

CRISTIANS I JUEUS EN L'EVANGELI DE PERE

CHRISTIANS AND JEWS IN THE GOSPEL OF PETER

Armand PUIG I TÀRRECH

Original rebut: 18/07/2024

Data d'acceptació: 18/09/2024

Adreça: Agenzia della Santa Sede

per la Valutazione e la Promozione
della Qualità delle Università e Facoltà
Ecclesiastiche

Via della Conciliazione, 5
00193 ROMA (RM)

E-mail: avepro@avepro.va

Resum

L'article estudia l'*Evangelí de Pere* (EvPe), text del segle II, tenint en compte que, a diferència d'altres evangelis apòcrifs, es tracta d'una narrativa coherent que relata la passió, mort i resurrecció de Jesús. En qualitat de fenomen literari, representa un moment interessant en el desenvolupament del cristianisme primitiu, ja que reflecteix l'adaptació cultural i religiosa als canvis de l'època. Les esglésies antigues el feren servir fins que es va prohibir per sospira de docetisme. L'autor analitza de manera global el text i el defineix com una expressió contextual del diàleg entre cristians i jueus enmig d'un escenari de tensions internes dins les comunitats respecte a l'ortodòxia cristiana. Finalment, l'autor afirma que EvPe és una reinterpretació de la passió de Jesús amb intenció apologetica (reforçar la fe cristiana) i oferir una teologia pròpia de l'esdeveniment pasqual.

Paraules clau: Evangelí de Pere, cristologia, cristianisme antic, eclesiologia primitiva, literatura apòcrifa

Abstract

The article studies the Gospel of Peter (GPe), a second century text, a specifically coherent section that recounts the passion, death and resurrection of Jesus. As a literary phenomenon, it represents an interesting moment in the development of early Christianity, reflecting the cultural and religious adaptation to the changes of the time. Ancient churches used it until it was banned as a docetist work. The author analyzes the text in a global way and defines it as a contextual expression of the dialogue between Christians and Jews in a scenario of inner tensions within the communities regarding Christian orthodoxy. Finally, the author affirms that GPe is a reinterpretation of the passion of Jesus with apologetic intention (to strengthen the Christian faith) and to offer a theology specific to the Easter event.

Keywords: Gospel of Peter, Christology, Early Christianity, Ecclesiology, Apocryphal Literature

1. UNA REESCRITURA EVANGÈLICA DEL SEGLE II

Fa uns quants anys, J. Keith Elliott va escriure que l'Evangelí de Pere (= EvPe) és «a typical unsophisticated and uncritical product of the second-century syncretism».¹ Em quedaria tan sols amb una petita part de la seva afirmació: 1Pe és, certament, un producte del segle II. Però EvPe, text del segle II, no és maldestre ni banal. Pel que fa a John P. Meier, la seva valoració d'EvPe també és més aviat baixa. El qualifica de «pastiche of traditions from the canonical Gospels, recycled through the memory and lively imagination».² Es tracta d'un judici excessivament ràpid que és necessari de contrastar i, segurament, afinar.

La majoria dels autors que s'han ocupat d'EvPe en els darrers decennis i ja abans —esmentem el gran comentari de Léon Vaganay de 1930—,³ han valorat literàriament un text pensat per al gran públic del seu temps i del seu àmbit cultural, amb una narrativa pròpia, i han sabut escatir les aportacions teològiques que s'hi troben. La recerca sobre EvPe depèn sobre la identificació d'un document conegut per les fonts antigues, concretament pel bisbe Serapió d'Antioquia (entre finals del segle II i inicis del segle III), citat per Eusebi de Cesarea, que porta per títol «Evangelí segons Pere», amb la descoberta del manuscrit d'Akhmim l'hivern dels anys 1886-1887.⁴ L'interès d'EvPe rau en el fet que, probablement, no és un fragment d'evangelí com ara, per exemple, el papir Egerton 2, sinó que és una secció, tallada al començament i al final, d'un evangelí que podria haver estat complet. Aquesta secció conservada narra una

1. J. Keith ELLIOTT (ed.), *The Apocryphal Jesus. Legends of the Early Church*, Oxford: University Press 2008, 67.
2. John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. I: *The roots of the problem and the person* (ABRL), New York: Doubleday 1991, 117-118.
3. Léon VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* (Études Bibliques), Paris: Gabalda 1930.
4. A Akhmim es van trobar dos textos, un Evangelí i una Apocalipsi, ambdós fragmentaris. Des del primer moment es va voler identificar en el manuscrit grec d'Akhmim, copiat entre els segles v-vi dC (ara al Museu Copte del Caire 10759), l'Evangelí de Pere, ja que esmentava el nom de l'apòstol en primera persona («jo, Simó Pere», v. 60). Més recentment (1972), es van trobar dos fragments de papir amb un text d'EvPe no idèntic al d'Akhmim (POxy XLI 2949) (segles II-III). En canvi, alguns dubten de l'atribució a EvPe del papir POxy LX 4009. Vegeu el meu llibre *Apòcrifs cristians*. Vol. I: *Evangelis apòcrifs*, amb la col·laboració de Marcos Aceituno Donoso (Grans Textos Cristians 4), Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià 2021, pp. 335-337. Vegeu igualment Markus VINZENT i Tobias NICKLAS, editors d'EvPe en MARKSCHIES – SCHRÖTER, *Antike christliche Apokryphen, I/1*, 683-691, aquí 685-687. Vinzent-Nicklas pensen que és del tot versemblant que l'EvPe citat per les fonts antigues sigui, efectivament, el manuscrit trobat a Akhmim.

part de l'itinerari vital de Jesús, la part corresponent al final del judici de Pilat, la mort de Jesús, la seva resurrecció i l'inici de l'anada dels deixebles a Galilea. En total, 60 versets segons la divisió proposada per Harnack —que seguim aquí—, o 14 breus capítols segons la proposta de Robinson.

La intervenció del bisbe Serapíó d'Antioquia, referida per Eusebi de Cesàrea en la seva *Historia Ecclesiastica*, dona raó del destí que ha experimentat EvPe pel que fa a la seva difusió. Serapíó, primer, permet, però després prohibeix per carta la lectura pública d'EvPe en les assemblees litúrgiques a la comunitat de la ciutat marítima de Rhossus. El bisbe d'Antioquia tem que els cristians de tendència doceta / gnòstica d'aquesta comunitat puguin servir-se d'EvPe per escampar les seves doctrines. Serapíó afirma, en qualsevol cas, que «majoritàriament (EvPe) s'adiu amb l'ensenyament veritable del nostre Salvador»,⁵ si bé, continua, «en algunes coses se n'aparta». Sembla, doncs, que les suspicàcies de Serapíó no es refereixen al text d'EvPe en el seu conjunt sinó més aviat a l'ús que en fan els cristians docetes / gnòstics.⁶ En darrer terme, la sospita de Serapíó té a veure amb la seva temença que les tendències docetes / gnòstiques, encara minoritàries, guanyin terreny en la comunitat de Rhossus.

En la prohibició de Serapíó hi pot haver la clau que expliqui la baixa difusió d'un evangeli, que va ser escrit per a explicar la vida de Jesús de manera adaptada a la sensibilitat de cristians i no cristians en ple segle II, cap a l'any 150. L'èxit d'EvPe entre els docetes de Rhossus —com diu Eusebi, «alguns membres de la comunitat cristiana de Rhossus s'han esgarriat i han caigut en ensenyaments heterodoxos» (*H. E.* VI,12,2— provoca que Serapíó canviï d'opinió a propòsit d'EvPe i vegi problemes en un text que, primerament, no li provocava cap dificultat. Aquesta decisió de Serapíó condiciona el futur d'un text evangèlic, que, cap a l'any 200, en el tombant dels segles II-III, sembla entrar, sense pertànyer-hi, en l'esfera de la literatura gnòstica, en un moment de progressiva afirmació de l'autoritat episcopal com a element constitutiu de la gran Església o Església apostòlica i garant de la doctrina ortodoxa, en un intent comú d'isolar el cristianisme gnòstic. Dit breument, la fortuna històrica

5. La carta de Serapíó a la comunitat de Rhossus és inclosa per Eusebi en la seva *Historia Ecclesiastica* (VI,12,1-6).
6. Ho subratllen justament M. Vinzent i T. Nicklas, editors d'EvPe en MARKSCHIES – SCHRÖTER, *Antike christliche Apokryphen, I/1*, 686. De fet, Eusebi informa que EvPe era usat pels deixebles d'un tal Marcia (Marcio?) com a demostració de la bondat de les seves doctrines docetes. En conversa privada Tobias Nicklas m'ha indicat que difícilment pot ser tingut per doceta un text com EvPe on l'autor mostra tant d'interès pel «cos del Senyor».

d'EvPe canvia el dia que els docetes se n'apropien i el converteixen en bandera de les seves doctrines.⁷

D'altra banda, no sembla que sigui aliè a aquest moviment de cohesió de la fe ortodoxa, el fet que a final del segle II, com va suggerir T. C. Skeat, apareguin còdexs amb els quatre evangelis canònics, emprats òbviament en la lectura litúrgica.⁸ Aquesta innovació comporta el pas, per dir-ho en la terminologia d'Ireneu de Lió, dels quatre evangelis (o un, o dos, o tres, segons els manuscrits que posseeix cada comunitat) a l'evangeli quadriforme, tant materialment com teològicament. La frontera entre «canònic» i «no canònic» o «apòcrif» comença a marcar-se amb precisió, sobretot en el cas dels evangelis, i allò que abans era flexible va convertint-se en una definició de caràcter restrictiu.

En la lectura litúrgica, i cada vegada més en la lectura privada, ja no són admesos textos que abans corrien de manera lliure i tenien entrada en les assemblees litúrgiques cristianes.⁹ Textos com ara EvPe o molts altres evangelis, ara coneguts com a fragmentaris, cauen en desús i a no pocs d'entre ells els afecta la sospita sobre l'ortodòxia dels continguts. Progressivament, els evangelis judeocristians i altres evangelis, susceptibles de ser considerats «heterodoxos» —és el cas d'EvPe, titllat de ser doceta / gnòstic—, perden el seu status en les comunitats majoritàries i esdevenen marginals. El desmembrament dels exemplars —EvPe sembla ser un manuscrit amb un text desmembrat— i la seva progressiva desaparició és cosa de temps. Amb el pas dels segles, el procés serà inexorable.

En definitiva, EvPe és un text permeable a diverses tradicions i motius que es retroben en l'apocalíptica jueva, els evangelis judeocristians i alguns autors

7. Un exemple clar d'aquesta possible apropiació per part dels docetes / gnòstics és la interpretació d'EvPe 10 («però ell [el Senyor] callava, com si no sentís cap dolor»). Hans-Joseph Klauck comenta que la frase subratlla l'actitud heroica de Jesús patint sense dir res, no com si ell, com a Redemptor de tipus gnòstic, fos immune al sofriment (*Apocryphal Gospels. An Introduction*, London – New York: T&T Clark 2003, p. 85). Un altre exemple és la interpretació gnòstica que es podria fer del v. 19 («Força meva, oh força, m'has abandonat»), veient-hi el «jo» diví i real del Redemptor gnòstic que abandona el cos i torna al pleroma, de manera que tot el que es diu en EvPe sobre els turments i la crucifixió soferts per aquell serien tan sols una aparença. Notem que va pel mateix costat la història de la substitució de Jesús per Simó de Cirene narrada en l'Apocalipsi de Pere (NHC VII,3,81), la qual es troba igualment en Ireneu (*Adv. Haer.* I,24,4).
8. Cf. «The Oldest Manuscript of the Four Gospels?», *NTS* 43 (1997) 1-34.
9. Aquesta és també l'opinió de Matti Myllykoski en el seu article «Die Kraft des Herrn. Erwägungen zur Christologie des Petrus-evangeliums» en Thomas J. KRAUS – Tobias NICKLAS (eds.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158), Berlin – New York: De Gruyter 2007, 301-326. Segons Myllykoski, fins a la decisió excoient de Serapió, EvPe hauria estat un text llegit habitualment en les assemblees litúrgiques de la comunitat de Rhossus (326).

cristians dels segles II i III, si bé la font major, escrita i oral, són sens dubte els quatre evangelis canònics (particularment l'Evangelí segons Mateu). EvPe rep influències de literatura anterior a ell i alhora influencia o presenta afinitats amb documents i autors coetanis i posteriors.¹⁰ Això succeeix per la via de l'osmosi cultural, més que no pas per la via dels contactes literaris en sentit estricte. Pel que fa als evangelis canònics i als escrits veterotestamentaris, cal tenir present que són textos d'ús litúrgic habitual, que han estat proclamats i escoltats moltes vegades per l'autor i pels destinataris d'EvPe. Per tant, com T. Nicklas subratlla, més que parlar d'un sol text (Mt i, potser, Mc) com a *Vorlage* escrita d'EvPe, aquest està escrit com una *Neueinszenierung* (*re-enactment*) de les tradicions i motius presents en els evangelis canònics i en la tradició cristiana en general.¹¹

En resum, EvPe no és un text marginal, de caire «heterodox», situat en un racó del panorama de relats sobre la passió i resurrecció de Jesús en els primers segles de cristianisme. Al contrari, ocupa una posició més aviat central, no llunyà dels evangelis canònics. Tanmateix, per raons de circumstància històrica, no és un text àmpliament conegut i citat en el cristianisme dels primers segles.¹²

2. EL CRISTIANISME, EN CONSTRUCCIÓ

L'anàlisi de la figura de Jesús en els relats de la passió i resurrecció que es troben en EvPe demana preguntant-se per les finalitats i intencions d'aquest text del segle II dC.¹³ EvPe es presenta, en el seu estat actual fragmentari, com

10. Esmentem, entre els textos apòcrifs, Ascensió d'Isaïes, Oracles Sibilins VIII, Actes de Pilat / Evangelí de Nicodem, *Recognitiones*1 (Pseudo-Clementines), *Didascalia syriaca* i l'Apòcrif de Berlín-Estrasburg (BSA, segons la denominació de Schröter en el seu estudi publicat en aquest volum) o, també, Evangelí desconegut de Berlín. Entre els autors cristians, cal citar Justí i Melitó de Sardes com els qui presenten contactes més clars amb EvPe. Orígenes tan sols l'esmenta al costat del Protoevangelí de Jaume (*In Matthaeum*10,17). Vegeu, sobre els autors cristians, Martin MEISER, «Das Petrusevangelium und die spätere grosskirchliche Literatur», en Thomas J. KRAUS – Tobias NICKLAS (eds.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158), Berlin – New York: De Gruyter 2007, 183-196.
11. Tobias NICKLAS, «Anti-Jewish Polemics? The Gospel of Peter Revisited?», en *Studien zum Petrusevangelium* [WUNT 453], Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 241-260, aquí 256-257).
12. La posició central d'EvPe seria encara més evident si se'n conservés el text sencer i es pogués fer una comparació més completa.
13. En relació al que segueix, vegeu l'aportació de Joseph Verheyden («Some Reflections on Determining the Purpose of the "Gospel of Peter"»), que es troba en Thomas J. KRAUS – Tobias NICKLAS (eds.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158), Berlin – New York: De Gruyter 2007, 281-299.

un relat evangèlic consistent i acceptable, que es mou dins allò que podria ser anomenat *l'esprit du temps*. Cal donar per bona la data de composició d'EvPe vers l'any 150 i pensar que aquest text reflecteix un cristianisme popular,¹⁴ probablement judeocristià en els seus orígens, però que ara ha quedat emmarcat en les coordenades del creixement i expansió paulatina de les comunitats cristianes, sobretot a l'Orient de l'Imperi romà.

EvPe correspon a un moment de construcció de la identitat cristiana per part d'un cristianisme que viu de manera plural i sense complexos dins un imperi pacificat, sense crisis econòmiques greus ni fortes campanyes militars, sota el govern estable d'un emperador conservador, Antoní Pius (138-161 dC). Aquest manté la política d'Adrià, el seu antecessor, de no actuar judicialment des de l'Estat romà contra el cristianisme.¹⁵ La *pax romana* contribueix, indubtablement, a la lenta però decidida penetració social del missatge i la praxi cristianes i a la progressiva consolidació del cristianisme en la configuració comunitària, litúrgica i ètica. Els adversaris, grecoromans i jueus, s'oposen, entre d'altres raons, al cristianisme per la fortalesa de conviccions que mostra la població que s'hi ha adherit.

Ens trobem en l'època en què, com afirma Tertul·lià, *fiunt, non nascuntur Christiani*. En efecte, els adherits al missatge cristià no hi han nascut, cristians, sinó que ells mateixos ho han esdevingut.¹⁶ En les famílies, les generacions cristianes, per norma general, no són més de dues o tres (cf. 2Tm 1,5), i coneixem ben poca cosa dels processos personals de conversió dels qui es fan cristians. Tot i això, el cristianisme, com ha mostrat Judith Lieu, és plural considerat en el seu conjunt i es caracteritza per la fluïdesa de fronteres doctrinals a dintre d'ell, però, sobretot, se singularitza per la construcció d'un món coherent.¹⁷ En efecte, la coherència entre la fe i la vida és un dels elements característics de la praxi cristiana, tal com la presenta, per exemple, la Carta a Diognet, un valuós escrit del segle II —no citat, d'altra banda, per cap font ni autor antics, malgrat el seu innegable valor.

El cristianisme dialoga amb el món grecoromà dins el qual s'insereix, tenint en compte les diferències més que notables pel que fa a la religiositat, la

14. Això no significa que EvPe no contingui unes determinades tendències teològiques, que emergeixen a l'interior d'un relat obert a un públic ampli.

15. El judici i condemna a mort de Policarp, bisbe d'Esmirna, vers el 155 dC, constitueix una excepció. En aquesta important ciutat de la província d'Àsia s'hi produeix un brot d'anticristianisme provocat per la pressió popular contra una figura emblemàtica, que cohesionava la comunitat cristiana.

16. *Apol.* 18.4.

17. Vegeu Judith LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford: University Press 2004, 304: «the persuasive construction through discourse of a coherent world».

teologia i els rituals. En canvi, la seva relació amb el món jueu es caracteritza per la proximitat. Els cristians comparteixen amb els jueus molts elements d'una mateixa visió religiosa: les Escripures els són comunes, la fe en el Déu únic els uneix, els principis ètics d'uns i altres són semblants. Els diferencien el caràcter ètnic del judaisme, marcat per la circumcisió, les normatives referides al menjar i a les purificacions rituals i, sobretot, la referència a Jesucrist, central en el cristianisme i del tot refusada en el cas del judaisme. Jesús, el Messies d'Israel, esdevé realment «la pedra d'ensopec», l'element que contribueix a fer exclusius jueus i cristians i que, després, els farà antagònics.¹⁸

En relació a la figura de Jesús, el judaisme practica fonamentalment l'estratègia del silenci —la Mixnà i el Talmud en parlen rarament—,¹⁹ i la polèmica domina la presentació de la seva figura (els seus orígens bastards, la seva pretesa màgia, la seva falsa profecia que ha provocat que Israel s'esgarriés) (cf. *baraitha* de *San.* 43a i *Cels*1,32) (també *AcPil* 2.2-6). Pel seu costat, el cristianisme s'apropia de la revelació del Déu dels patriarques i profetes i considera Jesús com el revelador darrer i definitiu, l'enviat del Pare i punt culminant del seu disseny de salvació (cf. *He* 1,1-4). El cristianisme es considera, doncs, el compliment del judaisme i, en el cas dels judeocristians, es té pel judaisme autèntic, l'únic que és digne de recollir l'herència historicosalvífica de l'Israel històric (cf. *Mt* 21,23). La judaïtat de Jesús és acceptada sense problemes en el segle I dC per Pau (cf. *Rm* 9,1-5), però passa a segon terme en el decurs del segle II, a mida que els camins entre jueus i cristians van divergint i predomina la interpretació de la mort de Jesús en els termes ja expressats l'any 50 dC (!) pel mateix Pau. Aquest, un antic fariseu, es refereix als jueus, els seus compatriotes, amb aquestes paraules: «aquells mateixos que van matar Jesús, el Senyor» (1Te 2,15).

Ara bé, no sembla que la preocupació primordial d'aquest text siguin les nombroses comunitats jueves de la Síria occidental, àmpliament reforçades per la immigració de molts jueus palestïnencs amb motiu de la Primera i Segona guerra jueva. *EvPe* se centra, per damunt de tot, en les comunitats

18. Cf. LIEU, *Christian Identity*, 307: «Judaism and Christianity are reciprocally *exclusive*» (curiosa de l'autora). Aquesta autora subratlla que no s'ha de parlar d'antagonisme, ja que, diu, l'oposició entre jueus i cristians «is open to negotiation and mediation». Aquesta darrera afirmació s'escau a certs àmbits i contextos del segle II dC, però de fet les relacions entre jueus i cristians s'aniran enrarint a mida que el cristianisme d'origen no jueu esdevingui del tot majoritari. Aquest canvi sociològic té lloc durant el segle II: vers l'any 100 dominen els evangelis canònics i judeocristians, però vers el 150 aquests darrers perden presència i, a més, emergeixen altres evangelis que no provenen directament de medis judeocristians si bé, en els seus orígens, són de probable tradició judeocristiana. *EvPe* és un d'ells.
19. Cf. Peter SCHÄFER, *Jesus im Talmud*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.

cristianes. L'autor vol crear, com ja hem assenyalat, un nou relat evangèlic que respongui a l'esperit del temps. El seu text cerca l'adaptació cultural i religiosa dels relats evangèlics tenint presents els membres de les comunitats cristianes del seu temps (mitjan segle II). Aquests són d'extracció no jueva i, per tant, participen del sincretisme típic de l'època i del gust pels fenòmens extraordinaris i pels trets psicològics en els personatges. A més, exhibeixen una notable consciència d'exclusivitat en relació als jueus: són cristians i se'n senten. És a dir, pertanyen a un món on la cultura ambiental és grecoromana. Per això, l'autor d'EvPe acumula referències als estats d'ànim i als sentiments dels personatges, començant per Jesús (v. 10),²⁰ o bé introdueix costums típics de l'època com el fet de portar ofrenes a les tombes dels difunts estimats, cosa que fan les dones seguidores de Jesús (v. 54).²¹

En línies generals, l'argument del relat d'EvPe no va massa més enllà dels evangelis canònics, particularment de Mt, el seu referent principal. L'autor del text es mostra convençut que un nou relat evangèlic, deutor dels quatre evangelis canònics i atent a l'esperit del temps, pot donar respostes a les preguntes que es fan els cristians, germans seus, relatives sobretot a la manera com Jesús ha mort i ha ressuscitat.²² Així, per exemple, les relectures d'EvPe faciliten d'interpretar la resurrecció de Jesús com un moment de màxima actuació de Déu en ell. Tanmateix, el relat no entra dins la tomba fins al moment en què Jesús ja no hi és (vv. 44.55).²³ Ara bé, el text d'Akhmim converteix la resurrecció en un esdeveniment públic, visible i comprovable, testimoniats per testimonis oculars –neutrals (els soldats romans) o fins i tot adversaris (els dirigents jueus).

En un ambient de tranquil·litat social i política, sense pressions ni propaganda anticristianes per part de l'Estat romà,²⁴ és natural que EvPe exoneri el governador i els soldats romans de responsabilitats en la mort de Jesús. Així, el qui condemna Jesús no és Pilat sinó Herodes (v. 2), i els qui executen la pena capital, precedida dels turments, són els adlèters dels dirigents jueus, no els soldats romans. Aquests només actuen com a guàrdia del sepulcre quan Jesús ja és mort (v. 31). El cristianisme del segle II vol mantenir bones relacions amb

20. Cf. també vv. 14.15.18.23.25.26.27.28.29.45.50.52.54.57.59.

21. Aquest és el costum grecoromà. Vegeu KLAUCK, *Apocryphal Gospels*, 87.

22. Alan Kirk afirma igualment que EvPe transforma els relats tradicionals «to make it responsive to contemporary social exigences» («Tradition and Memory in the *Gospel of Peter*», en KRAUS – NICKLAS, *Das Evangelium nach Petrus*, 135-158, aquí 157).

23. Tampoc la litúrgia cristiana, concretament la llatina, l'ha volguda explicar, tal com es canta en el Pregó de Pasqua: «O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit».

24. Katharina GRESCHAT, «Justins "Denkwürdigkeiten der Apostel" und das Petrus-evangelium», en KRAUS – NICKLAS, *Das Evangelium nach Petrus*, 197-214, aquí 212.

l'Imperi. La tesi d'EvPe és que Roma no és responsable de la mort de Jesús, un innocent portat a la mort pels dirigents jueus.²⁵ EvPe mostra, en aquest punt, afinitats amb la posició de Lc-Ac. En el relat de la passió de Lc, Pilat, per tres vegades, afirma que Jesús no mereix pena de mort (Lc 23,4.14.22) i al final els l'«entrega» (v. 25) (cf. EvPe 5). Pilat està bé amb tots els altres personatges, és un exemple de la neutralitat de l'administració romana. El governador té bones relacions amb Herodes (4-5), Josep d'Arimatea (3), els dirigents jueus (30-31.48), fins i tot Jesús, i es treu del damunt la responsabilitat de la seva mort (46).²⁶

En una paraula, l'autor, o autors, d'EvPe compona el seu text de manera personal i mostrant una notable llibertat de decisions, com ja va remarcar Vaganay.²⁷ Alhora mostra una versatilitat notable en l'escriptura, tot i no posseir un alt estil literari. El fet que presenti els dirigents jueus de manera irònica, amb voluntat de ridiculitzar-los, com a personatges vantats de condemnar Jesús, obsedits per accelerar la seva mort, capficats per evitar que els deixebles en robin el cos (un dels grans temes al voltant de la resurrecció; vegeu Mt 27,64; Jn 20,2.13), enfurismats perquè han estat testimonis directes de la resurrecció de Jesús, tot plegat es mou a mig camí entre l'apologètica del temps i els topoi literaris que arrenquen sobretot de Mt i de Jn. EvPe mitiga, però, l'autocondemna jueva (v. 25) fent que el poble, a diferència de Mt 27,25, no es consideri culpable de la mort de Jesús, i que mostri el seu penediment i reconegui Jesús com a just (v. 28), en línia amb Lc 23,48.

3. LA DISTINCIÓ ENTRE DIRIGENTS JUEUS I POBLE JUEU

Sovint s'ha afirmat que EvPe reelabora les tradicions sobre la passió i resurrecció de Jesús en el marc d'un fort antagonisme entre jueus i cristians, i s'ha accentuat així l'antijudaisme d'aquest escrit. Tanmateix, val a dir que, a semblança de la doble obra de Lluc (Evangeli i Fets), es constata una distinció, que en EvPe també resulta fonamental: d'una banda es constata el judici negatiu que mereixen els dirigents jueus; d'altra banda, emergeix una presentació molt més positiva pel que fa a l'actitud del poble envers Jesús.

25. Heike OMERZU, «Die Pilatusgestalt im Petrus-evangelium: Eine erzählanalytische Annäherung», en KRAUS – NICKLAS, *Das Evangelium nach Petrus*, 327-347, aquí 343.

26. John D. CROSSAN, «The Gospel of Peter and the Canonical Gospels», en KRAUS – NICKLAS, *Das Evangelium nach Petrus*, 117-134, aquí 125.

27. VAGANAY, *Pierre*, 81: «note personnelle... liberté dans la composition».

Tanmateix, això no significa que la intenció principal d'EvPe sigui la conversió dels jueus, com si aquests fossin els destinataris primers del document. Òbviament, no es pot excloure que en EvPe, d'acord amb el motiu lucà present en Ac 3,19 («ara, doncs, penediu-vos i convertiu-vos»), la conversió dels jueus entri genèricament dins els objectius que es proposa l'evangeli petrí.²⁸ D'altra banda, tal com observa Jörg Frey, EvPe no és un text que pretengui suscitar la fe cristiana en els seus lectors.²⁹ Més aviat s'ha de dir que pretén refermar els fonaments de la fe fent servir un cert to apologètic, fins al punt de voler explicar empíricament la manera com Jesús ha ressuscitat, i demostrant així la realitat de la RESURRECCIÓ. Val a dir que, en aquest punt, EvPe fa un pas més en relació als relats de la sepultura i resurrecció de l'Evangeli segons Mateu. En canvi, curiosament, EvPe no integra en el seu text alguns episodis, presents en Mt, que posen en flagrant evidència les autoritats jueves davant el poble i podrien conduir uns eventuais lectors jueus a adonar-se de la mala fe dels dirigents i a abraçar la fe cristiana. Esmentem, a tall d'exemple, l'episodi del suborn dels soldats que guardaven el sepulcre dut a terme pels dirigents jueus d'amagat de Pilat i intentant enganyar el governador romà (!), present en Mt 28,11-15 però, en part, absent en EvPe 45-49.

EvPe no es limita a construir el relat de la passió introduint-hi alguns retocs en relació als relats evangèlics precedents, els quatre evangelis canònics, i repetint els sentiments antijueus habituals de manera poc reflexionada.³⁰ Aquesta terminologia («sentiments antijueus») ajuda poc a entendre EvPe. Tampoc no es pot dir que EvPe sigui un text sense posicionaments teològics sobre aquest punt i altres, i que sigui un document més aviat superficial, que, en darrer terme, aportaria poca cosa al tema de les relacions entre judaisme i cristianisme. Més aviat sembla que EvPe es deixa endur, si bé la modula, per una opinió comuna «antijueva» que corria pels cercles cristians de Síria occidental, començant pels de la ciutat d'Antioquia i les ciutats veïnes, entre les quals Rhossus, situada a 120 km d'aquella.

28. És l'opinió de Tobias Nicklas. Vegeu «Die "Juden" im Petrus-evangelium (PCair 10759). Ein Testfall», en *Studien zum Petrus-evangelium*, 224-240, aquí 238: «der Gedanke möglicher Umkehr»). Pel seu costat, Jürgen Denker subratlla que EvPe vol denunciar els dirigents jueus del seu temps que han amagat al poble la realitat dels fets relatius a la mort de Jesús. Vegeu la seva obra *Die theologischeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus* (EHS XXIII.36), Bern – Frankfurt am Main: Peter Lang 1975, 78-92.
29. Comentari fet a l'autor en conversa privada.
30. Aquesta és la posició de Joseph Verheyden en l'article esmentat («Some Reflections», 293): «(EvPe representaria) the "normal" way of telling the passion story, rooted in a kind of "un-reflected" and "self-evident" anti-Jewish sentiments».

Un segon exemple pot ajudar a fixar la posició d'EvPe en relació al judaisme. Tornant a la comparació entre EvPe i Mt, el seu relat evangèlic de referència, cal analitzar el tractament que rep en EvPe l'episodi del rentament de mans de Pilat (cf. Mt 27,24-25).³¹ Notem que l'exculpació *oral* de Pilat no es troba en el v. 1 d'EvPe, el lloc que li tocava segons el relat de Mt 27,24-25. EvPe ha desdoblant l'exculpació de Pilat, de manera que el seu gest exculpori de rentar-se les mans es troba en el v. 1, mentre que l'exculpació oral per part del governador romà ha passat a formar part de l'episodi de les reaccions a la resurrecció de Jesús (v. 46). Davant la notícia que Jesús ha ressuscitat, Pilat fa una declaració solemne que evoca el que es diu en Mt 27,24. Aquí llegim: «Jo sóc innocent de la sang d'aquest home. Això és cosa vostra». En EvPe 46 Pilat diu: «Jo estic net de la sang del Fill de Déu. La decisió va ser vostra».

En canvi, la inculpació subsegüent de «tot el poble» (*pas ho laos*) («que la seva sang caigui sobre nosaltres i els nostres fills»), que constitueix un dels punts culminants del relat de Mt (27,25), ha estat traslladada per EvPe als dirigents. De manera subtil, en EvPe 17 es diu que els dirigents jueus «han dut fins al final» (*eteleiôsan*) els seus pecats i aquests han caigut «sobre el seu cap» (*kata tês kefalês autôn*), és a dir, sobre aquells que els havien comesos, amb les conseqüències terribles que això ha tingut per al poble jueu: destrucció de Jerusalem i mort de molts fills del poble. La mort de Jesús és el pecat que ha culminat els molts pecats comesos.

En canvi, en EvPe el poble no assumeix cap responsabilitat en la mort de Jesús. En comptes d'això, segons EvPe 28, «tot el poble» (*ho laos hapas*) mostra el seu penediment i «mormola» (*gogizeï*) bo i donant-se cops al pit, reconeixent els senyals còsmics que ha provocat la mort de Jesús i dient-se els uns als altres: «mireu com en devia ser, de just» (*idete hoti poson dikakios estin*). En altres paraules, el poble afirma que la mort de Jesús ha estat una injustícia i un error; i suggereix, per tant, que s'han vulnerat els drets de Déu. EvPe no és lluny de la qualificació de la mort de Jesús com a fruit de la «ignorància» del poble (cf. Ac 3,17), ni, sobretot, del missatge de la dona de Pilat a aquest en el

31. En totes les perícopes d'EvPe, llevat de dues (vv. 25-27 i vv. 58-60), l'autor segueix, amb modificacions, els esdeveniments narrats en l'Evangeli segons Mateu. Ocasionalment segueix els altres evangelis canònics, sobretot Lc. A més, l'ordre de les perícopes en relació a Mt és seguit invariablement des de Mt 27,24 fins a 28,15. Els únics elements narratius de Mt 27,24-28,15 que no són esmentats en EvPe són els següents: 27,26: Barrabàs; 27,32: el cireneu; 27,49: Elies; 27,52-53: els sants que ressusciten; 28,7-8: l'anunci de les dones als deixebles; 28,9-10: l'aparició de Jesús a les dones. Pel que fa a l'ordre de les perícopes, l'única excepció, que s'explica narrativament, és 28,1.5-8 (el sepulcre buit), fragment col·locat després de 27,58; 28,11-15 (reaccions que segueixen a la resurrecció de Jesús). No hi ha dubte que Mt és l'evangeli de referència d'EvPe.

sentit que es desentengui del cas «d'aquest just» (*tô-i dikaiô-i ekeinô-i*) que es troba en Mt (27,19). El poble jueu en EvPe 28 i la muller pagana de Pilat en Mt 27,19 qualifiquen la mort de Jesús de la mateixa manera: la mort d'un just.

A diferència del poble, els dirigents jueus, sovint representats per un el·líptic «ells» —procediment literari usat igualment en Mt—,³² encadenen un seguit de malignitats contra Jesús.³³ El primer objectiu dels qui dirigeixen els destins d'Israel és portar Jesús a la mort. «El rei Herodes» (v. 2), és a dir, Herodes Antipes, tetrarca de Galilea, s'afilera totalment amb els dirigents —notem el significatiu «nosaltres» del v. 5— i actua donant ordres de fer-se càrrec de Jesús, burlar-se'n, turmentar-lo i matar-lo. Herodes actua com si fos el cap dels dirigents del poble, i ho fa davant Pilat (v. 2), el governador romà (!), el qual li mostra tota la consideració i fins i tot submissió (v. 4).³⁴ La responsabilitat de Pilat és menor —lliura Jesús (v. 5)— comparada amb la d'Herodes —el qual, assumint el poder i la responsabilitat, ostentosaament proclama: «allò que us he manat que li feu, feu-l'hi!» (v. 2).

El fet que Pilat doni Jesús «al poble» (v. 5) s'inspira en Mt 27,25-26, on, després que el poble s'ha fet responsable de la mort de Jesús, Pilat «els» (*autois*) deixa lliure Barrabàs i «entrega» Jesús —sense que es digui a qui l'entrega. EvPe explicita allò que en Mt era implícit, és a dir, que el poble jueu es fa càrrec del seu Messies. En el que segueix, però, com acabem d'assenyalar, es veurà que el poble té una responsabilitat del tot matisada. En canvi, els dirigents jueus seran presentats com els executors reals de la mort de Jesús. L'ús del pronom «ells» a partir del v. 6, ho posa en evidència.

L'escena de les burles (EvPe 6-9) és dura i vexatòria contra Jesús. Si es compara Mt 27,27-31 amb EvPe 6-9, es constata que els turments físics són quasi els mateixos, i també les burles —fins i tot, li posen «un vestit de porpra», el color dels reis, amb la diferència que no es diu que despullin Jesús (Mt 27,28). Ara bé, les invectives contra Jesús són tres i no una, i en elles s'apostrofa Jesús amb paraules manllevades de l'escena de la crucifixió narrada en Mt 27,39-41:

32. Per exemple, en l'expressió «les sinagogues d'ells».

33. En sis ocasions s'al·ludeix als dirigents d'acord amb les denominacions que apareixen en els relats de la passió dels evangelis canònics: «els jueus» (EvPe 1), «els jueus, els notables i els sacerdots» (25), «els mestres de la Llei, els fariseus i els notables» (28), «notables i mestres de la Llei» (31), «els notables» (38), «els jueus» (50) Pel que fa al terme «poble», en EvPe 5 s'ha d'identificar amb els dirigents del poble, vista la successió de fets que segueix. En canvi, en el v. 28 «tot el poble» queda clarament diferenciat dels dirigents i contraposat a ells: «els mestres de la Llei, els fariseus i els notables».

34. Herodes, «el rei» (*ho basileus*) (v. 2), tracta Pilat amb superioritat i arrogància, com si ell fos el Cèsar (*ho basileus*) i Pilat fos el seu subordinat, fins al punt de dir-li «germà» (v. 5). Endemés, la cort d'Herodes és la qui exerceix de cort penal en el procés contra Jesús. Es diu en EvPe que Herodes és allà amb els «seus magistrats» (*tôn kritôn autou*) (v. 1).

«Fill de Déu... rei d'Israel... Fill de Déu». L'actor de les dues escenes és un subjecte anònim («ells»), mitjançant el qual se superposen els dirigents i els guàrdies —en cap moment, a diferència de Mt (27,27.31), apareixen el centuri i els soldats romans com a autors materials dels turments infligits a Jesús.³⁵ És clar que aquest «ells» s'identifica amb l'expressió «els jueus» —anomenats en els vv. 1 i 23, però no esmentats entremig, en les escenes de les burles i de la crucifixió. Ara bé, aquest terme, «jueus», és suficientment genèric per incloure els qui executen materialment Jesús (comissionats pels dirigents) (vegeu Mt 26,47) i els qui han instigat la seva mort i ara guien l'execució (els dirigents mateixos).³⁶

El segon objectiu dels dirigents és accelerar la mort i la sepultura de Jesús. Cal que mori i sigui enterrat el mateix dia de la seva condemna, «la vigília del primer dia dels Àzims» (5).³⁷ Ara bé, el motiu del compliment de la Llei en relació al fet que un ajusticiat no es pot quedar a la creu sinó que ha de morir i ser enterrat el mateix dia (vegeu Jn 19,31), té en EvPe un biaix irònic. En efecte, enterrar Jesús és la preocupació obsessiva dels dirigents, que volen complir Dt 21,23 (vegeu v. 15), però també d'Herodes, que cita el mateix text bíblic i que és assimilat en tot a aquests (cf. EvPe 2.5). Dels dirigents, es diu, també irònicament, que estan «torbats i anguniosos» perquè Jesús encara viu (15), que van d'una banda a l'altra amb llums com si haguessin perdut el seny i cauen per terra durant l'eclipsi de sol concomitant a la mort de Jesús (18) i que tan sols es posen «contents» quan veuen que aquest ja ha mort i s'adonen que s'han acabat els fenòmens còsmics successius a la seva partença (22-23).³⁸ El relat d'EvPe tendeix clarament a ridiculitzar els dirigents.

35. Un detall especialment cruel és que, quan volen jugar-se als daus els vestits de Jesús, els estenen «davant d'ell» (EvPe 12) (vegeu igualment Justí, *Trifó* 97.3).
36. Aquesta distinció es pot llegir entre línies en tota la secció (EvPe 6-19), particularment en les ordres donades pels dirigents: «manaren que no li trenquessin les cames» (v. 14), «doneu-li a beure fel amb vinagre» (v. 16). Herodes ha desaparegut del relat, i no hi tornarà: ja ha complert la seva «missió» de condemnar Jesús i fer-se responsable de la seva mort (vv. 1-2), deixant a l'ombra l'eventual responsabilitat de Pilat.
37. EvPe es mou segons la cronologia joànica, no la sinòptica. Jesús mor un divendres, «el dia de la preparació de la Pasqua» (Jn 19,14.31), és a dir, «la vigília del primer dia dels Àzims» (EvPe 5). Per a EvPe, com per a Jn, l'últim sopar de Jesús no ha estat pasqual, a diferència de Mt (26,17). Tanmateix, notem que, de manera sorprenent, en Mt 27,62 es parla de «l'endemà del dia de la preparació», expressió habitual per a indicar el dissabte però que deixa traslluir les inconsistències de la tradició sinòptica en relació a la cronologia de la mort i resurrecció de Jesús.
38. En la frase «els jueus es van posar contents», el terme «jueus» es refereix als dirigents del poble, no al poble. EvPe segueix l'ús semàntic del mateix terme «jueus», ús que es troba en l'Evangeli segons Joan.

Alguns intèrprets opinen que l'acceleració de la mort de Jesús es deu a la barreja de fel i vinagre que donen a Jesús (vegeu Sl 69,22),³⁹ però de fet el text d'EvPe no aclareix si Jesús prengué o no la beguda que li oferien. Si EvPe 16-19 pressuposa Jn 19,30, Jesús pren efectivament «fel amb vinagre», fa una exclamació («Força meva, força, m'has abandonat») i mor. Si EvPe pressuposa Mt 27,48-50, no queda clar si Jesús pren el «fel amb vinagre», però sí que una exclamació i mor.⁴⁰ Cal donar preferència a Mt i pensar que Jesús, «el Fill de Déu», mor de manera sobirana, quan ell vol i decideix, no per l'efecte d'una beguda que, a més, no és mortífera. Tampoc no és del tot evident que la beguda hagi de ser considerada un turment per a Jesús.⁴¹

La reacció dels dirigents després de la mort de Jesús és doble: satisfacció i respir (EvPe 23) i compunció i temença (25). En primer lloc, als dirigents els embarga l'alegria perquè Jesús, finalment, ha mort, i això vol dir que s'han tret el malson del damunt. La ironia continua sobrevolant el relat. En efecte, volent accelerar, ara, la sepultura de Jesús, presumiblement els adlàters dels dirigents s'apressen tot seguit a desclavar-lo de la creu amb una certa brutalitat: «arrenquen (*apespasan*) els claus de les mans del Senyor». De fet, ni en EvPe 21 ni en Mt 27,59 no es diu qui efectua el davallament del cos, a diferència de Mc 15,46; Lc 23,53; Jn 19,38, on és Josep qui baixa Jesús de la creu. Segons EvPe 23-24, els dirigents lliuren el cos a Josep perquè el sepulti, d'acord amb l'autoritat assumida per Herodes, el seu cap real, que ha passat per davant de Pilat (vv. 4-5). EvPe vol subratllar una vegada més que els responsables de tot l'esdevingut amb Jesús són únicament els dirigents jueus —i amb ells Herodes.

D'altra banda, momentàniament els dirigents jueus es tornen conscients del que han fet, dels «pecats» que han comès. No s'especifica de quins pecats es tracta però és evident que consisteixen a portar a la crucifixió el Fill de Déu després d'haver-lo fet passar per burles i turments. Els dirigents s'adonen, a més, del «mal» (*kakon*) que s'han fet «a si mateixos» (*heuautois*), ja que tot plegat els conduirà al màxim desastre de la pròpia nació: Jerusalem serà destruïda. Els mateixos dirigents es donen la sentència. Són ells els qui es condemnen a si mateixos. EvPe reprèn el motiu de la caiguda de Jerusalem, que és la conseqüència del mal comès pels dirigents d'Israel (mestres de la

39. Vegeu VERHEYDEN, «Some observations», 296.

40. L'autor d'EvPe ha interpretat l'expressió de Mt 27,50 («Jesús tornà a cridar amb tota la força») com si Jesús repetís el crit «Déu meu, Déu meu, per què m'has abandonat?» (v. 46). La repetició de l'expressió «amb tota la força» (*fônê-i megalê-i*) en els vv. 46 i 50 de Mt 27 podria donar suport a l'exegesi d'EvPe.

41. Joel Marcus parla de «tormenting drink» («The Gospel of Peter as a Jewish Christian Document», *NTS* 64 [2018] 473-494, aquí 474).

Llei i fariseus) i l'expressió del judici diví. Aquest és un motiu típic de Mateu: «Jerusalem, Jerusalem... la vostra casa és abandonada i queda deserta» (23,38) (cf. també 22,7; 23,35-36). Els mals averanys dominen els dirigents, que fan gestos de compunció (donar-se cops al pit) però no mostren cap desig real de conversió, a diferència del poble que fa el mateix gest però reconeix que Jesús era «just» (EvPe 28).

El tercer objectiu dels dirigents és intentar impedir que Jesús ressusciti. EvPe s'arrecera de prop a Mt 27,62-66, l'episodi de la guàrdia al sepulcre. El fet que desencadena l'actuació dels dirigents no és el record de les paraules de Jesús anunciant la seva resurrecció (Mt 27,63), sinó les mostres de penediment real que dona al poble, el qual reconeix en Jesús un home «just» (EvPe 28).⁴² EvPe ha omès el motiu de les paraules profètiques de Jesús (cf. Mt 27,63: «al cap de tres dies ressuscitaré») i l'ha substituït per la por que provoca entre els dirigents la reacció del poble, la qual seria positiva de cara a Jesús i nefasta per als seus interessos, si els deixebles robaven el cos i escampaven que Jesús havia ressuscitat: «Amb això ens farien mal» (30). Aquest canvi indica una vegada més el contrast que EvPe vol establir entre el comportament dels dirigents, que s'oposen radicalment a Jesús, i el poble, que fa palesa la intervenció divina en la mort d'aquest, un home «just», ran de la qual s'han produït «aquests senyals tan extraordinaris» (*tauta ta megista sêmeia*) (28).

Els dirigents, una vegada més, equivoquen la seva anàlisi. Fan tot el que poden per evitar, amb una forta guàrdia, que els deixebles robin el cos de Jesús «durant tres dies» (30). La precisió té a veure amb la data de la mort de Jesús però també amb la creença que després de tres dies un cadàver ja es descompon (cf. Jn 11,39) i, per tant, no té cap sentit robar-lo. Els dirigents temen que el poble pugui creure en el senyal més extraordinari de tots, la resurrecció de Jesús. Si fos així, pensen, quedaria demostrada la veritat del cristianisme. Amb un argument *e contrario*, EvPe mostra que el rumor, escampat entre els jueus en el segle II, que els deixebles haurien robat el cos de Jesús (cf. Mt 28,13) és fals i sense fonament (v. 15). L'únic cert és que els dirigents han vist com Jesús ressuscitava. Tot el relat està construït perquè siguin els

42. Teodoret d'Antioquia, bisbe de la ciutat síria de Cirrus (s. v), explica que els membres de la secta cristiana dels natzarens «honoren Crist com a home just i fan servir l'Evangeli segons Pere». Vegeu Paul Foster, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition, and Commentary* (Text and Editions for New Testament Study 4), Leiden: Brill 2010, 112-113. La qualificació de «just» sembla ser una característica judeocristiana de l'àrea síria. Potser per això en EvPe és posada en boca dels jueus. Però la cristologia d'EvPe no es limita, com veurem, a aquesta qualificació.

mateixos dirigents els qui certifiquin que no hi hagut robatori de cap mena sinó que realment Jesús ha ressuscitat.

D'acord amb aquesta estratègia, EvPe presenta els dirigents esforçant-se, quasi de manera obsessiva, a garantir que el sepulcre no serà objecte de cap robatori. Algunes de les mesures que prenen ja es troben en Mt 27: posar la guàrdia de soldats romans amb el centurió al capdavant, proporcionada pel Pilat; segellar la pedra d'entrada del sepulcre. Però EvPe magnifica la implicació dels dirigents fins a extrems quasi ridículs: acompanyen personalment els soldats (31), fan rodolar amb ells la pedra grossa que tanca l'entrada del sepulcre (32), posen fins a set segells a aquesta pedra (33), fan guàrdia amb els soldats, i planten fins i tot una tenda perquè els torns de guàrdia s'alternin i puguin descansar (33.38). EvPe amplifica el relat de Mt, en el sentit que quedin demostrades la veracitat i la realitat de la resurrecció, presentant els dirigents jueus, els adversaris dialèctics d'EvPe en el segle II, com a testimonis visuals i directes dels fets ocorreguts en el sepulcre de Jesús. En aquesta línia, es diu que fins i tot la gent de Jerusalem i rodalies veuen el sepulcre segellat i certifiquen que amb tantes mesures el cos de Jesús no pot ser robat (33). Per tant, quan es produeixi la resurrecció, haurà tingut lloc realment. Allò que succeirà serà obra del poder diví.

El quart objectiu dels dirigents és obviar els efectes funestos que tindria, des de la seva posició, la divulgació del fet extraordinari de la resurrecció de Jesús entre el poble. Després de la sortida de Jesús del sepulcre cap al cel, que els mateixos dirigents han testimoniats, no tan sols no accepten els fets sinó que estan furiosos, cremen de ràbia (EvPe50). La resurrecció de Jesús, amb la qual no comptaven, els ha deixat desconcertats: Jesús ha ressuscitat, i ells no ho poden acceptar. De la joia (*khara*) per la mort de Jesús (23) han passat a la ràbia (*orgê*) per la seva resurrecció (50). Estan desencaixats, han perdut el control del que fan. Ells mateixos han vist com Jesús sortia del sepulcre (39), no són els soldats que feien guàrdia els qui els ho han comunicat, com succeeix en Mt 28,11. Irònicament, els màxims exponents de la teoria del robatori del cos de Jesús per part dels deixebles es converteixen en els primers testimonis del fet que pretenen negar: la seva resurrecció.

Per tant, l'estratègia dels dirigents, davant l'evidència, tan sols pot consistir a amagar els fets i convèncer els qui els coneixen que també els amaguin. El motiu dominant, doncs, després de la resurrecció de Jesús és l'ocultació del que ha passat. Primerament, soldats i notables es posen a discutir sobre si cal informar Pilat, el governador, de la resurrecció-pujada de Jesús al cel (43). Després, quan baixa del cel un altre home que entra dins el sepulcre, els qui eren vora el sepulcre (soldats romans i dirigents jueus) ja no poden aguantar més la pressió dels fets i surten de manera vergonyant: corren a trobar Pilat

de nit (!), i abandonen el sepulcre amb l'ésser celestial a dins (!).⁴³ Quan arriben davant Pilat, l'hi expliquen tot. Allò que els dirigents havien provat anteriorment d'evitar que ho fessin els soldats (43), ara ho fan ells mateixos amb agitació i por (45). I no tan sols això. Continuant amb la veta irònica del relat, es diu que «tots els qui eren amb el centurió», tant soldats com dirigents (!), reconeixen rotundament la divinitat de Jesús, que ha quedat palesada amb la seva resurrecció d'entre els morts: «Realment era Fill de Déu» (*alêthôs uios ên theou*) (45) –la frase és calcada de Mt 27,54 (*alêthôs theou uios ên houtos*).

Notem que es tracta d'un reconeixement de la divinitat de Jesús i per tant de la realitat de la resurrecció, si bé no és una confessió de fe en el sentit estricte del terme.⁴⁴ Soldats i dirigents no es converteixen, senzillament reconeixen els fets i en treuen la conseqüència òbvia: la resurrecció de Jesús demostra que Jesús és el Fill de Déu.⁴⁵ De fet, els dirigents no accepten la resurrecció de Jesús sinó que continuen cremant «de ràbia» perquè han hagut de comprovar amb els seus propis ulls que Jesús ha ressuscitat (50) i perquè els seus plans d'amagar els fets han fracassat. Ara, en EvPe 47-49 es presenten davant Pilat no tan sols els dirigents que havien fet guàrdia a la tomba amb els soldats (45), sinó «tots» (*pantes*) els altres dirigents, que havien portat Jesús a la mort i ara se senten amenaçats per una eventual reacció del poble, el qual podria portar-los a ells mateixos (!) a la mort (48). Per això, demanen i supliquen a Pilat, emfàticament, que prohibeixi al centurió Petroni i als soldats que escampin el que han vist (48), cosa a la qual Pilat accedeix (49).

La frase final dels dirigents (48) és particularment eloqüent pel que fa als sentiments mesquins que embarguen els dirigents jueus. Aquests prefereixen, «davant de Déu», cometre el pecat «enorme» d'ocultar de la veritat (han entregat Jesús a la mort, tot i que era el Fill de Déu, i han volgut amagar l'acció poderosa de Déu que l'ha ressuscitat), més que no pas reconèixer la veritat del que ha passat davant «el poble dels jueus», el seu propi poble —la qual cosa els portaria a la mort per lapidació com a blasfems contra aquell Déu que ha ressuscitat Jesús del sepulcre. Prefereixen viure culpables que morir innocents. Temen més els homes que Déu. EvPe potser s'inspira en la coneguda afirmació d'Ac 5,29 («cal obeir Déu abans que els homes»), i la capgira aplicant-la als

43. Els soldats abandonen la disciplina militar. Els dirigents, senzillament, pleguen veles.
44. Vaganay escriu justament: «(L'Évangile de) Pierre ne dit pas que les Juifs ont embrassé la vraie foi» (*VAGANAY, Pierre, 268*).
45. Aquesta és també, probablement, la interpretació que cal fer, en Mt 27,54, del que es diu en Mc 15,39. En Mc hi ha una confessió de fe del centurió, mentre que en Mt «el centurió i els qui eren amb ell» veuen els prodigis còsmics esdevinguts ran de la mort de Jesús, agafen por i reconeixen que Jesús és el Fill de Déu, sense que això suposi la seva conversió, a diferència de Mc 15,39.

dirigents, la religiositat dels quals queda totalment en entredit. Una altra font d'inspiració podria ser el relat de la passió segons Joan, en el qual els dirigents, amb l'afany de portar Jesús a la mort, prefereixen afirmar davant Pilat que el seu rei és el Cèsar, i no Déu, l'únic Senyor (Jn 19,15: «no tenim cap altre rei fora del Cèsar»).

En resum, els dirigents cerquen quatre objectius: portar Jesús a la mort, accelerar aquesta mort i la sepultura de Jesús, intentar impedir que Jesús ressusciti i amagar aquesta resurrecció pels efectes que tindria entre el poble que els fets es divulgessin. Es fa difícil, doncs, pensar que hi ha una finalitat missionera en EvPe de cara al conjunt del poble jueu. Més aviat, EvPe cerca d'establir una diferència entre dirigents i poble, com mostra clarament la comparació entre els vv. 25 i 28. EvPe carrega les tintes contra els dirigents, aprofundint així la distància entre el judaisme i el cristianisme de l'època. Els dirigents són tractats sovint irònicament i fins i tot són posats en ridícul. En el text més positiu de cara a ells, mostren compunció però no conversió (25). En canvi, en relació al poble, EvPe formula una idea exculpatòria que ja es troba en Lc-Ac.⁴⁶ Per a EvPe, els culpables de la mort de Jesús són els dirigents jueus, no «el poble dels jueus», que fins i tot podria girar-se contra els seus dirigents si conegués l'engany que han tramats en relació a Jesús (cf. v. 48). A diferència de Mt, EvPe evita la autoinculpació de «tot el poble» (*pas ho laos*) («que la seva sang caigui sobre nosaltres i els nostres fills», Mt 27,25), i omet aquest verset del seu evangeli de referència. D'altra banda, després de la mort de Jesús, el poble dona mostres de penediment i reconeix que aquell és «just» (EvPe 28), a semblança de Lc 23,47, on el centurió afirma que Jesús «era innocent».

En conseqüència, no sembla que EvPe sigui un document pensat per a promoure la conversió dels jueus. La imatge que en el relat ofereixen els dirigents jueus és talment negativa que difícilment es pot pensar que un dirigent jueu del segle II s'identifiqui amb ells i se senti atret a adherir-se al cristianisme.⁴⁷ L'ambient apològic i el to dialèctic de les afirmacions sobre els dirigents, carregades sovint d'ironia, contrasten amb la presentació que es fa del poble jueu. El text sembla reflectir la situació del segle II en la Síria occidental *tal com* la veu EvPe: els dirigents jueus afirmen el seu judaisme i es mostren distants del cristianisme, mentre que el poble restaria obert —realment o en el desig d'EvPe— a una eventual confessió de fe en Jesús. La pregunta és, doncs, si la visió d'EvPe es mou en el terreny d'unes possibles expectatives o bé si la

46. Vegeu el meu article «La paràbola dels vinyaters homicides (Lc 20,9-19) en el context de Lc-Ac», *Revista Catalana de Teologia* 16 (1991) 39-65 (= *Estudis de Nou Testament* [Col·lectània Sant Pacià 108], Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2014, 253-281).

47. Igualment, Nicklas («Juden», 220 n. 57).

realitat és una altra. ¿És cert que el poble jueu s'interessa pel cristianisme, malgrat l'actitud dels seus dirigents? ¿És que la distinció literària entre dirigents i poble té possibilitats de funcionar en la realitat?

En qualsevol cas, en EvPe el món judeocristià resta en el rerefons del document, i les Escripures jueves ocupen un lloc en el text. Hi ha una sola citació explícita, mentre que les al·lusions es concentren en els episodis anteriors a la mort de Jesús. L'únic text citat, dues vegades, és Dt 21,22-23: en boca d'Herodes (!) (EvPe 5) i en boca del narrador (v. 15). Un ajusticiat s'ha d'enterrar abans que el sol es pongui. Pel que fa a les al·lusions a l'Escriptura en sentit estricte es limiten a quatre. En l'episodi dels turments i burles (6-9), les expressions «li escopien a la cara», «li donaven bufetades a les galtes» i «l'assotaven» (v. 9) semblen influïdes per Is 50,6 LXX, un dels càntics del servent del Senyor, on trobem, respectivament si bé en un altre ordre, «he parat l'esquena als cop dels assots», «(he parat) les galtes a les bufetades» i «no he amagat la cara davant l'ofensa de les escopinades».⁴⁸ Tanmateix, en aquesta escena no es poden desestimar les semblances existents entre EvPe 9 i Mt 26,67 par. Mc 14,65 i Mt 27,26 par. Mc 15,15.⁴⁹

Aquesta barreja de motius provinents de l'Antic Testament i els evangelis canònics es constata igualment en la segona al·lusió, que es troba en l'escena de la foscor, que precedeix la mort de Jesús (EvPe 15-18). Aquí EvPe refereix que la foscor cobreix ««tot Judea» (v. 15) i no «(tota) la terra» com en Am 8,9 LXX (*epi tês gês*) i els evangelis sinòptics (Mt 15,33a par. Mc 27,45 par. Lc 23,44-45a) (*epi pasan / ef'holên tèn gèn*). En canvi, el terme «migdia» (*mesêm-bria*) (EvPe 15) apareix en Am 8,9, però també en Is 59,10 LXX: «avancen a les palpentes... en ple migdia (*mesêm-bria-i*) cauen com si fos mitja nit (*mesonyktiô-i*)». Is 59,9-10 ha inspirat EvPe 18, on es diu que, «pensant-se que era de nit», molts anaven a les palpentes amb llums i «queien» per terra.⁵⁰

En tercer lloc, en EvPe 16 s'al·ludeix al Salm 69,22: a Jesús li donen fel amb vinagre, de manera que els qui ho fan omplen «la mesura dels pecats» (v. 17). La font d'inspiració podria ser Mt 23,32 («acabeu d'omplir la mesura dels vostres pares»), però més aviat es tracta del tema del compliment de les Escripures. Finalment, constatem en EvPe 19 una al·lusió al Salm 22,2, que prové de Mt 27,46, tot i la referència pròpia d'EvPe al fet que la força vital, i no

48. Cf. Tobias NICKLAS, «Das Petrus-evangelium im Rahmen antiker Jesustraditionen», en *Studien zum Petrus-evangelium*, 63-89, aquí 77-78.

49. En Mt 26,67 i Mc 14,65 es diu, per aquest ordre, que «alguns van començar a escopir-li i a tapar-li la cara» i «li pegaven bufetades», mentre que l'assotament de Jesús arriba en un moment posterior, després que Pilat ha dictat sentència (Mt 27,26 par. Mc 15,15).

50. MARA, *Évangile de Pierre*, 126.

Déu, abandona el cos de Jesús. Cal concloure que l'Antic Testament és present en EvPe, si bé no de manera extraordinària.⁵¹ D'altra banda, en EvPe el tema del compliment de les Escripures no es refereix a Jesús (cf. Jn 19,30: «tot s'ha complert») sinó als dirigents jueus, els quals «van dur-ho tot a compliment» (EvPe 17). En aquest punt EvPe s'atansa a Mt 26,54.56 par. Mc 14,49, on la detenció de Jesús a mans dels qui han estat enviats pels dirigents jueus, els responsables últims de la seva mort, és vista com el compliment del disseny de Déu.

4. CONCLUSIÓ

EvPe és un text cristià dels primers segles que relleix la passió i resurrecció de Jesús des d'una òptica genuïna i pròpia, diversa al relat religiós que s'estava consensuant en el conjunt de les esglésies del segle II. Com a expressió literària i teològica, EvPe ofereix un relat coherent, accessible al seu auditori, i mostra la pluralitat i flexibilitat teològica interna del cristianisme primitiu.

Podem destacar dues idees centrals de l'anàlisi de l'esdeveniment pasqual de Crist a EvPe. Primerament, hi podem percebre la interacció entre tradicions en la literatura primitiva. Algunes es comparteixen amb els escrits que han esdevingut canònics, mentre que altres resten com a expressions no vinculants per a la fe cristiana comuna. EvPe rep influències dels evangelis canònics, però prefereix romandre en l'àmbit de la narrativa independent. La seva prohibició a Rhossus ens mostra com la situació interna de les esglésies encara es trobava en fase de consolidació i compactació interna, i en el procés de definició de les grans afirmacions cristològiques, EvPe va interpretar-se com a text doceta.

En segon lloc, EvPe manifesta com era la relació entre cristians i jueus en el context històric del segle II. L'escrit cristià antic reforça la visió teològica del cristianisme com a continuació veritable de la fe jueva, en oposició amb els exponents religiosos que varen atemptar contra la vida de Jesús.

Per aquest doble motiu, EvPe consolida intencionadament una identitat cristiana que contrasta amb el judaisme que s'està reinterpretant a la llum d'una època on no hi ha temple a Jerusalem i el fenomen cristià va adquirint vigoria.

51. Vegeu sobre aquest punt l'estudi de Thomas HIEKE, «Das Petrus-evangelium vom Alten Testament her gelesen. Gewinnbringende Lektüre eines nicht-kanonischen Textes vom christlichen Kanon her» en KRAUS – NICKLAS, *Das Evangelium nach Petrus*, 91-115.