'Israel i amb el casal de Judà una aliança nova (διαθήκην καινὴν)».

La frase del relat marcà: «Aquesta és la meua sang de l'aliança, per molts (ὑπὲρ πολλῶν) vessada» sembla una reinterpretació de la frase del relat paulí. El paral·lelisme marcà «el meu cos» / «la meua sang» és més simètric que no pas el paulí: «la copa» / «el meu cos». L'expressió del relat marcà: «per molts vessada (τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον)» es contraposa a l'expressió del relat paulí sobre el pa: «(ofert) per vosaltres» (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, 1Co 11,24) i a l'expressió del llibre de l'Èxode 24,8: «Heus aquí la sang de l'aliança que el Senyor estableix amb vosaltres» (ἰδοὺ τὸ αἶμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς). Marc ha volgut subratllar que l'aliança en Jesús no és per un grup, o pel poble d'Israel tan

39. La frase de Lc 22,19: «Això és el meu cos» (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου), coincideix amb Mc 14,22, no pas amb 1Co 11,24.

sols, sinó «per molts», és a dir, segons el significat d'aquesta expressió semítica, «per tots».⁴⁰ D'aquesta manera el text marcà recull la indicació del relat de l'expulsió dels mercaders del temple —text de primera redacció— quan Jesús va indicar: «Està escrit: “La meua casa serà anomenada casa d'oració per totes les nacions (πάντων τοῖς ἔθνεσιν)”» (Mc 11,17).

El relat de Marc, doncs, ha recollit i reelaborat la frase paulina sobre el calze, però subratllant el paral·lelisme «cos» / «sang» i indicant clarament que es tracta d'una aliança per tots. Aquest darrer pensament es troba també a Mc 10,45: «Perquè el Fill de l'home no ha vingut a ser servit, sinó a servir i a donar la seva vida en rescat per molts (ἀντὶ πολλῶν)». El fet que aquest text sigui de segona redacció ens porta a preguntar-nos si la frase primera sobre la copa no hauria estat afegida també en aquesta redacció. Segui com sigui, cal donar prioritat a la frase segona sobre el no beure més del fruit de la vinya fins a beure'l de nou en el Regne de Déu. Aquesta frase formaria part de la tradició històrica més antiga.

3.7. *La sortida cap a la Muntanya de les Oliveres*

El relat del darrer sopar, en la primera redacció de Marc, acabava amb la indicació de la sortida cap a la Muntanya de les Oliveres, que actualment es troba com inici del relat següent de l'anunci de la triple negació de Pere, obra de la segona redacció: «I, després d'haver cantat els himnes, sortiren cap a la Muntanya de les Oliveres» (Mc 14,26). Aquesta indicació fa referència a la traïció que va patir David (cf. 2Sa 15,30).

4. LA PREGÀRIA DE JESÚS A GETSEMANÍ

4.1. *El terreny de Getsemaní*

L'Evangeli segons Marc, després del darrer sopar, parla d'una pregària de Jesús abans de la seva detenció, al terreny de Getsemaní, a la Muntanya de les

40. Molts comentaristes han volgut veure en l'expressió «per molts» (ὕπερ πολλῶν) una referència al text del profeta Isaïes en el quart càntic del Senyor: «perquè ell, just que el serveix bé, faci justos a molts (πολλοίς)» (Is 53,11). Però, MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, III, assenyalen, en canvi, que no hi ha en el text marcà cap referència al pecat, ni cap sentit sacrificial, a diferència del text d'Isaïes.

Oliveres (Mc 14,26). Aquesta denominació Getsemaní⁴¹ és la transcripció del nom hebreu *Gat-xemanî*, que significa «molí d'oli». El nom no es troba documentat, però com que no sembla contenir cap simbologia clara, es pot considerar, com escriu R. E. Brown, «com procedent de tradició primitiva i, de fet, com una reminiscència històrica».⁴²

El nom està conservat en Mateu (Mt 26,36) i omès per Lluc («arribat al lloc» *γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου*, Lc 22,40). Joan, que omet la pregària, situa el prendiment de Jesús en un «hort» (*κῆπος*, Jn 18,1.26), també a l'altra banda del torrent de Cedró (Jn 18,1).

4.2. *¿A què van anar Jesús i els deixebles a Getsemaní?*

Els quatre evangelis assenyalen l'arribada «a un terreny» (*χωρίον*, Mc 14,32; Mt 26,36), «al lloc» (*τόπος*, Lc 22,40), a «un hort» (*κῆπος*, Jn 18,1.26), dels següents personatges: ells («van arribar», Mc 14,32), Jesús amb ells («arribà amb ells Jesús», Mt 26,36), ell («arribat al lloc», Lc 22,40), (Jesús) i els deixebles («ell i els seus deixebles», Jn 18,1). És aleshores que els sinòptics indiquen la iniciativa de Jesús per pregar: sigui la pregària de Jesús ell sol («mentre jo prego», Mc 14,32; «mentre vaig allà a pregar», Mt 26,36), sigui la invitació als deixebles per pregar («els digué: "Pregueu"», Lc 22,40). Joan omet tot aquest relat de la pregària abans del prendiment.

Aquesta iniciativa de Jesús per posar-se en pregària és senyal, en el mateix relat, que l'anada a aquell terreny no tenia com a finalitat única, si més no per als deixebles, el fet de dedicar un temps a la pregària. Lluc indica que van anar «com de costum» (*κατὰ τὸ ἔθος*, Lc 22,39). Joan, tot iniciant el relat del prendiment, fa la següent indicació sobre aquest lloc: «Judes, el qui el traïa, coneixia també aquell indret, perquè Jesús s'hi havia reunit sovint amb els seus deixebles (*πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*)» (Jn 18,2).

Aquest costum de Jesús amb els deixebles es troba testimoniats també en dos altres passatges: a) «Jesús se n'anà a la muntanya de les Oliveres; però de bon matí es va presentar de nou al temple» (Jn 8,2); b) «De dia, ensenyava en el temple, però després sortia per passar la nit (*ὑπλίζετο*) a la muntanya anomenada de les Oliveres» (Lc 21,37). Uns testimonis semblants són els que parlen de les vegades que Jesús sortia de Jerusalem per pernoctar a la població propera de Betània: a) «I, havent entrat a Jerosòlima i al temple, havent

41. El Còdex de Beza utilitza la transcripció *Γησαμανί*.

42. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías*, I, 204.

donat una mirada tot al voltant, com que ja era una hora tardana (ὥρας ἤδη οὐσης τῆς ὥρας), va sortir cap a Betània amb els dotze deixebles» (Mc 11,11); b) «I, deixant-los, sortí de la ciutat, cap a Betània, i allà hi pernoctà (ἡλίσθη ἐκεῖ)» (Mt 21,17). I també els qui no indiquen el lloc de pernoctació: «I, quan es va fer fosc (ὅτε ὥς ἐγένετο), sortí de la ciutat. I, tot passant al matí, van veure que la figuera s'havia assecat de soca-rel» (Mc 11,19-20). Cal pensar, doncs, que Jesús i els seus deixebles, després de sopar a Jerusalem, van sortir cap a Getsemaní per a passar-hi la nit. Va ser allí on Jesús va pregar intensament.⁴³

4.3. *Contingut de la pregària*

El relat marcà està estructurat utilitzant el número tres: Jesús crida tres deixebles perquè l'acompanyin en la pregària; per tres vegades s'allunya a pregar; i, en tornar, troba adormits els seus deixebles. Evidentment, aquests són elements propis de la narració i no s'ha de pretendre trobar-hi detalls històrics: el relat vol indicar la intensitat de la pregària de Jesús i, al mateix temps, la debilitat dels deixebles, que el deixen sol en aquests moments.

Aquests elements narratius són, al meu parer, fruit de la segona redacció. El relat de la primera redacció era molt més breu, però amb els elements fonamentals de pregària per part de Jesús i de manca de fortalesa, per part dels deixebles. El contingut de la pregària estava ja expressat de la següent manera en la primera redacció: «I pregava que, si era possible, s'allunyés d'ell l'hora aquella. I deia: “*Abba*, Pare, tot t'és possible; aparta de mi aquesta copa. Però no el que jo vull, sinó el que tu vols”» (Mc 14,35b-36). Tres són els elements fonamentals d'aquesta pregària: a) La invocació «Pare»; b) El desig de Jesús que s'allunyi d'ell aquella hora/ aquella copa; c) El desig prioritari de Jesús que es realitzi el que el Pare vol.

La pregària dirigida al Pare és una característica de la pregària de Jesús segons els evangelis. Tant en les pregàries que Jesús realitza (Mt 11,25-26; 26,39.42; Mc 14,36; Lc 10,21; 11,2; 22,42; 23,34.46; Jn 11,4; 12,27-28; 17,1.5.21.24.25) com en la pregària que Jesús ensenya als seus deixebles (Mt 6,9; Lc 11,2). Però en aquesta pregària de Getsemaní cal destacar el doble vocatiu: «*Abba*, Pare», en hebreu/aramèu i grec. Es tracta, sens dubte, d'una expressió doble que denota un costum litúrgic, com testimonia sant Pau (Ga 4,6; Rm 8,15). La utilització primera de la invocació en hebreu, en una

43. La pregària de Jesús a la nit es troba testimoniada en Lluç: «S'esdevingué, per aquells dies que sortí ell a la muntanya i es posà a pregar; i es va passar tota la nit en la pregària» (Lc 6,12).

pregària en llengua grega, és un clar indicatiu que aquesta forma de dirigir-se a Déu ha estat transmesa a partir de les primeres comunitats judeocreients i, per tant, té totes les possibilitats de tractar-se d'un record de la forma característica de pregar de Jesús mateix.

La continuació de la pregària és, en la narració marcana: «Tot t'és possible, aparta de mi aquesta copa» (Mt 14,36b). No tan sols demana Jesús que el Pare aparti d'ell aquesta copa, sinó que reforça la petició en indicar que per al Pare tot és possible i, per tant, li és possible també apartar d'ell aquesta copa. ¿A què es refereix concretament aquí l'expressió «aquesta copa»? Jesús sap que els grans sacerdots volen agafar-lo (Mc 12,12). El lector sap —i hi ha indicis per a pensar que també Jesús— que els grans sacerdots estan buscant la manera d'apoderar-se d'ell i matar-lo, amb antelació de la Pasqua. Fins i tot és probable que la condemna contra Jesús per part del Sanedrí s'hagués ja emès i fet pública. La «copa», per tant, es refereix a aquest conjunt que suposa la detenció, el sofriment i la mort, com a rebuig frontal de la seva predicació de la Bona Notícia de la proximitat del Regne de Déu i de la seva crida a la conversió per a creure en aquesta Bona Notícia (Mc 1,14). Jesús demana que no hagi de contemplar el rebuig que les autoritats oficials del poble d'Israel i previsiblement les autoritats locals de l'Imperi romà estan a punt de realitzar de la manifestació de l'amor de Déu, en el seu anunci i en la seva persona.⁴⁴

Contemplada així «aquesta copa» com el fruit del rebuig de la Bona Notícia anunciada, apareix la força de la contraposició amb la primera frase: «tot t'és possible». Encara que és cert que Déu és Omnipotent i que «per a Déu no hi ha res impossible» (Gn 18,14; Jr 32,17.27; Za 8,6; Jb 42,2; Lc 1,37; cf. Mt 19,26), Déu respecta sempre la llibertat de l'home. D'aquesta manera, en la plenitud dels temps, l'omnipotència de Déu es manifesta com a feblesa, amor que és donació gratuïta i respecte ple de la llibertat de l'home.⁴⁵ Amor i res-

44. En la redacció mateana hi ha expressió d'aquest dolor de Jesús, en la seva estada a Jerusalem, amb aquesta lamentació: «Jerusalem, Jerusalem, que mates els profetes i apedregues els qui et són enviats! Quantes vegades he volgut aplegar els teus fills com una lloca aplega els seus pollets sota les ales, però no ho heu volgut!» (Mt 23,37; cf. també Lc 13,34). Cf. també la «gran tristesa i dolor constant als fons del cor» de Pau pels «meus germans, la gent del meu llinatge» (Rm 9,2-3).

45. Comenten MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, III, 537: «La escena de Getsemaní efectúa un cambio inesperado y prácticamente increíble en la idea de Dios, concebido en todas las tradiciones religiosas como infinito e irresistible poder. La muerte de Jesús va a revelar “la debilidad” de Dios. De hecho, su amor al hombre está a merced de la libertad humana, aunque ésta, imperfecta y débil como es, pueda usarse para el mal. Ante el rechazo, Dios no puede actuar imponiendo a los hombres su voluntad, pues no tiene más poder que el del amor. Acepta su descrédito ante la historia, el escepticismo o el desprecio de los que ejercen o estiman el dominio sobre los hombres. Ahora, ante el rechazo de Jesús por parte de Israel,

pecte que porten al que Pau anomenarà «doctrina de la creu» (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ, 1Co 1,18), el Messies crucificat, «que és un escàndol per als jueus i, per al grecs, un absurd» (1Co 1,18.23). Però «allò que sembla feble en l'obra de Déu és més fort que no pas els homes» (1Co 1,25).

Aquesta teologia tan profunda serà simplificada per Mateu, en la seva redacció, que modifica de la forma següent la pregària: «Pare meu, si aquesta copa no pot passar lluny sense que jo la begui, que es faci la teva voluntat» (Mt 26,42). Aquest enunciat expressa clarament l'acceptació de la voluntat del Pare, però deixa de banda la contraposició amb la voluntat de Jesús i amb el poder omnipotent del Pare. L'enunciat llucà de la pregària ho redueix tot a la voluntat del Pare, sense acabar d'explicitar una voluntat prèvia de Jesús: «Pare, no la meva voluntat, sinó que es faci la teva; si vols, aparta, de mi aquesta copa» (Lc 22,42).⁴⁶ L'Evangeli de Joan, que no té pròpiament aquest relat de la pregària, ho deixa tot en un simple interrogant: «Què he de dir? Pare, salva'm d'aquesta hora? Però jo he vingut per arribar en aquesta hora! Pare, glorifica el teu nom» (Jn 12,27b-28a).

La tercera part de la pregària, en el relat de Marc, expressa clarament l'adhesió de Jesús a la voluntat del Pare: «Però que no es faci el que jo vull, sinó el que tu vols» (Mc 14,36b). Hi ha en tota la tradició evangèlica unanimitat en la indicació que la voluntat de Jesús era sempre fer la voluntat del Pare. A l'Evangeli segons Joan, Jesús diu als seus deixebles en el relat de la samaritana: «El meu aliment és fer la voluntat del qui m'ha enviat i dur a terme la seva obra» (Jn 4,34); i en el capítol cinquè: «no busco de fer la meva pròpia voluntat, sinó la voluntat del qui m'ha enviat» (Jn 5,30); i en el capítol sisè: «no he baixat del cel per fer la meva voluntat, sinó la voluntat del qui m'ha enviat» (Jn 6,38).

4.4. *Nous accents teològics*

El text de la primera redacció del relat de la pregària de Jesús a Getsemaní estava centrat en l'actitud bàsica de Jesús de pregar amb una acceptació plena de la voluntat del Pare, malgrat la proximitat de l'hora i d'haver de beure

Dios queda impotente (12,6-8); sin embargo, en la línea del amor, su plan es el único posible. Su amor, convencido del valor del ser humano, lo lleva a una actitud de infinita paciencia».

46. La tradició alexandrina té les dues frases en ordre invers, més a prop dels altres sinòptics: «Pare, si vols, aparta de mi aquesta copa; ara bé, que no es faci la meva voluntat, sinó la teva».

«aquella copa» del rebuig radical de l'anunci de la Bona Notícia per part de les autoritats oficials del poble d'Israel. Aquesta presentació de base es manté en la segona redacció i en les altres redaccions sinòptiques, fins i tot en l'evocació d'aquest episodi que realitza l'Evangeli segons Joan.

La segona redacció marcana introdueix, però, un nou accent teològic en posar l'accent en la gran angoixa d'aquest moment. La segona redacció converteix la pregària de Jesús en una pregària triple i la fa precedir de la crida de tres deixebles, Pere, Jaume i Joan, perquè estiguin amb ell (Mc 14,33a). Aleshores, la redacció anota: «i començà a torbar-se i a flaquejar» (καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀκηδεμονεῖν)⁴⁷ i posa en boca de Jesús aquesta confidència: «La meua ànima està molt trista fins a mort» (περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου). La frase combina el Salm 42(41),6.12; 43(42),5: «Per què estàs molt trista, ànima (meua)?» (ἵνα τί περίλυπος εἶ ψυχὴ), amb l'exclamació del profeta Jonàs: «Estic tan entristit fins a mort» (σφόδρα λελύπημαι ἐγὼ ἕως θανάτου, Jon 4,9). L'expressió ἕως θανάτου no indica ni una temporalitat («fins que mori»), ni una finalitat («fins a desitjar la mort»), sinó el grau de tristesa («de mort»)⁴⁸ o, el que és el mateix, una conseqüència («que em porta a la mort»)⁴⁹. Aquesta intensitat de la tristesa, acompanyada del torbar-se i el flaquejar serveix per a ressaltar la dimensió sofrent de Jesús. La segona redacció introdueix un paral·lelisme entre aquest relat de Getsemaní i el relat de la Transfiguració, que és també de la seva mà. Es pot dir que «aquesta és la seva Transfiguració invertida. En el Tabor (9,2-9) Déu li havia mostrat la seva glòria pasqual. En Getsemaní li revela la seva angoixa i petitesa».⁵⁰

El relat mateuà recull fonamentalment el text marcà, encara que modifica l'expressió «començà a torbar-se i a flaquejar» per «començà a entristir-se i a angoixar-se» (ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Mt 26,37). El relat joànnic, en canvi, omet el relat de la pregària —en fa, però, referència a Jn 12,27-33— i presenta el prendiment de Jesús en un to que subratlla la dimensió divina de Jesús: «Jesús, que sabia tot el que li havia de passar, surt fora i els diu: “Qui busqueu?” Li respongueren: “Jesús Natzarè”. Els diu: “Jo sóc”. També hi havia amb ells Judes, el qui el traïa. Aleshores, quan Jesús els digué: “Jo sóc”, se n'anaren enrere i caigueren per terra. Aleshores, de nou els pregun-

47. La llició ἀκηδεμονεῖν del Còdex de Beza, corregida ja per la primera mà per ἀδημονεῖν, presenta un verb no documentat en cap altre escrit. Podria ser un terme que evocàss el *daimon* de l'accídia.

48. J. MATEOS – J. RIUS-CAMPS, *Nou Testament*, Madrid: Cristiandad 1979, fan la següent traducció dinàmica: «moro de tristesa».

49. Cf. BROWN, *La muerte del Mesías*, I, 210-212.

50. X. PICAZA, *Comentario al Evangelio de Marcos*, Terrassa: Clie 2013, 661.

tà dient: “Qui busqueu?” Ells, de nou, digueren: “Jesús Natzarè”. Jesús els respongué: “Ja us he dit que jo sóc. Però si em busqueu a mi, deixeu que aquests se’n vagin”. Perquè s’acomplís la paraula que havia dit: “Dels qui m’has donat, no n’he perdut ni un de sol”» (Jn 18,4-9). Si en el relat marcà hi havia una pregària que es repetia tres vegades, aquí en aquest relat es repeteix narrativament tres vegades la resposta de Jesús: «Jo sóc» (ἐγώ εἰμι). D’aquesta manera, en aquest moment de feblesa, resplendeix la realitat divina de Jesús.

El relat llucà deixa de banda aquests aspectes de feblesa: dirigeix a tots els deixebles la invitació a pregar perquè no entrin (ells) en temptació, les pregàries queden reduïdes a una i, a més a més, Jesús és confortat per un àngel. En invitar tots els deixebles a pregar, deixa de banda el paral·lelisme de la segona redacció marcana amb el relat de la Transfiguració, de tal manera que ja no manté l’accent en la manifestació de la glòria i la manifestació de la feblesa. Hi ha en aquest relat llucà de la pregària una dimensió martirial: Jesús entra en la lluita i invita els seus deixebles a no entrar en temptació. Lluc introdueix, aleshores, un detall singular: «Llavors se li va aparèixer un àngel del cel que el confortava. En entrar en combat (ἐν ἀγωνίᾳ), pregava més intensament, i la seva suor es tornà com gotes de sang que baixaven fins a la terra» (Lc 22,43-44). La figura de l’àngel —el seu paral·lel és Jn 12,9— expressa el suport de Déu (cf. Ac 6,15), mentre la suor que cau sobre la terra evoca la figura d’Adam: «Et guanyaràs el pa amb la suor del teu front fins que tornis a la terra d’on vas ser tret.» (Gn 3,19). Jesús, el fill de Déu, és el nou Adam.

Aquests vv. 43-44 de Lluc, per la seva singularitat, han tingut una transmissió textual molt discutida. Es troben en el Còdex Sinaític i en el Còdex de Beza, però són omesos en el Papir 75, en el Còdex Vaticà i en la segona mà del Còdex Sinaític.⁵¹

51. Sobre la presència o omisió d’aquests versets, J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, Madrid: Cristiandad 2005, vol. IV, 398-400, considera que el tema és difícil i complicat, i que no es pot mantenir una postura apodíctica, però finalment opta per ometre’ls. F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, Salamanca: Sígueme, 2010, vol. IV, 342-344 (= *L’Évangile selon saint Luc*, Ginebra: Labor et Fides 2007-2009), considera que Lluc els ha rebut de material propi i els va mantenir. BROWN, *La muerte del Mesías*, I, 238-244, els considera obra de Lluc. Considero que s’han de mantenir com a originals, perquè es tracta d’una imatge típica de l’estil llucà: 1) reelaboració de l’angoixa de Jesús en Mc 14,33-34; 2) imatge visible i palpable; 3) referida a un àngel; 4) imatge plena de misericòrdia. Aquí la *lectio brevior* s’ha convertit en la *lectio faciliior*.

5. EL PRENDIMENT DE JESÚS

5.1. *Lloc del prendiment*

El relat marcà situa el prendiment en el mateix lloc de la pregària, és a dir, al terreny de Getsemaní (Mc 14,32), a la Muntanya de les Oliveres (Mc 14,26). És la mateixa localització que fa el relat mateà (Mt 26,30.36). El relat llucà indica que és a la Muntanya de les Oliveres (Lc 22,39b), «al lloc» (Lc 22,40), indicació que s'ha d'interpretar a partir de l'expressió «segons el costum» (Lc 22,39a), és a dir, al lloc on acostumava a retirar-se. El relat joànnic indica d'una altra forma la mateixa geografia: «a l'altra banda del Cedró, on hi havia un jardí (κῆπος)» (Jn 18,1).

No hi ha indicis per a dubtar de la historicitat d'aquestes indicacions. El nom hebreu Getsemaní, sense cap simbologia especial, s'ha de considerar històric.

5.2. *La presència de Judes*

El relat marcà indica que va ser al terreny de Getsemaní —on es trobava Jesús i els seus deixebles— on van anar aquells que anaven a prendre'l. Anaren al lloc on Jesús acostumava a retirar-se de nit. Això tan sols podia ésser possible si algú dels seus indicava el lloc on es trobava.⁵²

El relat marcà i tota la tradició evangèlica coincideix en atribuir a un del grup dels Dotze, Judes, la delació del lloc, fins i tot acompanyant els qui l'havien d'agafar (Mc 14,43; Mt 26,47; Lc 22,47; Jn 18,2-3). El relat joànnic explica allò que en els altres relats es troba implícit: «Judes, el qui el traïa, coneixia també aquell lloc (τὸν τόπον), perquè Jesús s'hi havia reunit (συνήχθη) moltes vegades amb els seus deixebles» (Jn 18,2).

La iniciativa de portar Jesús a la mort, així com la iniciativa directa de la seva detenció parteix dels grans sacerdots. La funció de lliurament de Jesús es va reduir, segurament, a la delació del lloc on es trobava.⁵³

52. La tradició alexandrina havia indicat que es tractava d'una acció «amb astúcia (ἐν δόλῳ)» (Mc 14,1).

53. S. Légasse considera que «si bien no hay que excluir a Judas de la operación, su parte en ella debía ser subalterna y momentánea» (*El proceso de Jesús*, I, 42). B. D. EHRMAN, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Barcelona: Paidós 2001, 268 (= *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Nova York: Oxford University Press 1999), considera que possiblement el que Judes va delatar van ser les pretensions messiàniques de Jesús, que tan sols coneixia el petit grup de

5.3. *Els acompanyants*

Judes arribà a Getsemaní «i amb ell una multitud gran (ὄχλος πολὺς), de part (παρά) dels grans sacerdots i amb l'assentiment (ἀπό) dels escribes i dels notables, amb espases i garrots» (Mc 14,43). El relat mateix no menciona els escribes (Mt 26,47). El relat llucà, a l'inci, es limita a indicar: «Heus aquí que una multitud i l'anomenat Judes, un dels Dotze, arribava davant d'ells» (Lc 22,47); omet delicadament la referència a les armes que portaven i a aquells que els havien enviat. Però més endavant, quan Jesús els interpel·la, diu que es tracta dels «grans sacerdots, oficials del poble (στρατηγούς τοῦ λαοῦ)⁵⁴ i notables» (Lc 22,52). Els oficials o caps de la guàrdia eren els encarregats de mantenir l'ordre dins i fora del temple. Estaven sota l'autoritat de l'oficial o cap de la guàrdia del temple (ὁ στρατηγός τοῦ ἱεροῦ, cf. Ac 5,4[tan sols en TA].24.26; *Bell.* 6,294), que era el càrrec de més gran responsabilitat després del gran sacerdot.⁵⁵ La presència dels oficials del temple al costat dels grans sacerdots és ben comprensible en el moment d'una detenció.

El relat joànnic fa una descripció més extensa: «Judes, doncs, prenent la cohort (τὴν σπεῖραν) i alguns guàrdies (ὑπηρέτας) procedents (ἐκ) dels grans sacerdots i procedents (ἐκ) dels fariseus, arriba allà amb llanternes i torxes, i armes» (Jn 18,3). Els qui van a detenir Jesús són, en aquest relat, la cohort de soldats romans i alguns guàrdies. Amb el terme «guàrdies» el text es refereix a la policia del temple de Jerusalem, que estava sota l'autoritat dels grans sacerdots. La referència a la cohort romana és, sens dubte, una forma joànnica d'universalitzar el relat, és a dir, una forma d'indicar que es tracta de soldats romans (σπεῖρα) i guàrdies jueus (ὑπηρέται).⁵⁶ Un detall semblant farà en la

deixebles íntims, ja que les acusacions que es fan a Jesús no hi figuren entre els ensenyaments públics. Però aquestes acusacions es presenten fonamentalment en el judici davant del gran sacerdot, que és una construcció de la segona redacció.

54. El text alexandrí parla dels «oficials del temple» (στρατηγούς τοῦ ἱεροῦ).

55. Tenia com a missió supervisar els ritus que es realitzaven, així com els sacerdots que oficiaven; detentava la suprema autoritat oficial. Era elegit entre els membres de les grans famílies sacerdotals i, en les cerimònies solemnes, estava a la dreta del gran sacerdot per vetllar per la correcta realització de la litúrgia. La seva importància era tan gran que el Talmud de Palestina afirma, de forma exagerada: «Ningú es nomenat gran sacerdot si abans no ha estat oficial del temple» (j. Yoma III 8,41a 5). Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, Madrid: Cristiandad 1985, 368-370 (= *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edimburg: T & T. Clark 1979); J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid: Cristiandad 1977, 180-183 (= *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht ³1969).

56. D'un altre parer és R. AGUIRRE, «Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús», *Estudios de Deusto* 30 (1982) 269: «Incluso la autoridad romana participó

descripció del títol de la creu, quan indiqui que el seu text estava escrit en «hebreu, grec i llatí» (Jn 19,20). Per una altra banda, una cohort sencera suposava pròpiament entre sis-cents i un miler de soldats; aquí Joan pensa segurament tan sols en el destacament de soldats que hi havia al pretori, a Jerusalem, en les festes de Pasqua.⁵⁷

Les dades del relat marcà explicitades en els altres relats —excepte la referència als soldats romans— s’han de considerar històriques: un grup de guàrdies jueus, enviats pels grans sacerdots, amb el consentiment de la resta del Sanedrí, amb torxes i làmpades —ja que era de nit—, i armats amb espases i garrots.

5.4. La contrasenya

El relat marcà indica que Judes havia donat una contrasenya als qui l’acompanyen: «El qui l’entregava havia donat un senyal (σημείον),⁵⁸ dient: “El qui besaré (φιλήσω), aquest és: deteniu-lo i conduïu-lo ben custodiat”. I, avançant-se, li diu: “Rabi!” I el besà efusivament (κατεφίλησεν)” (Mc 14,44-45). Hi ha en

ya, junto con la judía, en la misma detención de Jesús. El dato de Juan (18,3.12) es claro y merece confianza histórica porque contradice la tendencia de su evangelio que es la de culpabilizar a los judíos y disculpar a los romanos». Del mateix parer J. ARIAS, *Jesús, ese gran desconocido*, Madrid: Maeva 2002, 110-111: «Parece extraño que el evangelista Juan, que es quien manifiesta en su narración sentimientos más antijudíos y que escribió conociendo ya los otros evangelios, se haya podido inventar, corrigiéndolos, que lo detuvieron soldados romanos. Lo más probable es que Jesús fuera detenido por soldados romanos tras una denuncia de los guardias del Templo que mandaron conducir a Jesús ante el Sanedrín, ya que la acusación que le hacían era la de arremeter contra la sacralidad del Templo de Jerusalén, es decir, una cuestión religiosa y no política».

57. Escriu LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 38: «Que esta tropa de seiscientos hombres haya participado en el arresto de Jesús es algo que resulta inverosímil, no en razón del número manifiestamente excesivo para la circunstancia (después de todo, es posible que Juan no pensara más que en un destacamento de la cohorte), sino porque se opone a la seguida de los acontecimientos. En efecto, resulta difícil de creer que unos soldados romanos, bajo la autoridad presente de su jefe, conduzca a Jesús a casa del sumo sacerdote, que es lo que, según el testimonio unánime de los evangelios, tuvo lugar». Les tropes romanes a Jerusalem en les festes de Pasqua eren molt nombroses; escriu Flavi Josep sobre el governador Cumanus (anys 48-52): «En apropar-se l’anomenada festa de Pasqua, en la qual és costum menjar pans àzims, i en concórrer grans multituds procedents d’arreu, Cumanus, per por que amb aquest motiu es produís alguna novetat (νέωτερόν), manà que un regiment (τάξις) dels seus soldats prenguéss les armes i muntés guàrdia en els pòrtics del temple, amb la missió de reprimir qualsevol possible novetat (νέωτερισμόν) que sorgís. Aquestes precaucions també les havien preses en les festes els procuradors de Judea anteriors a ell» (*Ant.* 20,106-107).

58. La tradició alexandrina té la lliçó: «contrasenya» (σύσσημον).

aquest detall, com a rerefons, el bes d'Isaac al seu fill Jacob, pensant-se que era Esaú: «I Isaac, el seu pare, li digué: “Acosta't i besa'm (φιλήσόν με), fill”. I, havent-se acostat, el besà (ἐφίλησεν αὐτόν)» (Gn 27,26-27). Es tracta en tots dos casos d'un bes en el qual no hi ha correspondència entre l'acte extern i l'acte intern. De totes maneres la diferència es gran: el bes d'Isaac és font de benedicció; el bes de Judes, realització de la traïció. Aquest detall simbòlic, que serveix per subratllar la baixesa de l'acte d'aquest membre dels Dotze, té una força gràfica que fa pensar en un detall merament narratiu.

El relat marcà i el relat mateà són en aquests versets, equivalents (Mt 26,47-50). El relat llucà, en canvi, deixa de banda el tema del «senyal» donat per Judes i fa que sigui el mateix Jesús el qui subratlli la contraposició entre l'acte d'amor i respecte que suposa un bes i la realitat hipòcrita de qui està traïnt el seu Mestre: «I s'acostà a Jesús per besar-lo (φιλήσαι αὐτόν). Jesús li digué: “Judes, ¿amb un bes traeixes el Fill de l'home?”» (Lc 22,47-48).

En el relat joànnic, la contraposició ètica entre la figura de Jesús i la figura de Judes queda transformada en una contraposició teològica entre Jesús i aquells que el volen detenir. D'aquesta manera, aquest encontre entre tots dos es converteix en una teofania, mitjançant la pregunta de Jesús: «A qui busqueu?», la resposta dels qui el busquen: «A Jesús el Natzarè» i la declaració de Jesús: «Jo sóc» (Jn 18,4-5). Per tres vegades ressona en el relat l'afirmació «Jo sóc» (ἐγώ εἰμι, Jn 18,5.6.8), acompanyada de la reacció: «se n'anaren enrere i caigueren per terra» (Jn 18,6).

5.5. *La intervenció violenta d'un individu*

En els quatre evangelis hi ha, en aquest relat, la indicació d'una resistència violenta per part d'un individu: «cert» (τις, Mc 14,47);⁵⁹ «un dels qui anaven amb Jesús» (εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ, Mt 26,51);⁶⁰ «un d'ells» (εἷς τις ἐξ αὐτῶν) després de l'anotació de l'evangelista: «veient els qui eren al seu voltant (οἱ περὶ αὐτόν) el que estava a punt de passar, digueren: “Senyor, ¿ataquem amb l'espasa?”» (Lc 22,49-50); «Simó Pere» (Jn 18,10).

Alguns comentaristes han vist en aquestes diferències una evolució en el temps. El text més antic, el relat marcà, indicaria «cert» o «un dels presents»,

59. Hi ha una gran diversitat textual: τις; D; εἷς; Sin A M; εἷς τις; B C H K N U W Γ Δ Θ Π Ψ f¹ f¹³.

60. La tradició alexandrina té la lliçó: «un dels qui anaven amb ell».

sense indicar si es tracta, com es pot suposar,⁶¹ d'un deixeble de Jesús.⁶² El text mateà hauria explicitat: «un dels qui anaven amb Jesús». El text joànnic hauria revelat el nom d'aquest individu: «Simó Pere». El text llucà hauria ampliat la dimensió de violència, si més no en forma interrogativa, a tots els qui estaven amb ell: «Senyor, ¿ataquem amb l'espasa?» És atractiu pensar que en el text més antic calia mantenir en l'anonimat el qui havia realitzat un acte violent, mentre en el text joànnic, molt posterior, hauria pogut revelar el seu nom, sense cap compromís davant de les autoritats.⁶³

De totes maneres, a aquesta interpretació cal posar dos interrogants. D'una banda, en el relat marcà, tal com ha assenyalat Rius-Camps, aquests versets són de segona redacció i, per tant, significa que el relat més antic no els contenia. D'altra banda, resulta sospitós aquest creixement progressiu de la referència a la violència en els deixebles.⁶⁴ Em pregunto si no hi ha un reflex de les controvèrsies dins de les comunitat cristianes primitives sobre l'opció per la lluita violenta, no ja en el moment del prendiment de Jesús,⁶⁵ sinó en

61. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, 31, defensa que aquest individu anònim és un membre dels qui han vingut a detenir Jesús: «El autor de este desgraciado incidente no puede ser más que uno de los hombres de la tropa venidos a arrestar a Jesús, con exclusión de sus discípulos». L'argument que l'expressió «un dels qui eren presents» en Marc no designa un deixeble, no té consistència. Légasse es deixa portar per una divisió excessivament rígida del relat, com si hi hagués una distribució dels versets per subjectes: Judes (vv. 43b-45), la tropa (vv. 46-47), Jesús (vv. 48-49) i els deixebles (vv. 50-52). Pesch també considera que es tracta d'un dels qui vénen a detenir Jesús, que en la confusió posa mà a l'espasa i que, per error, dona un cop al servent del gran sacerdot (*Il vangelo di Marco*, II, 590). Brown considera que no es tracta d'un membre del grup que anaven a detenir-lo ni dels deixebles, sinó del grup d'espectadors: «La inferencia más razonable del texto marciano es que el agresor pertenecía al tercer grupo» (*La muerte del Mesías*, II, 340).

62. Lagrange considera que l'expressió εἷς τις evoca un nom que no es vol desvelar: «On dirait que celui qui raconte le fait laisse entendre qu'il connaît cette personne» (*Évangile selon saint Marc*, París: Gabalda 1911, 369). A. Puig considera que es tracta d'un dels deixebles, que «s'aprofita de la foscor i de la confusió per a atacar, sense ser vist (pel darrere?)», el criat del gran sacerdot, probablement el cap d'aquella milícia. En qualsevol cas, es tracta d'una acció sense conseqüències, ja que la detenció de Jesús i la fugida dels deixebles són, tots dos, fets consumats» (*Jesús*, 543).

63. M. HENGEL, *Jésus et la violence révolutionnaire*, París: Du Cerf 1973 (ed. cast.: *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca: Sígueme 1973).

64. Per a Brown hi ha vàlides raons per dubtar que la identificació joànnica de l'agressor com Simó Pere correspongui a la veritat històrica (*La muerte del Mesías*, II, 341).

65. La reconstrucció que fa J. Montserrat Torrents parla de gent fanatitzada que es va congrega en la muntanya de les Oliveres per procedir a l'assalt de Jerusalem, però no el grup de Jesús i onze deixebles, sinó una quantitat d'alguns centenars d'homes i no pas en la proximitat de la Pasqua, ni de nit; els detinguts no haurien estat tan sols Jesús, sinó també alguns altres: «La estrategia del golpe de mano de la partida de Jesús era la usual; concentración en el monte de los Olivos y asalto al Templo, como simple ocasión de la intervención divina. Los conjurados eran un grup numeroso, ciertamente más de doce. Los romanos los atacaron y los desbara-

les comunitats durant els anys tan convulsos en les proximitats de l'esclat revolucionari l'any 66 i la posterior guerra jueva. És difícil que no hi hagués alguna comunitat o alguns individus, entre els grups judeocreients, que no haguessin estat temptats per la revolta armada.

5.6. *La fugida dels deixebles*

El relat del darrer sopar comença amb la indicació: «va amb els Dotze» (Mc 14,17). Els acompanyants de Jesús, com el mateix Jesús, apareixeran en la resta de l'episodi mitjançant pronominals personals o segons les diverses formes verbals. Així també en el relat següent, sobre la pregària a Getsemaní, que comença amb la indicació: «I arriben...» (Mc 14,32). El relat del prendiment comença amb un genitiu absolut que fa referència a Jesús mitjançant un pronom personal: «I quan encara ell parlava, es presenta Judes Iscariot» (Mc 14,43). En aquest inici, no fa referència directa als deixebles —si no és a través de l'aposició un dels Dotze—, però narrativament es considera que hi són encara presents.

La segona redacció introdueix la referència a l'acció d'un (τις) que talla l'orella del servent del gran sacerdot (Mc 14,47). Aquest afegit redaccional acaba amb la frase: «i abandonant-lo, fugiren tots» (καὶ ἀφέντες αὐτὸν πάντες ἔφυγον, Mc 14,50). Aquesta frase l'he considerada pertanyent a la primera redacció. D'aquesta manera es produeix una contraposició entre la fugida de tots els pertanyents als Dotze i l'acció que s'indica a continuació d'un jove (Mc 14,51). Evidentment no hi ha contradicció entre les dues frases, perquè el «jove» no pertany al grup dels Dotze, del qual n'han fugit tots. La contraposició, però, serveix per a ressaltar la dimensió nova d'aquesta figura.

5.7. *La figura simbòlica del «jove»*

El relat marcà del prendiment acaba amb un parell de versets, en els quals es parla d'un jove (νεανίσκος τις), cobert amb un llençol sobre el cos nu. El text de la tradició alexandrina indica que aquest jove «el seguia» (συνηκολούθει αὐτῷ), però el text del Còdex de Beza posa el complement en acusatiu plural: «els

taron en una acció diurna. Jesús y algunos más fueron capturados, quizá por casualidad» (*Jesús, el galileo armado*, Madrid 2007, 143). Certament, hom es pot preguntar si aquesta reconstrucció té alguna cosa a veure amb els fets que narren els evangelistes.

seguia» (ηκολούθει αὐτοῦς). En el primer cas, es tractaria d'un deixeble que, al contrari que tots aquells que van abandonar Jesús i fugiren, es mantenia en el seu seguiment. En el segon cas, el seguiment del grup que acaba de detenir Jesús ha de tenir un altre sentit, ja que no es pot parlar pròpiament d'un seguiment.

Sobre la identitat d'aquest jove hi ha dos grans grups d'interpretacions: aquells que fan una lectura historicista del personatge, intentant identificar-lo amb algun deixeble concret de Jesús;⁶⁶ i aquells que veuen en aquest jove una figura simbòlica.

Dins del primer grup d'interpretacions s'ha parlat d'aquells deixebles que estan, d'alguna manera, documentats a Jerusalem: Joan de Zebedeu, identificat com l'altre deixeble que, segons l'Evangeli de Joan anava amb Pere;⁶⁷ Jaume, el parent de Jesús, que després de la mort de Jesús va estar al front de la comunitat de Jerusalem;⁶⁸ un jove desconegut que s'hauria trobat involucrat en els fets més aviat per casualitat —¿com espectador?—, com mostra la descripció de la seva indumentària agafada ràpidament;⁶⁹ Joan Marc, que viuria a la mateixa casa on Jesús havia celebrat el darrer sopar.⁷⁰ Evidentment, totes aquestes interpretacions no són res més que un exemple de la gran capacitat d'imaginació que els exegetes poden arribar a tenir.

Modernament alguns autors han vist en aquesta figura una simbologia, sigui negativa, sigui positiva. Per alguns, seria una anècdota puntual convertida en un símbol negatiu del veritable deixeble, allò que no s'ha de fer: abandonar el mestre i fugir d'ell.⁷¹ Per altres, seria símbol del deixeble que, per la regeneració baptismal, significada en el llençol que el cobreix, vol seguir Jesús.⁷²

66. Per a Légasse, aquesta notícia sobre un jove és «inútil o fins i tot frívola», un incident «una mica grotesc». De totes maneres el considera «un record indubtablement històric» (*El proceso de Jesús*, I, 46).

67. Així Ambròs, *Exp. Ps.* 36,60; Pere Crisòleg, *Serm.* 78.

68. TEOFILACTE, Explicació de Mc 14,50-54.

69. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, 592. Aquest interpretació, segons Teofilacte, es remuntaria a Víctor de Antioquia.

70. Variació de la teoria anterior.

71. Brown indica que la fugida del jove ha de considerar-se paral·lela a la fugida dels deixebles i, per tant, ignominiosa. Es tracta d'una figura en contrast del veritable deixeble: «Este joven lo deja literalmente todo para entregarse a la huida que lo aleja de Jesús» (*La muerte del Mesías*, I, 382). Brown no té en compte el text del Còdex de Beza.

72. L'Evangeli Secret de Marc utilitza aquest verset per parlar d'aquell deixeble que Jesús havia ressuscitat (referència a Llätzer, el germà de Maria): «i ja de nit, el jove va cap a ell, vestida la seva nuesa amb un llençol». Però aquest text el considero una falsificació. cf. C. A. EVANS, *El Jesús deformado. Cómo algunos estudiosos modernos tergiversan los evangelios*, Santander: Sal

Hi ha, però, els qui han establert el gènere literari d'aquests versets i la simbologia del personatge, mitjançant el paral·lelisme amb el «jove» que a l'evangeli marcà apareix vora el sepulcre.⁷³ Escriuen J. Mateos – F. Camacho: «Es tanca el tríptic [14,27-52] amb un breu episodi de sentit teològic. En les prediccions de la mort de Jesús, apareixia sempre l'anunci de la resurrecció (8,31; 9,31; 10,34; cf. 14,27s); també en aquest cas, on el prendiment anuncia la mort, hi afegeix Mc un colofó per indicar figuradament que Jesús la superarà».⁷⁴ Es tracta d'una figura simbòlica que representa Jesús mateix, com ho serà el jove de la vora del sepulcre: «el doble de Jesús mateix».⁷⁵ Jesús serà detingut i mort, però, ressuscitant, s'allunyarà dels qui volien la seva mort: això és el que aquest «jove» anuncia gràficament en aquest episodi.

Els altres evangelistes, aliens a aquesta narrativa simbòlica, van optar per deixar de banda l'episodi. Mateu subratlla la personalitat de Jesús quan posa en la seva boca una afirmació que denota la seva especial penetració: «Torna l'espasa a la beina, que tots els qui empunyen l'espasa, per l'espasa moriran. ¿Et penses que no puc demanar ajut al meu Pare? Ara mateix m'enviaria més de dotze legions d'àngels. Però llavors, com es complirien les Escriptures, segons les quals cal que sigui així?» (Mt 26,52-54). Joan, que ha indicat qui és Jesús amb la resposta: «Jo sóc», dirigida als qui anaven a detenir-lo, indica ara a Pere: «Guarda't l'espasa a la beina; ¿no he de beure la copa que el Pare m'ha donat?» (Jn 18,11). Lluc introdueix un toc miraculós: «Però Jesús, reaccionant, va dir: "Deixeu-los fer!" I, estenent la mà, el tocà i es restablí la seva orella» (Lc 22,51). El detall marcà és, doncs, d'un gran valor teològic i simbòlic, però el contingut de la seva narrativa no es situa dins de la dimensió dels fets històrics. Els detalls aparentment anecdòtics de l'episodi no són indicatiu d'historicitat,⁷⁶ sinó marca de simbolisme teològic.⁷⁷

Terrae 2007 (= *Fabricating Jesus. How Modern Scholars Distort the Gospels*, Downers Grove: Inter Varsity 2006) 94-97, que cita especialment S. C. CARLSON, *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Waco: Baylor University Press 2005.

73. Cf. A. VANHOYE, «La fuite du jeune homme nu (Mc 14,51-52)», *Bib* 52 (1971) 401-406; MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, III, 563-568.

74. *Ibid.*, 563-564.

75. *Ibid.*, 568.

76. Per a Taylor l'únic motiu seriós que es pot aduir per comprendre la presència d'aquest episodi és que es tracta d'un record autèntic (*Evangelio según san Marcos*, 679).

77. La por davant la interpretació simbòlica l'expressa molt clarament X. Pikaza, malgrat seguir-la: «Tiene el inconveniente de poder conducirnos a un tipo de "gnosticismo", según el cual el verdadero Jesús es el "interior", una figura espiritual, no el hombre concreto que ha sido prendido y ha muerto» (*Comentario al Evangelio de Marcos*, Terrassa: Clie 2013). Però no cal oblidar que s'està parlant d'un simbolisme de Jesús ressuscitat, en paral·lelisme amb el jove de vora el sepulcre.

6. EL JUDICI DAVANT EL GRAN SACERDOT I EL SANEDRÍ

6.1. *¿Dos judicis: davant el gran sacerdot i davant el governador?*

L'Evangeli segons Marc indica que, una vegada detingut Jesús, el portaren on el gran sacerdot i s'hi van reunir tots els grans sacerdots, els ancians i els escribes (Mc 14,53). En el temps de la detenció de Jesús el gran sacerdot era Caifàs, tal com precisa Mateu (Mt 26,57).⁷⁸ La reunió dels grans sacerdots, els ancians i els escribes sembla indicar una reunió del Sanedrí —com s'indica a Mc 14,55 i Mt 27,59—, ja que aquest consell estava format per aquests tres estaments. L'Evangeli segons Joan indica que el portaren primer a Annàs, que era el sogre de Caifàs, el gran sacerdot «d'aquell any» (Jn 18,12). L'Evangeli segons Lluc indica que el portaren a «la casa del gran sacerdot» (Lc 22,54), però no fa cap menció dels altres membres del Sanedrí.

L'Evangeli segons Marc i segons Mateu presenten una descripció de la sessió nocturna del Sanedrí a casa del gran sacerdot, jutjant Jesús, i les negacions de Pere al mateix pati del gran sacerdot (Mc 14,53-72; Mt 26,57-75); seguida de la descripció de la sessió diürna davant del governador Ponç Pilat al pretori, i les burles dels soldats a l'interior del palau (Mc 15,1-20; Mt 27,1-31). Es presenta així un doble judici: davant del gran sacerdot i davant del governador romà.⁷⁹

Aquest paral·lelisme es veu augmentat si es té en compte l'estructura de tots dos textos en el text marçà actual:

<i>Judici davant el gran sacerdot</i>	<i>Judici davant el governador</i>
a) Mc 14,53-59: Arribada davant el gran sacerdot, situació de Pere i acusacions.	a) Mc 15,1-5: Entrega a Pilat i interrogatori.
b) Mc 14,60-65: Interrogatori, condemna a mort i burles.	b) Mc 15,6-15: Condemna a mort.
c) Mc 14,66-72: Negacions de Pere.	c) Mc 15,16-20: Burles dels soldats.

Hi ha una mateixa estructura tripartida, molt clara en el judici davant el governador i una mica més complexa en el judici davant el gran sacerdot. En

78. Cf. R. PUIGDOLLERS, «Els grans sacerdots jueus des de l'època d'Herodes el Gran fins a la guerra jueva», *RCatT* 30/1 (2005) 49-89, especialment 63-64.

79. Cf. una taula dels dobles en el procés contra Jesús davant el Sanedrí i davant el governador, J. MARCUS, *El evangelio según Marcos*, Salamanca: Sígueme 2011, vol. II, 1307, taula 52 (= *Mark*, Londres: Yale University Press 2009).

aquest hi ha el tema de les negacions de Pere en la primera i tercera part de l'estructura; i el tema de l'interrogatori i de les burles, que envolten la condemna a mort, en la segona part.

La teoria de Rius-Camps sobre les diverses redaccions ajuda a entendre la formació d'aquest doble judici. Mentre el judici davant el governador és de la primera redacció marcana —excepte, segons el meu parer, alguns afegits no estructurals de segona redacció—, tot el judici de Jesús davant el gran sacerdot és de primera redacció. Això indica que ha estat la segona redacció la que ha realitzat un duplicat a partir del text del judici davant el governador, de primera redacció.⁸⁰ Ha mantingut fonamentalment la mateixa estructura per redactar el judici davant el gran sacerdot, introduint al mateix temps el tema de les negacions de Pere: aquestes han quedat en la tercera part de l'estructura, situant el que seria el paral·lelisme amb les burles dels soldats en uns escarnis per part d'alguns dels presents i dels homes de la guàrdia, a la part final de la segona part de l'estructura. El tema de les negacions de Pere queda ja introduït en unes anotacions de situació, dins de la primera part de l'estructura.

Aquesta història redaccional avala l'interrogant sobre la historicitat d'aquesta sessió nocturna d'un judici de Jesús davant el gran sacerdot. Al mateix temps ajuda a comprendre l'absència d'aquest judici en l'Evangeli segons Lluc, on el trobem convertit en una trobada a la casa del gran sacerdot (Lc 22,54-65); i l'absència en l'Evangeli segons Joan, on Jesús és portat primer a casa d'Annàs (Jn 18,13-24) i després a casa de Caifàs (Jn 18,24,28), però sense fer menció de la resta dels membres del Sanedrí. Aquest rebuig d'un judici nocturn davant del Sanedrí concorda amb les indicacions del que sabem sobre les característiques de les reunions d'aquest consell. El Sanedrí tenia un lloc determinat de reunió i no sembla que la casa d'Annàs o de Caifàs fos un lloc possible.⁸¹ Els judicis en el cas que acabessin en pena de mort no

80. Una composició secundària del procés davant el Sanedrí basada en el procés davant Pilat va ser defensada ja per E. Wendling (1908) i, més recentment, per G. BRAUMANN, «Markus 15,2-5 und Markus 14,55-64», ZNW 52 (1961) 273-278.

81. «Allí [a Jerusalem] hi havia tres tribunals: un es trobava establert a l'entrada de la muntanya del Temple [a la porta oriental, davant l'atri de les dones], un altre a l'entrada de l'atri [dels israelites] i un altre a la sala de les pedres tallades (*Liskat ha-Gazit*)» (San 11,2). Aquest darrer era el tribunal suprem, el Sanedrí pròpiament dit. Algunes fonts semblen situar-lo en la part nord del temple, Flavi Josep el situa prop del *Xistu* (¿gimnàs?) i, per tant, fora del temple. Segons Brown no es pot saber amb certesa on acostumava a reunir-se el Sanedrí a l'època de la mort de Jesús, però el més versemblant és que es tractés d'un lloc no situat en el temple, sinó adjacent a ell (*La muerte del Mesías*, I, 430-431).

es podien celebrar de nit, ni en vigília de festa.⁸² La blasfèmia pròpiament dita es considerava tan sols quan hi havia hagut pronúncia explícita del Nom sagrat.⁸³ Els judicis en causes de pena de mort havien de començar pels motius d'absolució, no pas pels motius de condemna.⁸⁴ En conseqüència, sembla raonable pensar que no hi va haver, la nit abans del judici davant el governador, un judici per part del Sanedrí.

Això no vol treure, evidentment, la possibilitat de l'existència, respecte al Sanedrí, d'una condemna de Jesús amb força antelació per part d'aquest consell. Cal recordar aquí la indicació d'aquell text rabínic conservat, que parla de la mort de Jesús la vigília de la Pasqua.⁸⁵ Diu que la condemna va ser proclamada repetidament els quaranta dies abans de l'execució. El Sanedrí podria haver emès una condemna a mort, acompanyada d'una ordre de recerca i captura (cf. Jn 11,57), un mes o més abans de la Pasqua. El judici del Sanedrí, pròpiament dit, hauria existit abans de la seva detenció, no pas després. Jesús hauria estat pres per ordre dels grans sacerdots i, al dia següent, portat davant el governador romà.

6.2. *¿Una sessió diürna davant del Sanedrí?*

L'Evangeli segons Marc, a l'inici del capítol 15, amb antelació a la indicació del lliurament de Jesús al governador Ponç Pilat, té un text que fa referència, «en despuntar el dia», als grans sacerdots, als notables i als escribes, és a dir, a tot el Sanedrí. L'acció d'aquests la trobem indicada de tres formes diferents

82. «Els processos de sang se celebren de dia i la decisió ha de ser presa de dia [...] es poden tancar en el mateix dia si la sentència és absolutòria, però cal tancar-los el dia següent si la sentència és condemnatòria. Per això no pot realitzar-se un procés de sang en la vigília de dissabte o d'un dia festiu» (San 4,1).

83. «El blasfem no és culpable mentre no mencioni explícitament el Nom [...]. Una vegada conclòs el judici, no el sentencien a mort utilitzant la circumlocució, sinó que treuen tot el públic fora de la sala del judici i pregunten al testimoni de més dignitat. Li diuen: "Digues, ¿què vas sentir de forma explícita?". Aquell ho diu. Aleshores els jutges es posaven dempeus i esquinçaven els seus vestits que no podien tornar a unir» (San 7,5).

84. «Els processos de sang han de ser decidits per vint-i-tres jutges [...] s'han d'obrir al·legant la innocència de l'acusat i no la seva culpabilitat» (San 4,1). «¿De quina forma s'amonestava severament els testimonis que deposaven en processos de sang? Se'ls introduïa a l'interior d'una habitació i se'ls infonia temor: que no parlessin per simple suposició, d'oïdes, per la deposició d'un altre testimoni, per la declaració d'un home digne de fe que haguessin sentit o que no arribessin a creure que en darrer terme no seria examinada i analitzada la seva deposició» (San 4,5).

85. Cf. TB, San 43a.

segons els còdexs: *a)* συμβούλιον ἐποίησαν (D Θ it Orígenes); *b)* συμβούλιον ποιήσαντες (A B K N W Γ Δ Ψ); i *c)* συμβούλιον ἐτοιμάσαντες (Sin C L). Com el terme συμβούλιον pot significar: «consell» o «reunió», però també el seu resultat, és a dir, «decisió», «acord», els traductors han entès la frase com referida a una nova sessió o bé com la presa de decisió de la sessió anterior. La lliçó més difícil és la del Còdex de Beza, que utilitza el verb en forma personal, mentre les formes participials semblen adquirir aquí un sentit reassumptiu: «havent fet la reunió», «havent pres un acord», «havent preparat l'acord», referint-se a la sessió del Sanedrí de 14,55-65. Brown, en canvi, escriu: «Deliberadament elegeixo per a la meua traducció la lliçó més difícil, ποιήσαντες, per a manifestar el meu rebuig sense pal·liatius d'una segona reunió».⁸⁶

Aquest sentit reassumptiu no és possible en el text del Còdex de Beza. La segona redacció marcana va afegir al text primitiu de Marc el relat del judici davant el gran sacerdot, amb la sentència per part de tots que Jesús mereixia pena de mort (Mc 14,64), i el relat de les negacions de Pere. Ara, en el moment d'indicar que Jesús és lliurat a Pilat, un afegit de segon redacció —segons el meu parer— recalca que és tot el Sanedrí, grans sacerdots, notables i escribes, els qui «van fer consell», «van reunir-se» (συμβούλιον ἐποίησαν) i, «l'entregaren a Pilat» (Mc 15,1b). El llatínisme *consilium facere* indica aquí, al mateix temps, una reunió i una decisió —la finalitat d'una reunió és prendre un acord, i no és possible prendre un acord sense reunir-se—. La condemna a mort havia estat ja indicada a la nit, ara la decisió és la seva conseqüència: l'entrega a Pilat.⁸⁷ No hi ha la intenció de salvar la legal·litat, indicant una nova sessió del Sanedrí, en hores diürnes, sinó, després de la narració de les negacions de Pere, el desig de subratllar la conseqüència de la condemna a mort, que és el lliurament acordat per tot el Sanedrí per posar Jesús en mans de Pilat. Es realitza així l'anunci que havia fet Jesús: «El Fill de l'home va a ser entregat en mans d'un home (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδεται εἰς χεῖρας ἀνθρώπου), i el mataran; però, al cap de tres dies, ressuscitarà» (Mc 9,31).

L'Evangeli segons Mateu, segons el text del Còdex de Beza, va mantenir la mateixa expressió que Marc: «van fer consell (συμβούλιον ἐποίησαν) tots els grans sacerdots i els ancians del poble contra Jesús per matar-lo» (Mt 27,2). En canvi la tradició alexandrina utilitza l'expressió: «van prendre un acord»

86. *La muerte del Mesías*, I, 754.

87. La lliçó συμβούλιον ἐτοιμάσαντες («portant a terme la decisió»), present en alguns còdexs (Sin C L), deixa de banda la realització d'una nova sessió i es limita a indicar la realització de l'acord aconseguit a la sessió nocturna.

(συμβούλιον ἔλαβον), expressió que explicita el resultat de la reunió, seguint el llatinisme *consilium capere*.

De totes maneres, en el text marcà, aquestes indicacions d'una segona sessió per a portar a terme la decisió de condemna a mort, lliurant Jesús al governador romà, són afegits també de la segona redacció.

7. EL JUDICI DAVANT EL GOVERNADOR

7.1. Jesús entregat a Pilat per les autoritats jueves

La primera redacció marcana indicava allò que les autoritats jueves van fer amb Jesús: «l'entregaren a Pilat». Hi ha aquí una afirmació històrica que es troba present en els quatre evangelis, en l'Evangeli de Pere, en altres textos del Nou Testament⁸⁸ i també en l'historiador romà Tàcit⁸⁹ i en el *testimonium flavianum* tal com se'n ha conservat.⁹⁰

El judici es va realitzar al palau (αὐλή) del governador, és a dir, al lloc on residia quan era a Jerusalem. Era l'anomenat Pretori (πραιτώριον, Mc 15,16). Es tractava de l'antic palau d'Herodes el Gran, no pas de la Torre Antònia. Era allí on Pilat administrava justícia, el lloc anomenat en arameu *Gàbata* (Γαββαθα, «elevació») i en grec, *Lithòstrotos* (λιθόστρωτος), és a dir, Empedrat (Jn 19, 13).⁹¹

7.2. El rei dels jueus

Pilat li preguntà a Jesús: «Tu ets el rei dels jueus?» (σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3; Jn 18,33). És la pregunta directa i fonamental del governador romà com a jutge. Els elements d'un possible interrogatori els mostra la narració de Flavi Josep sobre Jesús, fill d'Ananies, quan

88. Ac 3,13-14; 4,27; 13,28; 1Tm 6,13. De l'Evangeli de Pere s'ha conservat la part final de la compareixença davant Pilat, però no pas la indicació inicial del seu lliurament.

89. *Ann.* 15,44: «Crist, regnant Tiberi, havia estat condemnat al suplici pel procurador Ponç Pilat» (*Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*).

90. *Ant.* 18,64.

91. Cf. P. BÉNOIT, «Prétoire, Lithostroton et Gabbatha», en *Exégèse et théologie*, París 1961, vol. I, 316-339; LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 98-101. La localització a la Torre Antònia va ser defensada per L. H. VINCENT, «L'Antonia et le Prétoire», *RB* 42 (1933) 83-113; Íd., «Le Lithostrotos évangélique», *RB* 59 (1952) 512-530.

va ser portat davant del governador Albinus; li va preguntar: «qui era, d'on venia i per què (τίς εἶη καὶ πόθεν καὶ διὰ τί) cridava aquelles coses» (*Bell.* 6,305).

L'expressió «rei dels jueus» és utilitzada, als evangelis, per personatges no jueus, com és aquí el cas del governador romà.⁹² En boca dels jueus, l'expressió és: «rei d'Israel» (βασιλεὺς [τοῦ] Ἰσραήλ, Mc 15,32; Mt 27,42; Jn 1,49; 12,13).⁹³ El títol de rei corresponia al títol de Crist [Ungit] (χριστός), equivalent a l'hebreu Messies (Μεσσίας). Així a l'Evangeli segons Joan es llegeix: «Hem trobat el Messies, que significa el Crist» (εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον χριστός, Jn 1,41). I a l'Evangeli segons Lluc: «que ell és l'Ungit, el rei» (ἐαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι, Lc 23,2).⁹⁴

Com escriu J. Gnilkka, «amb aquesta denominació [«el rei dels jueus»], el no jueu expresa l'esperança messiànica jueva amb una fórmula intel·ligible i adequada a ell. En aquesta visió, aquesta espera té principalment caràcter polític».⁹⁵ Com Jesús va ser condemnat pels romans i clavat a la creu, cal considerar que aquesta expressió «rei dels jueus», pròpia dels no jueus, és la que va ser utilitzada en el judici davant del governador romà.

La resposta de Jesús és en el text marcà: σὺ λέγεις, és a dir, «tu (ho) dius». L'expressió es pot entendre com una evasiva: «ets tu qui ho dius»;⁹⁶ o bé, com una afirmació: «tu ho estàs dient». Aquesta segona comprensió sembla la més adequada, encara que no sigui una resposta contundent, sinó corresponent a l'ambivalència del títol. Evidentment, Pilat fa la pregunta en un sentit i Jesús respon en un altre; el sentit de la resposta de Jesús el capta el lector, però Pilat l'entén diversament. Si més no en la narració marcana: «Si és cert que Jesús ha reconegut que és el rei dels jueus, l'actitud de Pilat és tal, a continuació, que es veu bé que considera aquesta resposta com un *sí* sense reserves a la seva pregunta. D'altra manera, no podria sinó concloure la sessió condemnant Jesús com un insurrecte».⁹⁷

92. Cf. Mc 15,2.9.12.18.26; Mt 27,11.29.37; Lc 23,3.37.38; Jn 18,33.39; 19,3.19.21. També es troba en boca dels mags en Mt 2,2.

93. L'Evangeli de Pere indica que Pilat el lliurà «al poble» (τῷ λαῷ, EvPe V,3). En conseqüència, són jueus els qui van aixecar la creu i hi van escriure: «Aquest és el rei d'Israel» (EvPe II,11).

94. Cf. també Mc 15,32: «l'Ungit, el Rei d'Israel» (ὁ χριστός ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ).

95. *El evangelio según san Marcos*, II, 351.

96. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, 457 considera que es tracta d'una resposta interrogativa: «Ho dius tu?» Però, malgrat aquesta interrogació s'apropa a la resposta joànica: «¿De tu mateix, ho dius això?» (ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις, Jn 18,34), no sembla correspondre a l'expressió marcana (cf. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, 79, n. 16).

97. *El proceso de Jesús*, II, 80.

L'Evangeli segons Lluc, en canvi, desenvolupa la pregunta de Pilat i la resposta de Jesús, mitjançant el sistema literari de l'emmarcament: ampliació anterior i posterior. Heus aquí el text:

Van començar a acusar-lo dient: «Aquest l'han trobat que esgarriava la nostra nació (διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν) i s'oposava a pagar tributs al Cèsar dient, a més, que ell és l'Ungit, el rei».

Pilat, aleshores, l'interrogà, dient: «¿Tu ets el rei dels jueus?» Ell li respongué, dient: “Tu ho dius”.

Pilat, però, digué als grans sacerdots i a les multituds: «No trobo cap crim en aquest home». Ells ho refermaven dient: «Incita el poble (ἀνασείει τὸν λαόν) ense-nyant per l'enter país, començant per Galilea, fins aquí» (Lc 23,2-5).

L'acusació dels grans sacerdots és fonamentalment doble: esgarriar la nació jueva i incitar el poble, evidentment, cap a una revolta contra Roma, com correspon al fet d'oposar-se al pagament de tributs al Cèsar i a la consideració d'ell mateix com el rei, en oberta oposició al Cèsar. L'Evangeli segons Joan ho expressa clarament amb el repte dels «jueus» a Pilat: «Si deslliures aquest, no ets amic del Cèsar. Perquè tothom qui es fa rei contradiu al Cèsar (ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι)» (Jn 19,12); i la declaració final dels grans sacerdots: «No tenim cap altre rei fora del Cèsar» (οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα, Jn 19,15).

7.3 ¿Una amnistia pasqual?

En la segona part del judici davant Pilat, el text marcà té la següent anotació: «Per la festa els alliberava un pres, el que li demanessin» (κατὰ δὲ τὴν ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν ἂν ᾗτοῦντο, Mc 15,6). Pel context, la festa és aquí la festa de Pasqua. Però no hi ha cap testimoni romà d'un costum de realitzar una amnistia en la festa de Pasqua —o en qualsevol altra festa, jueva o romana— i menys del pres que la multitud demanés (*privilegium paschale*). El mateix s'ha de dir de testimonis jueus. Té tota la raó Brown, quan escriu: «La conclusió després d'aquest examen dels paral·lels romans i jueus, sobre amnistia/perdó és que no hi ha cap analogia vàlida que aboni la possible historicitat del costum jueu d'alliberar un pres en una/la festa (de Pasqua), mencionada en els evangelis».⁹⁸

98. *La muerte del Mesías*, I, 963.

En els evangelis es troba en el text de Marc (Mc 15,6), on sembla referir-se a un fet habitual de Pilat per cada festa de Pasqua;⁹⁹ en el text de Mateu (Mt 27,15), on d'una altra forma s'indica el mateix; en el text Lluc (Lc 23,17),¹⁰⁰ on es presenta com una espècie d'obligació per part de Pilat; i en el text de Joan (Jn 18,39), on es presenta com un costum jueu en la Pasqua. J. Marcus, tanmateix, escriu: «No tenim cap prova d'una amnistia anual per la Pasqua, i mostra credulitat pensar que el romans se sotmetrien a tal institució. Podria ser més aviat que Marc o la seva font hagués generalitzat una pràctica ocasional romana per explicar com un governador tan inclinat cap a Jesús acabés per executar-lo: tan sols podia perdonar un home, però la multitud exigí que fos Barrabàs i no Jesús».¹⁰¹ Orígenes mateix mostra sorpresa davant d'aquest costum.¹⁰² De totes maneres, si s'accepta la seva presència en el text llucà, sorprèn la unanimitat de tota la tradició evangèlica sobre aquesta pràctica.

La referència a l'amnistia pasqual sembla pertànyer ja a la primera redacció marcana. Això és indicatiu que aquest costum forma part de l'estil simbòlic d'escriure d'aquesta primera redacció. A.H. Wratislaw, a finals del segle XIX, veia en aquest privilegi una referència al costum jueu de presentar dos boc, en el dia del Perdó: un d'ells per a ser deixat en vida, l'altre per a ser sacrificat (Lv 16-7-22).¹⁰³

El fet —habitual o puntual— de realitzar un acte de liberalitat o de gràcia amb motiu d'alguna dia o festa assenyalat no ha de sorprendre a ningú. La mateixa literatura evangèlica presenta el gest d'Herodes Antípes de prometre un acte de liberalitat a la filla d'Herodíes, en la festa de l'aniversari del tetrarca (cf. Mc 6,21-23; Mt 14,6-7). El poder dels governadors depenia en part de la voluntat del mateix governador, com indica Pilat a Jesús: «¿No saps que

99. M. HERRANZ MARCO, «Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: la liberación de Barrabás», *EstBib* 30 (1971) 137-1360; Íb., *Los evangelios y la crítica histórica*, Madrid: Cristiandad, 1978, 41-49, ha intentat treure del text marcà l'afirmació sobre una pràctica habitual, donant a l'imperfet un valor conatiu i suposant un text primitiu hebreu, de manera que s'hagi d'entendre que Pilat, «per la festa, anava a alliberar-los un pres que demanaven, l'anomenat Barrabàs». Cap dels dos pressupòsits són vàlids.

100. Aquest verset es troba en el Còdex de Beza en el v. 19. En canvi, en altres còdexs es troba situat abans del v. 18 a Sin G M N U W Γ Δ Θ Λ Ψ f¹ f¹³. Manca a P75 A B K L T Π. ²⁸Nestle-Aland, juntament amb molts especialistes, no el consideren original. La situació, en el Còdex de Beza, diferent que en els sinòptics podria haver originat el seu trasllat en aquells còdexs que el tenen o la seva eliminació en aquells que no el tenen. Em sembla més plausible aquesta explicació que no pas la seva consideració com una glossa afegida en el Còdex de Beza fora del lloc on està situada en els sinòptics. La lliçó del Còdex de Beza és *lectio difficilior*.

101. *El evangelio según Marcos*, II, 1194.

102. *In Matt.* 27,5 (GCS 38,253-254).

103. A. H. WRATISLAW, «The Scapegoat-Barabbas», *Exp Tim* 3 (1891-1892) 400-403.

tinc autoritat per alliberar-te i autoritat per a crucificar-te?» (Jn 19,10). El *Codex Iustinianus* dirà més endavant: «Quan la multitud parla cridant, no se l'ha d'escoltar; no s'ha de prestar oïda a les seves veus quan desitgen que el culpable d'un crim sigui alliberat, o que un innocent sigui condemnat» (9,47,12). El mateix enunciat jurídic és ja, per ell mateix, senyal que de vegades passaven les circumstàncies que es volen evitar, sigui a causa de la debilitat del governant, sigui pel seu caprici.

De totes maneres res d'això s'assembla a un costum, en el qual no hi ha tan sols l'acció de l'autoritat, sinó també el moviment de la multitud que ho demana i que, en cert sentit, sap que serà escoltada. El fet de referir-se —com sembla— a la festa de la Pasqua, que es caracteritza per ser un memorial de l'alliberament del poble d'Israel de l'esclavatge d'Egipte, augmenta el sentit d'aquest costum d'alliberament d'un pres. ¿Es tracta d'un costum sobre el qual no hi ha cap altre testimoni? ¿És una construcció simbòlica de la literatura evangèlica? El text marcà el presenta com un costum de Pilat, mentre el text joànnic el presenta com un costum dels jueus. ¿Es vol contraposar la liberalitat del governador romà, precisament en la festa de l'alliberament, al tancament que mostra la multitud jueva? ¿Un costum històric o una simbologia marcana? És difícil inclinar-se per una o altra de les possibilitats: el costum històric no està documentat; la creació simbòlica és poc clara. El nucli històric hauria de ser molt petit i, evidentment, no generalitzat; aquest nucli —real o possible— hauria estat ampliat per una simbologia marcana, que té en compte el sentit alliberador de la Pasqua i el subratllat de la responsabilitat de l'acusació de les autoritats jueves.

7.4. La figura de Barrabàs

L'episodi de la pregunta de Pilat a la multitud, si volen que els alliberi el rei dels jueus (Mc 15,6-15), és en el seu conjunt, a l'Evangeli segons Marc, un text de primera redacció. Tanmateix, les referències a Barrabàs les he considerades com afegits de la segona redacció.¹⁰⁴

La figura de Barrabàs és presentada de la forma següent: «Hi havia l'anomenat Barrabàs (ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς), empresonat amb els sediciosos (μετὰ τῶν στασιαστῶν) que havien comès un assassinat durant la sedició (ἐν τῇ στάσει)»

104. Cf. PUIGDOLLERS, «El text primitiu del relat de la Passió», 363-365.

(Mc 15,7).¹⁰⁵ L'article del terme «sedició» sembla considerar aquest esdeveniment com a conegut dels lectors, el que pot estar indicant una referència a la revolta que hi va haver amb motiu de les obres per l'aqüeducte a Jerusalem —segons narra Flavi Josep— i de la matança d'uns galileus —segons narra Lc 13,1.¹⁰⁶

El fet que Barrabàs pugui ser considerat un personatge real, que va participar en una sedició realment ocorreguda, no significa que en la narració marcana el seu nom sigui presentat com a tal. La designació: «l'anomenat (ὁ λεγόμενος) Barrabàs» és un indici literari que marca el simbolisme d'aquest apel·latiu. No es recull el seu nom, sinó que es fa referència al seu sobrenom: *Barrabàs*. Es tracta d'una expressió aramea: *bar abba*, que significa «fill del pare», o bé, «fill d'Abba».

El nom Abba era molt habitual, de tal manera que en cas de tenir fills, aquests eren: «fills d'Abba». El Talmud recull aquest joc de paraules: «Anà darrere d'ell al cementiri i els digué: “Busco Abba. Li respongueren: “Aquí hi ha molts *abba*”. Els digué: “Busco Abba bar Abba”. Li respongueren: “Aquí hi ha molts *abba bar abba*”. Els digué: “Busco Abba bar Abba, el pare de Samuel”» (Bar 18a).¹⁰⁷

També és cert que l'expressió *Bar abba* era utilitzada com a cognom per als fills de pares desconeguts. Per això, alguns han volgut veure en aquest text una contraposició entre aquell que era «fill del pare (desconegut)» i aquell que era «Fill del Pare (celestial)».

Però la determinació «l'anomenat» invita a inclinar-se per una referència al «pare», que era el rei David, tal com indica Mc 11,10, un text de segona redacció: «Beneït el Regne que arriba, el del nostre pare David!» (εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ). Queda així contraposada la figura violenta d'un sediciós «fill de David» i la figura lliurada de Jesús. Aquesta contraposició serà subratllada per alguns còdexs de l'Evangeli segons Mateu, que

105. És absolutament singular la interpretació de A. VICENT CERNUDA, «La condena inopinada de Jesús: I. Pesquisa sobre la identidad de Barrabás», *EstBib* 48 (1990) 375-422 (reprod. en *Jesús perseguido a muerte. Estudios exegéticos sobre las personas y los hechos*, Madrid: Fundación Universitaria Española 2002, 21-77), que considera Barrabàs «un auriga, y sus compañeros de cárcel, espectadores del hipódromo, entre los cuales se repartía, desigualmente por cierto, la responsabilidad de la desgracia» (p. 422).

106. Cf. R. PUIGDOLLERS, «Ponç Pilat, governador de Judea», *RCatT* 39/1 (2014) 237-308, concretament 267-272.

107. Orígenes (Fragments dels escolis a *Comm. Matt.* 60 [PL 17,308]) i Jeroni (*Nom hebr.* 60 [PL 23,883]) coneixen la interpretació «fill del nostre Mestre», a partir del nom arameu *bar-rabban*. Però aquesta interpretació és fruit d'una confusió de noms (cf. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, IV, 473).

tenen la lliçó: «Jesús Barrabàs o Jesús, l'anomenat Crist» (Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν, Mt 27,17).¹⁰⁸

Així doncs, la referència a Barrabàs, a la segona edició, es pot considerar una ampliació no històrica, malgrat la figura del tal Barrabàs pugui correspondre a un acusat d'assassinat en la sedició indicada. Amb la contraposició entre Barrabàs i Jesús, la segona redacció ha volgut donar més relleu simbòlic a la pregunta de Pilat: si volien l'alliberament del rei dels jueus.

7.5. Ampliacions mateanes

L'Evangeli de Mateu realitza diverses ampliacions a l'esquema marcat en aquest judici de Jesús davant de Pilat. La primera d'elles és extensa des del punt de vista narratiu i informa al lector sobre fets que s'estan realitzant fora del lloc —i fins i tot del temps— d'aquest judici: Mateu afegeix una narració sobre la mort de Judes (Mt 27,3-10), que, sobretot en l'explicació de la seva fi i la interpretació de l'expressió «Camp de Sang», té elements clarament llegendaris.

És també un afegit, molt més breu, però de característiques literàries, la referència a la intervenció de la dona de Pilat que li fa arribar el missatge que es desentengui del cas, perquè en somnis ha sofert molt per causa de l'acusat (Mt 17,19). Un altre breu afegit és el gest que Pilat realitza davant de tota la gent de rentar-se les mans amb aigua,¹⁰⁹ declarant que ell és innocent de la sang d'aquell home; i la terrible resposta: «La seva sang, sobre nosaltres i sobre els nostres fills!» (Mt 27,24-25).¹¹⁰

Aquest darrer afegit té una importància especial, perquè subratlla de forma polèmica la responsabilitat dels jueus. Com escriu A. Puig, «Mateu *llegeix* la responsabilitat d'Israel en la mort de Jesús *des de* la catàstrofe de l'any

108. Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν: f¹ sy⁸; Ἰησοῦν Βαραββᾶν: Θ 700^a Or^{lat}.

109. A l'Evangeli de Pere, el rentament de mans, en comptes de significar que un es declara innocent, agafa el sentit de declarar innocent l'acusat, com es pot deduir de la frase en la qual es mostra que els jueus no volen rentar-se les mans i, aleshores, és Herodes qui dicta la sentència: «Cap jueu no es va rentar les mans, ni tampoc Herodes ni cap dels seus jutges. Com que no se les volien rentar, Pilat s'aixecà. Llavors el rei Herodes, manà que s'enduguessin el Senyor, amb aquesta ordre: "Feu-li tot el que us he manat que li feu"» (EvPe I,1, trad. J. Sidera, A. Puig [coord.], *Apòcrifs del Nou Testament*, Barcelona: Proa 1990).

110. Cf. A. PUIG, «El rerefons de la declaració "la sang d'ell sobre nosaltres i sobre els nostres fills" (Mt 27,25)», *La Paraula al servei dels homes*, Associació Bíblica de Catalunya, Barcelona: Claret 1989, 102-116, recollit parcialment en *Estudis de Nou Testament*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2014, 109-129.

70. No es limita a subratllar el refús de Jesús com a Messies per part d'Israel, ni tampoc el paper decisiu dels dirigents jueus en la mort d'aquell, sinó que vol explicar-se perquè Israel ha sofert una desfeta tan terrible. Per això, vincula la destrucció de Jerusalem amb els crims comesos pel poble i, per damunt de tots, amb la mort de Jesús.¹¹¹ Això no significa un rebuig total per part de Déu. S'ha d'entendre d'una forma correctora; com diu l'Apocalipsi de Baruc: «només han estat castigats per a ser perdonats».¹¹² «Israel no ha estat condemnat per Déu, sinó només corregit».¹¹³

Cap d'aquests elements ha de ser considerat històric. Són fruit de la reflexió de les comunitats mateanes sobre la responsabilitat de Judes, de Pilat i dels jueus, a la llum aquesta última de la destrucció de Jerusalem l'any 70. Légasse ho indica de forma taxativa: «Ningú pot recolzar-se en ella [la frase «La seva sang, sobre nosaltres i sobre els nostres fills!»] per explicar o bé justificar les desgràcies del poble jueu al llarg dels segles. Però un cristià ha de saber també que aquestes paraules, amb tota probabilitat, *mai foren pronunciades* i que són producte de la teologia i de la controvèrsia, que, en els inicis del cristianisme, va fer enfrontar-se cristians i jueus».¹¹⁴

111. PUIG, «El rerefons», *La Paraula al servei dels homes*, 116, n. 34.

112. 2Bar 13,10.

113. PUIG, «El rerafons», *La Paraula al servei dels homes*, 116, n. 34.

114. *El proceso de Jesús*, II, 245.