

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

Rodolf PUIGDOLLERS I NOBLOM

Original rebut: 20/07/2016
Data d'acceptació: 05/09/2016

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 according to Mark, the author presents a series of observations on the historicity of various components of this early text. He goes on to highlight the symbology of the narrative, as well as the history of the tradition in the other Gospel accounts. This procedure creates a basis for comments to be made on the historicity of the accounts.

Keywords: *Passion narrative, Gospel according to Mark, historicity*

* La primera part d'aquest estudi es troba publicada en el número anterior de la revista: RCatT 41/1 (2016) 9-58.

7.6. *¿Una compareixença de Jesús davant Herodes Antipes?*

L'Evangeli de Lluc realitza també una ampliació, semblant a la que havia realitzat la segona redacció marcana a partir d'un personatge històric. Marc ho feia a partir de Barrabàs; Lluc, a partir d'una compareixença davant del tetrarca de Galilea i Perea, Herodes Antipes (Lc 23,6-12). ¿Hi ha també una barreja de fets reals amb narracions simbòliques?

Són diverses les marques que porta el text de cara al lector: *a)* Pilat «inquirí si de Galilea procedia aquell home» (v. 6, cf. Lc 13,1-2); *b)* «Havent reconegut que era de l'autoritat d'Herodes» (v. 7), amb el corresponent reconeixement de l'autoritat d'Herodes; *c)* Herodes Antipes «tenia ganes de veure'l (θέλων ἰδεῖν αὐτόν) des de feia bastant de temps, pel que sentia dir sobre ell (διὰ τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ) i esperava veure algun senyal realitzat per ell» (v. 8, cf. Lc 9, 9); *d)* Herodes «li va posar una roba esplèndida (ἐσθήτα λαμπράν)» (v. 11, cf. Ac 10,30); *e)* «Si bé es tenien aversió (ὄντες δὲ ἐν ἀηδία)» (v. 12a), el que suposa tensions entre Herodes Antipes i Pilat); *f)* «Pilat i Herodes es feren amics aquell mateix dia» (v. 12b, cf. Sl 2,1-2).¹

Hi ha una referència al passatge llucà en el qual, amb anterioritat, Herodes parla de Jesús: «Digué Herodes: “A Joan, jo el vaig fer decapitar. Però, ¿qui és aquest (τίς δὲ ἐστὶν οὗτος) de qui jo sento a dir aquestes coses (περὶ οὗ ἐγὼ ταῦτα ἀκούω)?” I intentava de veure'l (καὶ ἐζήτει αὐτόν ἰδεῖν)» (Lc 9,9). Al mateix temps hi ha referència a la pertinença de Jesús a Galilea, al reconeixement per part de Pilat de l'autoritat d'Herodes, a l'aversió entre Pilat i Herodes i a la reconciliació entre ells. Aquests darrers elements semblen evocar la tensió que hi va haver entre Herodes i Pilat a causa de la repressió que aquest va fer de les protestes per haver utilitzat Pilat diners del tresor del temple per a la construcció d'un nou aqüeducte per a Jerusalem, fet que Flavi Josep ens ha conservat² i que podria correspondre a la matança de galileus a la qual fa referència el mateix Lluc (Lc 13,1-3).³

La «roba esplèndida» (ἐσθήτα λαμπράν, Lc 23,11) amb la qual Herodes revesteix Jesús s'ha d'interpretar en paral·lelisme literari amb la «roba esplèndida» que porta l'home de la visió que té Corneli (ἐσθήτι λαμπρῇ, Ac 10,30). Per tant, més enllà del gest de burla que realitza Herodes amb Jesús, «al lector no se li escaparà —segons escriu S. Légasse— que una vestimenta esplèndida

1. Els còdexs de la tradició alexandrina tenen un ordre diferent en aquestes dues parts d'aquesta frase: «Tant Herodes com Pilat es feren amics aquest mateix dia entre ells, car abans estaven enenistats entre si (προὔπῃρχον γὰρ ἐν ἔχθρῳ ὄντες πρὸς αὐτούς)».
2. *Ant.* 18,60; *Bell.* 2,170. Cf. PUIGDOLLERS, «Ponç Pilat, governador de Judea», *RCatT* 39/1 (2014) 237-308, en concret 267-269.
3. *Ibíd.*, 269-272; 286-288.

convé eminentment a aquell que poc abans ha anunciat la seva glorificació (Lc 22,69) i que, al llarg del seu ministeri, s'ha mostrat als seus íntims en la seva glòria, en vestits d'un blanc resplendent (Lc 9,29.32) en la seva Transfiguració. És la mateixa brillantor que irradia l'aparició celeste a Corneli, segons Ac 10,30». ⁴ Enmig del menyspreu i la burla d'Herodes a Jesús, que expressen el seu parer sobre aquell que està a punt de ser condemnat a mort, la ploma de l'evangelista evoca la veritable identitat de Jesús.

Aquesta atenció prestada per Lluç a Herodes Antipes per part de Pilat correspon a la mateixa atenció que, segons el mateix Lluç, cap a l'any 57/58 va prestar el governador Festus amb Agripa II durant el judici contra Pau (cf. Ac 25,23-27). Això fa veure amb ulls diferents la ressonància que hi ha del Salm 2, quan indica: «S'han ajuntat els reis de la terra i els dirigents s'han congregat amb un propòsit comú contra el Senyor i contra el seu Ungit (κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ)» (Sl 2,2). El paral·lelisme està indicat explícitament al llibre dels Fets dels Apòstols en la pregària després de l'alliberament de Pere i Joan: «Senyor, tu ets el Déu que va fer el cel i la terra, el mar i tot el que contenen, el qui per mitjà de l'Esperit Sant va parlar per boca de David, el seu servent: “¿Per què s'amotinaren les nacions paganes i els pobles tramaren vans projectes? S'han ajuntat els reis de la terra i els dirigents s'han congregat amb un propòsit comú contra el Senyor i contra el seu Ungit”. Car realment s'han congregat en aquesta ciutat contra el teu sant servent Jesús a qui tu ungires, Herodes i també Ponç Pilat, amb les nacions i els pobles d'Israel, per realitzar allò que la teva mà i el teu disseny havien decretat per endavant que succeís» (Ac 4,24b-28).

El diàleg que existeix a l'obra llucana entre Lluç i Teòfil, sobretot si aquest és considerat el gran sacerdot dels anys 37-41, fa pensar que aquesta tensió i posterior reconciliació entre Herodes Antipes i Pilat es va donar més o menys en l'època de Jesús. ⁵ És una imatge ben gràfica que reuneix tant jueus com pagans en la responsabilitat de la condemna de Jesús a mort. Però això no significa, necessàriament, que aquesta interrupció de la compareixença de Jesús davant Pilat per enviar-lo davant Herodes Antipes es donés històricament. Escriu Légasse: «Sembla molt difícil recollir en l'escena en qüestió l'eco d'un fet històric, fins i tot sostraint de la mateixa la considerable part que

4. 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), 347-348.

5. Cf. PUIGDOLLERS, «Ponç Pilat», 286-288.

correspon aquí a Lluç, i serà una mostra de prudència deixar el tetrarca fora del camp de les responsabilitats de la mort de Jesús».⁶

7.7. L'esquema narratiu de Joan

La compareixença de Jesús davant Pilat, a l'Evangeli segons Joan, és molt més extensa que en el relat marcà. Per comprendre les seves característiques val la pena fixar-se en l'esquema ben elaborat que utilitza. Hi ha una contínua alternança entre episodis fora del pretori i episodis a l'interior:

1) Fora: Demanen la mort de Jesús (Jn 18,28-32): «ells no van entrar dins el pretori» (v. 28b).

2) Dins: Pilat interroga Jesús si és el rei dels jueus (Jn 18,33-38a): «Pilat se'n tornà a l'interior del pretori» (v. 33a).

3) Fora: Barrabàs preferit a Jesús (Jn 18,38b-40): «Després de dir això, Pilat va sortir altra vegada a fora» (v. 38b).

4) Dins: Jesús assotat i escarnit pels soldats (Jn 19,1-3).

5) Fora: Pilat mostra Jesús dient: «Aquí teniu l'home!», mentre els grans sacerdots demanen que el crucifiqui (Jn 19,4-8): «Pilat tornà a sortir i els digué: Ara us el trauré aquí fora» (v. 4a).

6) Dins: Pilat interroga de nou Jesús sobre el seu poder (Jn 19,9-12): «Va entrar altra vegada dins el pretori» (v. 9a).

7) Fora: Pilat condemna Jesús a ser crucificat (Jn 19,13-16a): «Quan Pilat sentí aquestes paraules dugué Jesús a fora» (v. 13a).⁷

Com escriu Brown, «indubtablement aquesta estructura no és fortuïta, sinó que es tracta d'una estudiada presentació artística en la qual s'ha ampliat i reordenat el material rebut de la tradició. Els episodis estan quasiàcticament equilibrats no tan sols en allò que es refereix a l'escenari i al tema, sinó també (parcialment) respecte a l'extensió. Pilat apareix com actor principal en tots els casos menys en l'episodi intermedi (4), que refereix la flagel·lació i l'escarni

6. S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 108.

7. Els dos darrers moviments BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 894, els divideix de forma diferent: 6) Jn 19,9-11; 7) Jn 19,12-16a. El sisè moviment F. J. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella: Verbo Divino 208, p. 503 (= *The Gospel of John*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2005) el considera format per Jn 19,8-11. La consideració de 18,28 com una introducció i 19,16a com una cloenda no afecta fonamentalment a la divisió en set moviments.

de què és objecte Jesús». ⁸ Aquest esquema tan elaborat narrativament, en forma concèntrica, i amb profundes reflexions sobre el tipus de reialesa de Jesús, juntament amb la pregunta sobre què és la veritat i les reflexions sobre el poder que ve de Déu, són mostres clares que es tracta d'unes ampliacions no històriques, fruit de la mentalitat i de la teologia joànica.

7.8. «Crucifica'l!» (Mc 15,13)

La resposta de la multitud a la pregunta de Pilat si volen que els alliberi el rei dels jueus és: «Crucifica'l» (Σταύρωσον αὐτόν, Mc 15,13). La crucifixió era la forma més deshonrosa que tenien els romans per eliminar una persona. El seu origen sembla venir dels perses, però es va estendre per molts pobles, i els romans el van utilitzar amb abundància amb els esclaus i els homes que no eren ciutadans romans. ⁹

Com escriu J. H. Neyrey, la crucifixió «era qualificada en l'antigor com la pitjor i més cruel mort possible. Encara que intensament dolorosa, era temuda sobretot per la total privació de l'honor que comportava». ¹⁰ El testimonis escrits la qualifiquen de «la més menyspreable de les morts» (θανάτων τὸν οἴκτιστον), ¹¹ el «càstig suprem» (*summum supplicium*), ¹² el «càstig més cruel i repugnant» (*crudelissimum taeterrimumque supplicium*), ¹³ el «més gran mal» (*maximum malum*), ¹⁴ la mort «més vergonyosa» (αἴσχιστα), ¹⁵ «la mort més infamant» (*mors turpissima crucis*). ¹⁶

8. R. E. BROWN, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Nova York: Doubleday 1993-1994, 2 vols. (Edició castellana: *La muerte del Mesías. Comentarios a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Estella: Verbo Divino 2005-2006, 2 vols.), II, 895.

9. Cf. M. HENGEL, «*Mors turpissima crucis*. Die Kreuzigung in der anticken Welt und die 'Torheit' des 'Wortes von Kreuz'», en *Rechtfertigung. FS E. Käsemann*, Tubinga 1976 (ed. franc.: *La Crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, París 1981, 36-39).

10. *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, Salamanca: Sígueme 2005, p. 247 (= *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville: Westminster John Knoss Press, 1998).

11. Flavi Josep, *Bell.* 7,203.

12. Ciceró, *Verr.* 2,5, 165.

13. *Ibíd.*

14. Plaute, *Cas.* 611.

15. Orígenes, *Cels.* 6,10.

16. Orígenes, *Comm. Matt.* 27,22.

Els romans la consideraven un suplici propi d'esclaus (*servile supplicium*).¹⁷ Per això no l'aplicaven generalment als ciutadans romans.¹⁸ En les províncies dominades, era la forma de castigar els qui es rebel·laven contra l'autoritat de l'Imperi.

7.9. *La condemna a mort*

Com expressa l'historiador romà Tàcit, Jesús va ser condemnat al suplici de la creu pel procurador Ponç Pilat, durant el regnat de l'emperador Tiberi.¹⁹ El responsable judicial de la mort de Jesús va ser, sens dubte, Ponç Pilat. Però, certament, ni van ser els romans els qui el van detenir ni els qui van presentar l'acusació.

Com en el cas posterior de Jesús, fill d'Ananies, van ser les autoritats jueves les que van acusar un compatriota, davant l'autoritat romana, per haver parlat o actuat en contra del temple.²⁰ El motiu que serà posat en el títol de la creu de Jesús serà el de pretendre ser «el rei del jueus». Aquesta acusació, presentada en termes no jueus, suposa les connotacions d'alteració de l'ordre públic i de rebel·lió contra l'autoritat, és a dir: *crimen laesae maiestatis populi romani*, ofensa contra la dignitat del poble romà i del seu representant, el Cèsar, l'emperador. Aquesta acusació suposava la pena de mort.²¹

En el cas paral·lel de Jesús, fill d'Ananies, aquest va ser deixat en llibertat, després d'un càstig, perquè el governador el considerarà un boig. En el cas de Jesús no tenia sentit aquest eximent i, per tant, va ser condemnat a mort. Però, ni Jesús havia estat detingut per les autoritats romanes ni havia estat acusat directament per elles. L'acusació i la mateixa detenció procedia de les autoritats jueves.

L'evolució de la tradició, en la qual es produirà per diverses circumstàncies la tendència a augmentar la culpabilitat dels jueus i a excusar la responsabi-

17. Cf. HENGEL, *La Crucifixion*, 72-84, especialment les citacions de p. 72, n. 1.

18. *Ibid.*, 57-63.

19. *Ann.* 15,44.

20. En el *testimonium flavianum*, tal com se'ns ha conservat, hi trobem la frase: «per indicació dels homes principals d'entre nosaltres» (ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν, Ant 18,64). Escriu LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 14: «Jesús fue claramente detenido a iniciativa y por orden de las autoridades judías, y diferido por ellas después a la justicia de Pilato».

21. Cf. N. SANTOS YANGUAS, «Acusaciones de alta traición en Roma en época de Tiberio», *Memorias de Historia Antigua* 11-12 (1990-1991), 167-198.

litat judicial del governador romà, no fa desaparèixer les dades històriques sobre el cas de Jesús de Natzaret.²²

7.10. La flagel·lació

A l'Evangelí segons Marc s'indica, tot just abans de la conducció de Jesús al Calvari, el fet que ell va ser flagel·lat. La indicació està feta mitjançant un participi: «Pilat els deixà lliure Barrabàs, en canvi, Jesús, havent-lo flagel·lat (φλαγελλώσας), el va entregar perquè fos crucificat» (Mc 15,15).²³ Es tracta d'un afegit de segona redacció, com mostra la presència del nom de Jesús. Mateu manté la mateixa forma verbal: «Llavors els deixà lliure Barrabàs, en canvi, Jesús, havent-lo havent-lo flagel·lat (φλαγελλώσας), el va entregar perquè fos crucificat» (Mt 27,26).

Lluc parla tan sols d'un possible càstig, que permeti deslliurar posteriorment Jesús sense executar-lo: «per tant, havent-lo castigat (παιδεύσας), el deixaré lliure» (Lc 23,16.22). El fet de corregir-lo o castigar-lo —amb el verb παιδεύω— es refereix aquí al fet d'assotar-lo. Joan explicita el fet de la flagel·lació, en forma d'assots (assotament), però seguit de les burles dels soldats que li posen un mantell de porpra i una corona d'espines, abans que Pilat el presenti davant els grans sacerdots i els guàrdies del temple: «Llavors Pilat agafà Jesús i el feu assotar (έμαστίγωσεν)» (Jn 19,1).

Hi ha una diferència de vocabulari. Mentre Marc i Mateu utilitzen el verb φλαγελλώω / φραγελλώω; Lluc utilitza el verb més indefinit παιδεύω; i Joan, el verb μαστιγώω. Hi ha aquí una diferència: en Marc i Mateu s'està parlant d'una flagel·lació que és un pas previ a una execució; mentre en Joan (i en Lluc) es

22. Sobre aquest tema, cf. X. ALEGRE, «Los responsables de la muerte de Jesús», *Revista Latinoamericana de Teología* 14 (1977) 139-172; R. AGUIRRE, «Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús», *Estudios de Deusto* 30 (1982) 241-270. Arriba a treure la responsabilitat de les autoritats jueves J. ARIAS, *Jesús, ese gran desconocido*, Madrid: Maeva 2002, 113-114, quan escriu: «Es probable que el mismo Pilato les diese un toque a las autoridades del Sanedrín para saber qué estaba ocurriendo con aquel profeta demasiado seguido por la gente y del que se decía que quería proclamarse rey. Y es posible que las autoridades judías se amedrentaran conociendo el talante de Pilatos. De ahí el que *no sea difícil* que ellas misma hablaran con Jesús, se tratara o no de un verdadero proceso legal, para conocer mejor de su propia boca qué estaba pasando. (...) En este punto es cuando *pudo acontecer* que el Sanedrín, por miedo a Pilatos, le mandara al profeta para que se encargara él de interrogarlo y de ver si era culpable de otro tipo de rebelión que no fuera la religiosa» (les cursives són meves).

23. El text del Còdex de Beza utilitza, aquí i en Mt 27,26, la forma més llatinitzada φλαγελλώσας (del llatí *flagellum*), mentre la tradició alexandrina utilitza, en ambdós llocs, la forma φραγελλώσας.

tracta d'un càstig en ell mateix.²⁴ Encara que els dos verbs poden ser utilitzats indistintament, el llatanisme *flagellare* sembla ser escollit especialment per a una flagel·lació prèvia a l'execució.

Ja que la tradició més antiga és la de la segona redacció de Marc i la intenció de matar Jesús apareix des del principi, s'ha de suposar històricament que la flagel·lació de Jesús per part dels soldats romans va ser el pas previ a la seva execució, tal com indiquen els relats de Marc i Mateu.

7.11. *Les burles dels soldats*

L'Evangeli segons Marc situa, després del judici davant Pilat, una sèrie de burles realitzades pels soldats romans a l'interior de Palau. La crida a tota la tropa sencera, no cal entendre-la referida als sis-cents o mil soldats que podia tenir una cohort romana; és suficient entendre narrativament una referència a gran part dels soldats que estaven de guàrdia al palau del governador. Les burles estan centrades en la mateixa acusació contra Jesús de pretendre ser el rei dels jueus. D'aquesta manera realitzen una paròdia d'entronització reial: *a)* El vesteixen de porpra (la roba considerada pròpia dels reis); *b)* Li imposen una corona; *c)* El saluden amb l'aclamació que evoca l'*Ave Caesar* dels emperadors romans; *d)* Evoquen el lliurament del ceptre reial; i *e)* En comptes de signes de reconeixement, com serien els aplaudiments, li fan signes de rebuig, com les escopinades.²⁵ Els cops al cap amb una canya i les escopinades no són tan sols uns maltractaments, sinó que formen part fonamentalment de la paròdia. Els cops amb una canya evoquen el lliurament del ceptre reial; es podria explicar el seu significat amb paraules com aquestes: «No vols ser rei? Doncs, aquí tens ceptre reial!»

Mateu recull la mateixa escena, però hi introdueix certs retocs per aconseguir un més gran ordre narratiu: *a)* En comptes de «porpra», parla de «mantell vermell» (Mt 27,28), com podia ser el mantell dels mateixos soldats;

24. Els assots en les sinagogues: cf. «us assotaran (μαστιγώσουσιν) en les sinagogues» (Mt 10,17) (com també Mt 23,34 en la tradició alexandrina). Els assots seguits de la crucifixió: cf. «per ser assotat (μαστιγῶσαι) i crucificat (Mt 20,19); «després d'assotar-lo (μαστιγώσαντες), el mataran» (Lc 18,33) (cf. també Mc 10,34 en la tradició alexandrina). Flavi Josep no utilitza mai el verb *φλαγελλῶ* / *φραγελλῶ*, i parla dels assots com a càstig en ell mateix («va ser colpejat amb assots [μάστιξι], fins que els seus ossos van quedar al descobert» (Bell. 6,304) o com a pas previ a la crucifixió: «després d'haver-los assotat (μαστιγοῦμενοι) i turmentat amb tot tipus de tortures abans de morir, i després foren crucificats» (Bell. 5,449).

25. Cal recordar que el text del Còdex de Beza, a diferència de la tradició alexandrina, no conté la frase «i, doblegant el genoll, li feien reverència» de la tradició alexandrina (Mc 15,19).

b) Afegeix explícitament el lliurament burlesc del ceptre reial: «(posant-li) una canya a la mà dreta» (Mt 27,29b); *c)* Abans de la salutació, indica el gest de reverència: «agenollant-se davant d'ell» (Mt 27,29c); *d)* El gest marcà dels cops al cap amb una canya, en tant que signe de rebuig, és col·locat a la fi de l'escena, després de les escopinades (Mt 27,30).

Lluc trasllada aquesta burla de la reialesa de Jesús al moment de la presentació davant d'Herodes Antipes, amb la indicació genèrica: «burlant-se» (*ἐμπαίξας*) i la col·locació d'una «roba esplèndida» (*ἐσθήτα λαμπράν*, Lc 23,11). Joan manté els elements fonamentals de la farsa: *a)* Corona d'espines; *b)* Mantell de porpra (*ἱμάτιον πορφυροῦν* (Jn 19,1); *c)* Salutació «Salve, rei dels jueus»; i *d)* Gest d'acollida: «i li donaven bufetades» (*καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ῥαπίσματα*, Jn 19,3). El text joànnic, que situa les burles dels soldats tot just després dels assots, mostra una evocació d'Is 50,6: «Vaig donar la meua esquena als assots, i les meves galtes a les bufetades» (*τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα*).

Des del punt de vista històric, és ben possible, malauradament, que allà on hi hagi un grup de soldats amb un condemnat a mort del poble sotmès, aquest sigui maltractat i subjecte de diverses burles. Més encara, respecte al tipus de burles, quan es tracta d'un acusat de pretendre ser reconegut com a rei. En el cas de la narració primitiva evangèlica, aquestes burles agafen possiblement una nova connotació si es té en compte que a l'estiu de l'any 38 —tal com ens testimonia Filó—,²⁶ quan Herodes Agripa va passar per Alexandria vestit ostentósament i amb el títol de rei de Judea, alguns van fer una paròdia burlesca, vestint un rodamón anomenat Carabàs, que sempre anava nu, amb una fulla de papir al cap com si fos una diadema (*διάδημα*), amb una catifa com si fos una clàmide (*χλαμύς*) i un troç de tronc de papir com si fos un ceptre (*σκήπτρον*), i després se li van anar apropant per saludar-lo, demanar justícia o presentar-li demandes, i ressonà el crit Maren (*Μάρην*) —«senyor nostre»—, que era el títol que es donava als sobirans a Síria.

Si el redactor del Relat primitiu de la Passió —escrit segurament en temps o tot just després del regnat d'Herodes Agripa I (41-44)— tenia present aquest record burlesc, és fàcil que la narració de la farsa realitzada amb Jesús pels soldats romans vulgui evocar, al mateix temps, la vanitat del poder terrenal d'aquells que es consideren sobirans dels pobles.

26. *Flacc.* 36-39.

8. LA CRUCIFIXIÓ

8.1. La figura de Simó de Cirene

L'Evangelí segons Marc, en el camí cap a la creu, fa referència a la requisició d'un que passava perquè portés la creu de Jesús. Indica el seu nom: Simó cirineu (Σίμων Κυρηναῖον), és a dir, procedent de Cirene, a la Diàspora, al nord d'Àfrica. I indica també unes dades molt concretes: «el pare d'Alexandre i Rufus», dades que sembla que s'han d'interpretar com a indicacions històriques d'unes persones conegudes per la comunitat de Marc.²⁷

La referència a Simó cirineu es troba recollida també a Mateu 27,32 i Lc 23,26-32, però no així la referència als seus fills. L'Evangelí segons Joan no recull aquesta ajuda de Simó en portar la creu, d'acord amb la teologia joànica que subratlla la dimensió sobrehumana de Jesús: «i, portant-se ell mateix la creu, sortí... (καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν)» (Jn 19,17).

Lluc explicita la dada sobre Simó cirineu com a figura de seguiment de Jesús: «li carregaren la creu perquè la portés darrere Jesús» (ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὀπισθεν τοῦ Ἰησοῦ, Lc 23,26b). Aquest tema del seguiment es troba ampliat extensament amb la referència a les filles de Jerusalem que el seguien plorant (Lc 23,27-31).²⁸ Per a completar la trilogia d'acompanyament de Jesús, Lluc avança a aquí la referència als dos malfactors que eren conduïts amb Jesús per a ser executats (Lc 23,32).

La introducció de la figura de Simó cirineu, malgrat pugui suposar un model de seguiment, no fa sinó resaltar la dimensió de flebesa de Jesús. En

27. Alguns comentaristes han volgut veure una referència a aquest Rufus en les indicacions de Rm 16,13: «Saludeu Rufus, l'elegit del Senyor, i la mare seva i meva», un text que podria ser de la carta originària de Pau als romans o bé, més aviat, pertanyent a un bitllet de Pau dirigit a la comunitat d'Efes. A partir d'aquesta suposada identificació, alguns han considerat que a l'època d'aquesta carta Simó ja hauria mort, i també el seu fill Alexandre, mentre Rufus es trobaria juntament amb la mare vídua. Sobre l'ossari d'Alexandre, fill de Simó, amb la possible indicació «cirineu», cf. N. AVIGAD, «A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley», *IEJ* 12 (1962) 1-12; T. POWERS, «Treasures in the Storeroom Family Tomb of Simon of Cyrene», *BARev* 29/4 (2003): 46-51; Íb., «A Second Look at the 'Alexander Son of Simon' Ossuary: Did It Hold Father and Son» [en línia], Biblical Archaeological Society <<https://israelpalestineguide.files.wordpress.com/2010/06/alexander-simon-ossuary-a-second-look-from-bar.pdf>> 2-IX-2006; C. A. EVANS, «Caifás, Pilato y Simón de Cirene, de nuevo a la luz: valoración de las pruebas literarias y arqueológicas», en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesús y la arqueología*, Estella: Verbo Divino 2009, 430-433 (= *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing 2009).

28. La figura llucana de les filles de Jerusalem va ser amplificada posteriorment amb la figura d'aquella que va eixugar el rostre de Jesús, la Verònica.

aquest sentit, per criteri de dificultat, es reafirma la historicitat de la figura del cirineu.²⁹

8.2. «Perquè carregués la seva creu» (Mc 15,21b)

Segons l'Evangelí segons Marc, l'acció dels soldats de requisar Simó cirineu va ser «perquè carregués la seva creu» (ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, Mc 15,21b). La mateixa frase es troba a l'Evangelí segons Mateu (Mt 27,32b). Lluc explica aquesta acció: «posaren sobre ell la creu perquè la portés darrere Jesús» (ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὀπισθεν τοῦ Ἰησοῦ, Lc 23,26b). Joan, en canvi, d'acord amb la seva teologia resalta la fortalesa de Jesús: «portant-se ell mateix la creu» (βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν, Jn 19,17a).

Com indiquen les fonts antigues, el condemnat a mort havia de portar ell mateix la creu fins al lloc del suplici.³⁰ Es tractava pròpiament de la travessa (*patibulum*), que havia de ser col·locada sobre el pal vertical, que estava clavat a terra (*stipes crucis*). El condemnat havia de «portar la travessa (*patibulum*) pel mig de la ciutat, per ser després fixada a la creu» (*patibulum ferat per urbem, deinde affigitur cruci*).³¹ D'aquesta manera, «clavat a la travesa (*patibulo*), és aixecat a la creu» (*patibulo suffixus, in crucem tollitur*).³²

Una vegada acceptada la historicitat de la figura de Simó cirineu, el fet que ell hagi de portar la creu, planteja diversos interrogants. ¿Per què va ser necessària aquesta decisió dels soldats? ¿Es trobava Jesús sense forces? D'altra banda, ¿quina relació té aquest gest amb les paraules de Jesús: «Si algú vol seguir darrere meu, que es negui a ell mateix i prengui la seva creu, i que em segueixi» (εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι, Mc 8,34)?³³

29. En el segle II, els gnòstics basilidians deformaren el significat de la figura de Simó cirineu, com testimonia Ireneu: «I diuen que [Jesús] no va patir la passió, sinó que van requisar Simó de Cirene per a portar la creu i, després, per error o per ignorància, el van crucificar, creient que era Jesús, ja que havia pres la seva figura. I Jesús, per la seva banda, assumí la figura de Simó i era allà mofant-se d'ells» (*Adv. Haer.* I, 24,4).

30. ARTEMIDOR, *Oneirocritica*, II, 56: «El qui ha de ser clavat a la creu, comença per portar-la»; Plutarc, *De sera numinis vindicta*, 9: «I tal com en els suplicis corporals cadascun dels malfactors porta la seva creu» (καὶ τῷ μὲν σώματι τῶνκολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὐτοῦ σταυρόν). D'aquí la figura d'Isaac portant la llenya pel sacrifici com imatge de Jesús portant la creu, cf. *Gènesi Rabbà*, 56,3(36c); *Pessiqtà Rabbatí*, 31,2(143b).

31. Plaute, *Carbonaria*, fr. 2.

32. Fírmic Matern, *Mathesis*, 6,31,58.

33. Cf. Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27.

Sobre els primers interrogants, escriu, p. ex., un comentarista: «Hi ha un problema que els soldats han de superar per a complir la seva tasca: sembla que Jesús havia quedat tan debilitat pel seu maltractament que era incapaç de portar la seva creu —o més aviat la travessa transversal— fins al lloc de l'execució (...), per tant, obliguen a portar-la a un foraster que passava per allí, un jueu anomenat Simó, de la ciutat nord-africana de Cirene».³⁴ De la requisició de Simó Cirineu per part dels soldats per a portar la creu de Jesús, sembla que cal deduir el fet que Jesús no tenia forces per a portar-la.

La frase: ἴνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (Mc 15,21b) conté un pronom αὐτοῦ amb un valor doble. D'una banda, es refereix evidentment a la creu de Jesús: Simó ha de portar la creu de Jesús. Però, d'altra banda, aquest pronom es pot referir també a ell mateix. Hi ha, com assenyalen Mateos – Camacho, una «ambigüitat intencionada»:³⁵ es refereix al mateix temps a Jesús i a Simó. Això significa que la creu de Jesús s'ha convertit en la creu del deixeble. Tenint en compte que, a l'Evangelí segons Marc, la referència a Simó cirineu (Mc 15,21) és de primera redacció i les paraules de Jesús sobre el prendre la creu i seguir-lo (Mc 8,34) són de segona redacció, es pot pensar que la imatge de Simó cirineu portant la creu de Jesús és l'origen de la imatge posterior del deixeble portant la seva creu, seguint Jesús. La frase de Jesús sobre el prendre la creu i seguir-lo no pot ser una frase anterior a la darrera Pasqua,³⁶ s'ha de tractar, més aviat d'una imatge nascuda en les primeres comunitats cristianes, que trobà la seva referència gràfica en el fet històric que Simó Cirineu va portar la creu de Jesús cap al Calvari.³⁷

34. MARKUS, *El evangelio según Marcos*, II, 1209. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1090, escriu: «La teoría de la extrema debilidad de Jesús encuentra un relativo apoyo en la sorpresa que suscita la rapidez de su muerte una vez que es crucificado (Mc 15,44; Jn 19,33)».

35. J. MATEOS – F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Còrdova: El Almendro 1993-2008, III, 675.

36. Segons E. BRANDENBURGER, «*Stauros, Kreuzigung Jesu und Kreuzestheologie*», *Wort und Dienst* 10 (1969), 32-33, la frase de Jesús té un origen postpasqual, ja que no és una frase jueva. Per a molts, en canvi, la frase tindria el seu origen en Jesús, en una època en la qual la crucifixió era molt habitual. S. REINACH, «Simon de Cyrène», en *Cultes, Mythes et Religions*, París, 1923, vol. IV, 183-184, ha considerat que l'escena de Simó Cirineu no és res més que la dramatització del *loguion* de Mc 8,34.

37. Sobre alguns detalls de la crucifixió de Jesús, cf. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1124-1132. Sembla que els evangelistes parlen d'una creu amb el pal vertical sortint més enllà de la travessa horitzontal (*crux immissa*), cf. Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19. Sobre la seva alçada, cf. Mc 15,36. Sobre la transfixió de les mans i els peus amb claus, cf. Lc 24,39; Jn 20,20.25.27. El terme «mans» (χεῖρες) s'ha d'entendre aquí equivalent a «braços» i, més exactament, a «canells de la mà» (ἀγκῶνες χειρός).

8.3. *El Gòlgota*

L'arribada al lloc de l'execució ve indicada amb el nom: «el lloc del Gòlgota» (Mc 15,22a), que la segona redacció marca explícita de la forma següent: «que significa Lloc de la Calavera» (Mc 25,22b). La doble designació és recollida per Mateu (Mt 27,33); Lluc, en canvi, recull tan sols el nom grec: «el lloc anomenat de la Calavera» (Lc 23,33); mentre Joan indica primer el nom grec i després l'hebreu: «el lloc anomenat de la Calavera, que s'anomena en hebreu Gòlgota» (Jn 19,17b).³⁸

El nom Calavera/Crani —que en la seva forma llatina *calvaria* ha originat la designació Calvari— sembla s'ha d'explicar per tractar-se d'un monticle arrodonit.³⁹ La referència al sepulcre d'Adam és tradició cristiana posterior.⁴⁰ La localització de les restes del Calvari en la secular basílica del Sant Sepulcre cal considerar-la com a molt probable.⁴¹

8.4. *El vi mirrat i el repartiment dels vestits*

L'Evangelí segons Marc té, a continuació del nom del Gòlgota, la referència al fet que van donar a Jesús vi mirrat, que no en va prendre, i el repartiment dels seus vestits, tirant a sorts (Mc 15,23-24; Mt 27,34-35). Sobre el vi mirrat (ἔσμυρνισμέσος οἶνος) —és a dir, vi aromatitzat amb mirra—, cal tenir en compte que era un acte humanitari donar al condemnat aquest mitjà pal·liatiu,⁴² tal com testimonien diversos textos.⁴³ Era una forma de mitigar la sensibilitat del condemnat en aquells moments de suplici.

No hi ha pròpiament referència a cap salm en aquesta indicació marcana. És tan sols el text de Mateu que indica: «li donaran a beure vinagre barrejat amb fel» (ἔδωσαν αὐτῷ πιεῖν ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον, Mt 27,34). D'aquesta manera el text mateu transforma el gest humanitari en una burla, establint un paral·lelisme amb el Salm 69(68),22: «I em donaren com a menjar fel i

38. Cf. A. PARRÓT, *El Gòlgota y el Santo Sepulcro*, Barcelona 1963 (= *Golgotha et Saint-Sépulcre*, París 1955); BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 114-1118.

39. Així el castellà «cabezo».

40. Cf. Orígenes, *Comm. Matt.* 27,33. Jeroni (*Hom. Matt.* 4), en canvi, rebutja aquesta tradició.

41. Cf. F. Díez Fernández, *El Calvario y la Cueva de Adán. El resultado de las últimas excavaciones en la Basílica del Santo Sepulcro*, Estella: Verbo Divino 2004.

42. Cf. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1118-1123.

43. Cf. Pr 31,6-7: «Doneu a beure beguda (μέθη) als qui pateixen i vi als qui estan en l'amargor». Cf. també el tractat del Talmud babilònic *Ebel Rabbati* 2,9: «Als condemnats (...) se'ls dona a beure vi que conté encens perquè no se sentin angoixats».

com a beguda en donaren a beure vinagre» (καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος). La primera redacció marcana, amb la seva referència al vi (οἶνος) mirrat —no pas al vinagre (ὄξος) del salm i del text mateà—, ha conservat el costum humanitari, que, com a tal, es pot considerar històric. La indicació que Jesús no en va prendre té el sentit de subratllar la seva dimensió de voluntarietat i de fortalesa, i explica al mateix temps la raó per la qual l'evangelista ha recollit aquest detall habitual.⁴⁴

El repartiment dels vestits (Mc 15,24b) —present també en els altres evangelis (Mt 27,35b; Lc 23,34b; Jn 19,23-24)— és un afegit de la segona redacció marcana i, al mateix, una influència del Salm 22(21),19: «Es repartiren els meus vestits entre ells, i sobre la meva roba tiraren sorts» (διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον). Encara que es considerés un fet habitual per part dels soldats repartir-se els vestits dels condemnats,⁴⁵ això va ésser un fet que va estar —si més no posteriorment— explícitament prohibit.⁴⁶ El repartiment dels vestits en el cas de Jesús és una influència del Salm 22, que els evangelistes introdueixen donant-li diversos simbolismes.⁴⁷

44. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1122-1123, que no coneix les distincions redaccionals en Marc, considera que la tradició més antiga parlava tan sols del vinagre abans de morir (Mc 15,36; Jn 19,29) i que hauria estat Marc qui hauria introduït un duplicat mitjançant el vi mirrat, establint un paral·lelisme inclusiu entre el començament i el final de l'escena. Però això no respecta l'antiguitat de les diverses redaccions.
45. Ho afirma sense més V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Madrid: Cristiandad 1980, 715. Ho considera «probable» J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, 2 vol., Salamanca: Sígueme 1986, vol. II, 371. Ho matisa també, amb un «por lo visto», MARKUS, *El Evangelio según Marcos*, 1203.
46. Cf. *Digestum Justiniani* 48, 20, 6: «La roba de què un home pot ser desposseït són aquelles coses que ell va portar amb ell quan va ser posat a la presó, i amb què està abillat quan es porta a terme el càstig, com el seu mateix nom indica. Per tant, ni els botxins ni els seus assistents poden reclamar aquestes coses com a botí en el moment en què s'executa el culpable».
47. Sobre el simbolisme del repartiment dels vestits a Marc, escriuen MATEOS – CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, III, 688-689: «En el Calvario, esa ropa es la herencia del crucificado; al repartir-la, se reparte, por tanto, la fuerza de su Espíritu». La túnica indivisa, a l'Evangelí segons Joan, és interpretada per Cebrià de Cartago com a símbol de l'Església indivisa (*De catholicae ecclesiae unitate*, 7). En la mateixa línia I. DE LA POTTERIE, «La tunique 'non divisée' de Jesús, symbole de l'unité messainique», en W. C. WEINRICH (ed.), *The New Testament Age*, vol. I, 127-138; Íd., «La tunique sans couture, symbole du Christ gran prêtre?», *Bib* 60 (1979) 255-269. De forma semblant J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid: Cristiandad 1979, 811, presenten el mantell com a figura del regne i la túnica com a símbol d'unitat: «Las cuatro partes en que dividen el manto alude a los cuatro puntos cardinales y significan la tierra entera. (...) Al mismo tiempo, la universalidad del reino no significa división: la túnica quedará intacta para señalar su unidad».

8.5. L'hora tèrcia

El relat marcà té una triple indicació cronològica: «era l'hora tèrcia» (Mc 15, 25), «i arribada l'hora sexta, vingueren les tenebres a la terra entera fins a l'hora nona» (v. 33b), «i a l'hora nona» (v. 34a); precedit tot amb la indicació *πρωί* («de bon matí», Mc 15,1) i seguit d'*ὀψία* en la petició del cadàver («el capvespre», Mc 15,42).⁴⁸ La indicació de les tenebres des de l'hora sexta fins a l'hora nona es troba recollida també a Mt 27,45 i Lc 23,44. Joan, en canvi, no recull aquestes tenebres de l'hora sexta, sinó que situa precisament a l'hora sexta la presentació que Pilat va fer de Jesús als jueus indicant: «Heus aquí el vostre rei» (Jn 19,14b). El text és el següent: «Era la preparació de la Pasqua, era com l'hora sexta» (Jn 19,14a).

La cronologia joànica, que situa la conducció de Jesús al Calvari a l'hora sexta, la mateixa hora en la qual eren sacrificats els anyells pasquals, sembla excessivament depenent de la seva teologia. La cronologia marcana, per la seva banda, que situa la crucifixió a l'hora tèrcia, a l'hora sexta les tenebres i a l'hora nona la mort de Jesús —dins del marc del *πρωί* i l'*ὀψία*—, mostra clarament un esquematisme narratiu, que podria dependre de les hores de pregària de les comunitats cristianes.

El fet que el costum romà fos començar l'activitat judicial a primera hora,⁴⁹ fa pensar que així va ser en el cas del judici contra Jesús, tal com presuposa la narració marcana. La crucifixió i mort de Jesús s'han de situar a continuació, tenint en compte que la seva sepultura va ser abans que acabés el dia de la Preparació. En aquest sentit la cronologia sinòptica és més adequada, tot i que històricament no es pugui precisar més.⁵⁰ El text de Marc depèn d'una cronologia narrativa; mentre el text de Joan ho és d'una cronologia teològica. La coincidència de Marc, Mateu i Lluç en la referència a l'hora sexta i l'hora nona fa pensar que aquestes indicacions tenen també un sentit teològic determinat.

El text de Marc és, segons el Còdex de Beza: «Era l'hora tèrcia i el custodiaven (*ἐφύλασσαν αὐτόν*)» (Mc 15,25). La tradició alexandrina té: «Era l'hora tèrcia i el crucificaren (*ἐσταύρωσαν αὐτόν*)». La reminiscència del text del

48. Cf. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1139-1142.

49. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 120, n. 24, cita com a testimonis: Sèneca, *De ira*, II, 7, 3 (*prima luce*); Macrobi, *Saturnalia*, I, 3 (*post exortum solem*); Suetoni, *Vespasià*, 21; Marcial, VIII, 67,3; Plini el Jove, *Ep.* III, 5, 9-11; VI, 16, 4-6.

50. Escriu LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 120: «La sesión del tribunal presidida por Pilato tuvo lugar por la mañana temprano, no sólo a causa de la precisión de Mc 15,1, sino también porque eso corresponde al uso romano, donde la vida pública comenzaba al despuntar el día. En cuanto a precisar la hora de la crucifixión, la indicaciones que nos suministran los evangelios no autorizan en este punto a ninguna conclusión cierta».

Còdex de Beza es troba en el verset mateà: «I, asseguts, el vigilaven allí (ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ)» (Mt 27,36). La introducció alexandrina del verb crucificar és una repetició dels vv. 24a i 27.

Mateu no ha conservat la referència a l'hora tèrcia, però sí la referència a la vigilància dels soldats vora la creu. Lluc, en canvi, no ha recollit cap d'aquestes referències marcanes. La primera redacció marcana —tal com l'he reconstruïda— no contenia de forma explícita l'expressió de la crucifixió de Jesús en forma verbal. En la seva austeritat narrativa, es limita a la indicació final de l'episodi anterior: «I el van treure a crucificar» (καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσουσιν, Mc 15,20b).

8.6. *El títol de la creu*

El títol de la creu està recollit en els quatre evangelis, amb petites variants: «Aquest és el rei dels jueus» (οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Mc 15, 26),⁵¹ «Aquest és Jesús, el rei dels jueus» (οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Mt 27,37), «El rei dels jueus és aquest» (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτός ἐστιν, Lc 23,38)⁵² i «Jesús Natzoreu, el rei dels jueus» (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Jn 19,19).⁵³

L'Evangelí segons Joan afegeix tres indicacions: 1) El títol va ser llegit per molts jueus perquè «el lloc era prop de la ciutat» (Jn 19,20a); 2) Estava escrit en hebreu, en grec i en llatí⁵⁴ (Jn 19,20b); 3) Els grans sacerdots van dir a Pilat: «No escrivis: “El rei dels jueus”, sinó: “Aquest va dir: Sóc el rei dels jueus”; però Pilat va respondre: “El que he escrit, escrit està” (ὁ γέγραφα, γέγραφα)» (Jn 19,21-22). Evidentment aquestes ampliacions joàniques són detalls de significat teològic i de proclamació universalista, malgrat sigui històric que el lloc de la crucifixió fos a prop de la ciutat.⁵⁵

51. La tradició alexandrina té la forma breu: «El rei dels jueus».

52. Altres lliçons: «El rei dels jueus aquest» (P⁷⁵ Sin B L), «El rei dels jueus» (C), «Aquest és el rei dels jueus» (A K M U Γ Δ Θ Λ Π Ψ f³ 2 157), «Aquest és Jesús, el rei dels jueus» (N Q f³ 3 28).

53. El text del Còdex de Beza en aquest passatge no se'n ha conservat. Del text joànnic en llatí ve el títol tradicional: *Iesus Nazarenus, rex iudeorum* (INRI). Sobre el significat del terme Natzoreu, cf. R. PUIGDOLLERS, «El significat dels termes 'Natzarè', 'Natzoreu' i Natzorè' en el Nou Testament segons el Còdex Beza», *ButABC*, núm. 108, maig 2011, 23-32. Sobre el títol de la creu, cf. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1144-1151; LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 145-147.

54. La tradició alexandrina té l'ordre: hebreu, llatí i grec.

55. Sobre la relíquia medieval conservada a la Basílica de la Santa Croce, de Roma, cf. M.-L. RIGATO, *Il Titolo della Croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavoleta - Reliquia della Basilica Eleniana a Roma*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 2003.

El text del títol coincideix en els diversos evangelistes amb la causa de la condemna: «el rei dels jueus». Les diferències en la seva redacció són mínimes. La forma marcana del Còdex de Beza coincideix en la seva forma gramatical amb el text mateà. Una forma semblant està testimoniada per Eusebi de Cesarea quan parla del martiri d'Àtal de Lió, en el segle II: «Se li va fer donar voltes a l'amfiteatre, precedit d'un cartell sobre el qual estava escrit en llatí: "Aquest és Àtal, el cristià" (οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ Χριστιανός)».⁵⁶

Es tractava segurament, segons el costum, d'una tauleta amb l'acusació escrita (ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας, *titulus causae*), que era portada davant⁵⁷ o penjada del coll del condemnat i finalment fixada sobre la creu.⁵⁸

8.7. ¿Crucificat entre dos bandolers?

Els quatre evangelis indiquen que Jesús va ser crucificat juntament amb dos altres condemnats: «dos bandolers (λησται)» (Mc 15,27; Mt 27,38), «dos malfactors (κακοῦργοι)» (Lc 23,32), «altres dos (ἄλλοι δύο)» (Jn 19,18).⁵⁹ La indicació de la seva col·locació i, per tant també, el fet que siguin dos més, té un significat narratiu⁶⁰ i teològic: «un a la dreta i un altre a l'esquerra» (ἓνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἓνα ἐξ εὐωνύμων, Mc 15,27; Mt 27,38), «aquest a la dreta i aquest a l'esquerra» (Lc 23,33), «aquí i aquí i, enmig, Jesús» (Jn 19,18). S'ha de tenir en compte, però, que la referència de l'Evangelí segons Marc a dos altres crucificats amb Jesús és, segons el meu parer, un text de segona redacció.

Marc utilitza aquí el terme «bandolers» (λησται). És el mateix terme que havia utilitzat en el relat del prendiment, quan Jesús indica la forma com han sortit al seu encontre: «Contra un bandoler (ἐπὶ ληστήν)⁶¹ heu sortit, amb

56. Eusebi, *Hist. Eccl.*, 5,1.44.

57. Cf. el text d'Eusebi, *Hist. Eccl.*, 5,1.44, citat anteriorment. Cf. també Suetoni, *Calígula*, 32: «precedint-lo un títol que indica la causa de la pena»; Dió Cassi, 54,3: «(va travessar) el Fòrum amb una inscripció indicant el motiu pel qual anava a ser executat».

58. Cf. Mt 27,37: «Damunt el seu cap havien posat escrita la causa de la seva condemna». Aquest text concreta el text més genèric de l'Evangelí segons Marc: «Però estava la inscripció de la causa de la seva condemna inscrita» (Mc 15,26). Interpreta incorrectament, al meu parer, el text marcà GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, II, 372: «Marcos no presupone aún que la tabla fuera colocada en la cruz. Más bien, se la presenta yaciendo junto a la cruz (de manera distinta las referencias paralelas)».

59. Cf. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1151-1154.

60. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, 144, escriu: «Al insistir en el hecho de que Jesús fue crucificado entre sus dos compañeros de infortunio (...), los textos producen un efecto pictórico que solo puede ser intencional».

61. La tradició alexandrina té la lliçó: «com contra un bandoler» (ὡς ἐπὶ ληστήν).

espases i garrots, per agafar-me. Cada dia era amb vosaltres al temple ensenyant i no em vau detenir. Però que es compleixin les Escripures» (Mc 14, 48-49); un text que he considerat també de segona redacció. Mateu ha recollit totes dues referències al terme «bandoler», però ampliant una mica el que respecta a les Escripures: «Com contra un bandoler (ὡς ἐπὶ ληστήν) heu vingut, amb espases i garrots, per agafar-me. Cada dia estava assegut entre vosaltres al temple ensenyant i no em vau detenir. Però tot això ha passat perquè es compleixin les Escripures dels Profetes» (Mt 26,55-56).⁶²

Aquesta referència a les Escripures dels Profetes és interpretada habitualment com referida a Is 53,12: «Ha estat comptat entre els sense llei (ἐν τοῖς ἀνόμοις)». És precisament el text que Lluc cita explícitament en l'anunci de les negacions de Pere: «Doncs ara, el qui tingui una bossa, prendrà igualment també un sarró; i el qui no en tingui, es vendrà el seu mantell i comprarà una espasa. Dic, en efecte, que això que està escrit cal que s'acompleixi en mi, allò: *I fou comptat amb els sense llei (μετὰ ἀνόμων)*, i tot el que es refereix a mi arriba al seu terme» (Lc 22,36-37).⁶³ Cal notar que en aquest anunci, en el qual, a l'Evangeli segons Lluc, hi ha referència a les espases, s'utilitza el terme «sense llei» (ἀνομοί), mentre quan es parla dels qui van ser crucificats juntament amb Jesús, Lluc utilitza el terme «malactors» (κακοῦργοί) (Lc 23,32.33.39). Lluc deixa de banda el terme «bandoler» (ληστής) —malgrat el conservi en referència a la forma com han sortit a prendre Jesús (Lc 22,52)— per referir-se als qui van ser crucificats amb Jesús. Hi ha en Lluc, probablement, el desig d'allunyar la figura de Jesús dels «bandolers», que van ser tan nefastos per al temple, per a la ciutat de Jerusalem i per a tota la nació, durant la guerra jueva.

Alguns han considerat simbòlic el fet que Jesús fos crucificat juntament amb altres dos. El fet que Jesús estigui situat al centre seria una forma de subratllar la importància de la persona de Jesús. Per a d'altres, el número tres podria ser el símbol d'una gran quantitat de crucificats.⁶⁴ És cert que Flavi Josep ens informa que en la repressió de les revoltes posteriors a la mort

62. És també de segona redacció marcana la referència als qui estaran al costat de Jesús a la glòria, en l'episodi de la petició dels fills de Zebedeu: «Concedeix-nos de seure amb tu l'un a la teva dreta i l'altre a la teva esquerra (εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων) a la teva glòria. Mc 10,37); «però seure a la meva dreta o a la meva esquerra (ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων), no sóc jo qui ho ha de concedir, sinó per aquells per a qui ha estat preparat» (Mc 10,37).

63. Alguns còdexs tenen en Mc 15,28 el següent text: «I s'acomplí l'Escriptura que diu: 'I fou comptat amb els sense llei'» (L 083 0250 f¹⁻¹³ 33 lat syh), lliçó que manca en Sin A B C D Ψ 2427).

64. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 144, diu que hi ha aquí «el recuerdo de una ejecución colectiva, en la que fue incluido Jesús, ya que, por otra parte, el número 'tres' resulta sospechoso en razón de su esquematismo».

d'Herodes el Gran, el llegat de Síria Quinctilius Varus, va crucificar a Jerusalem dos mil jueus (*Ant.* 17,295). Però, cal tenir en compte, com subratlla R. E. Brown,⁶⁵ que en la primera part de la prefectura romana a Judea (anys 6-40), Jesús i els altres crucificats amb ell van ser els primer jueus crucificats, dels quals en tenim notícia. En canvi dels anys posteriors —anys 44-70— en tenim molts testimonis. Com Flavi Josep parla, referent a aquesta primera època, de la crucifixió tan sols de Jesús —i encara en el *testimonium flavianum*—, s'ha de ser molt prudent en interpretar el número tres com indicatiu d'una crucifixió molt més nombrosa.

D'altra banda, cal tenir en compte que el terme «bandolers» com indicador d'uns companys en el suplici, no pertany a la primera redacció marcana, sinó a la segona. Per això, és necessari preguntar-se si, en aquest cas, l'evangelista Marc no es troba influït per les circumstàncies socials i polítiques dels anys 50 —de la mateixa manera com Lluc pot haver estat influït també per les circumstàncies del seu temps, en l'eliminació d'aquest terme. El terme «bandolers» és interpretat habitualment com paral·lel a les indicacions que Marc fa de la figura de Barrabàs, relacionant-lo amb els «sediciosos» que van actuar «en la sedició» (Mc 15,7). D'aquesta manera el terme *λησται*, que en si mateix podria tenir un ampli ventall de significats, queda interpretat —correctament, a la meua manera de veure— dins del camp semàntic dels aixecaments zelotes. Però, ¿era aquest l'ambient de l'època de Jesús o bé es tracta d'un reflex dels anys convulsos que es van produir poc després? Convé tenir en compte, en aquest punt, el que escriu Flavi Josep sobre Joan Baptista: «I, quan els altres se li ajuntaren (*τῶν ἄλλων συστρεφόμενων*) —i realment s'enlairaven moltíssim a l'escolta de les paraules—, Herodes, tot tement que la seva gran capacitat de persuadir la gent podria portar a algun tipus de revolta (*ἐπὶ ἀποστάσει τινί*), ja que semblaven disposats a qualsevol cosa pel seu consell, va considerar més segur, abans que sorgís d'ell alguna novetat (*πρὶν τι νεώτερον*), treure'l del mig, no fos que es penedís més tard» (*Ant.* 18,118). El caràcter profètic-apocalíptic de Joan va ser interpretat perillós, per la possibilitat que arribés a produir alguna revolta, des de l'òptica de l'autoritat jueva, sense que hi hagués cap tipus de dimensió violenta en ell, si més no pel que en sabem. El paral·lelisme entre Jesús i el Baptista —que els evangelis subratllen— fa pensar que amb la figura de Jesús va passar quelcom de semblant. El fet que els «bandolers» apareguin tan sols a partir de la segona redacció marcana de Marc i en Mateu —i no sigui acceptada aquesta condició en Lluc i Joan—, treu seguretat a l'afirmació que Jesús va ser crucificat realment juntament amb uns «bando-

65. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1125.

lers». És més, Lluc convertirà aquests companys de suplici en dos malfactors, un dels quals arribarà a demanar a Jesús: «Recorda't de mi, el dia de la teva vinguda (τῆς ἡμέρας τῆς ἐλεύσεως σου)» (Lc 23,42),⁶⁶ en una pàgina entranyable, però plena de teologia i d'exhortació al seguiment.⁶⁷

8.8. *Les burles dels grans sacerdots*

La referència a les burles dels grans sacerdots es troba en la primera redacció marcana (Mc 15,31-32a), ampliada posteriorment, segons el meu parer, per la segona redacció per aconseguir un esquema triàdic de burles: els qui hi passaven, els grans sacerdots i els qui havien estat crucificats amb ell (Mc 15, 29-32).

Les burles dels grans sacerdots introdueixen el tema de la salvació, constatant que a d'altres ha salvat i a si mateix no es pot salvar (Mc 15,31); i demana la demostració («veiem i creiem») que és l'Ungit, el rei d'Israel, amb el fet concret de baixar de la creu (Mc 15,32). El terme *χριστός* com a definitori de Jesús es troba ja a l'inici de l'evangeli (Mc 1,1), mentre que l'expressió «el rei d'Israel» és el corresponent, en boques jueves, del títol mateix de la creu: «el rei dels jueus» (Mc 15,26). Les burles dels qui hi passaven (Mc 15,29-30) —primera ampliació per part de la segona redacció— recullen les paraules sobre la destrucció del santuari, que es troben en les acusacions davant del Sanedrí i davant de Pilat, afegides també per la segona redacció (Mc 14,58; 15,29); i fan una síntesi de les futures burles dels grans sacerdots, unint el tema del salvar-se a si mateix amb el fet de baixar de la creu.⁶⁸ En el seu conjunt hi ha una referència al llibre de les Lamentacions: «Tots els qui passen pel camí xiulen i mouen el seu cap» (πάντες οἱ παραπορευόμενοι ὁδὸν ἐσύρισαν καὶ ἐκίνησαν τὴν κεφαλὴν αὐτῶν, Lm 2,15). Les burles dels qui estaven crucifi-

66. La tradició alexandrina té la llició: «Jesús, recorda't de mi quan arribis al teu Regne (ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου).

67. Cf. P. GRELOT, «Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis' (Luc XXIII,43)», *RB* 74(1967) 194-214. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, IV, 500-501, escriu: «El episodio (...) es, sobre todo, una manifestación de su misericordia salvífica con respecto a una piltrafa humana. (...) Es la manera que tiene Lucas de presentar el aspecto salvífico de la muerte de Jesús: la condición regia de la que será investido, una vez que haya "entrado en su gloria" (Lc 24,26) y haya sido "exaltado" (Hch 2,32-36), no dejará de tener un efecto salvífico sobre el sufrimiento de los seres humanos, incluso de los malhechores crucificados. Ahí queda resumida la *theologia crucis* de Lucas».

68. En diverses ocasions els duplicats de la segona redacció es troben posats, en el text, amb anterioritat al text corresponent de primera redacció. És el cas, p. ex., de les dues multiplicacions dels pans o dels dos judicis, davant del Sanedrí i davant de Pilat.

cats amb Jesús es limiten a la simple indicació: «l'insultaven» (ὠνειδίζον αὐτόν, Mc 15,32). D'aquesta manera el redactor aconsegueix introduir una nova referència als salms: «els insults dels qui t'insultaven han caigut sobre mi» (οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδίζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ, Sl 69[68],10); i completar així el nombre de tres burles.⁶⁹ Introduint el verb «insultar» (ὀνειδίζω), està preparant la cita retocada de l'inici del Salm 22(21) —també de segona redacció— que posarà en boca de Jesús: «Déu meu, Déu meu, ¿per què m'has insultat (εἰς τί ὠνειδίσάς με)?» (Mc 15,34).

Mateu manté un text molt semblant al de Marc, amb dos petits afegits: *a*) La indicació: «si ets fill de Déu» (Mt 27,40), que evoca explícitament la pregunta que el gran sacerdot havia fet a Jesús durant el judici i l'acusació de blasfèmia (cf. Mt 26,63-65); *b*) La indicació de la presència també dels ancians o notables (Mt 27,41), per aconseguir la referència als tres grups que constituïen el Sane-drí. La redacció llucana amplia les burles dels altres crucificats, mitjançant un breu diàleg entre els dos malfactors i les paraules d'un d'ells dirigides a Jesús (Lc 23,39-43). Joan deixa de banda aquestes burles al peu de la creu.

Els comentaris i les burles dels qui eren contraris a Jesús, malgrat siguin històricament ben possibles i fins i tot presumibles, s'han de considerar en la seva narrativitat com a confecció de l'evangelista. No sembla probable que els grans sacerdots i els escribes s'apropessin a la creu del condemnat a mort, vigilada pels soldats romans. Tampoc es veu el sentit de les burles dels altres crucificats amb Jesús.⁷⁰

9. LA MORT DE JESÚS

9.1. *La foscor a l'hora sexta*

El relat de la mort de Jesús, en Marc, indica que «hi va haver foscor per l'entera terra» (σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλης τῆς γῆς), des de l'hora sexta fins a l'hora

69. Escriu LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 148: «En cuanto a los ultrajes que le habrían inflingido sus compañeros de suplicio a Jesús (...) —haciendo abstracción de que les fuera posible ocuparse de otra cosa que no fuera su propio tormento—, nos preguntamos por el motivo de semejante actitud, que podría haber sido requerida por la necesidad de llegar al número esquemático de tres: tras los que pasaban por allí y los sumos sacerdotes, los compañeros de suplicio se dedican a completar esta escena de oprobio».

70. Cf. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 148, que escriu: «Se desplazaron, tal como dicen los evangelios, algunos miembros del alto clero para entregarse a este juego cruel, más propio del populacho? Cabe preguntármolo y considerar su intervención preferentemente como la prolongación natural y literaria de su papel en el proceso».

nona (Mc 15,33). La imatge sembla ser de tipus escatològic, com expressa el profeta Amós: «I passarà en aquell dia, diu el Senyor Déu, que s'apagarà el sol del migdia i s'enfosquirà la llum sobre la terra en ple dia (καὶ δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας καὶ συσκοτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς)» (Am 8,9), un text que continua a la fi del verset següent: «I jo faré d'ell com un dol per un (fill) estimat (καὶ θήσομαι αὐτὸν ὡς πένθος ἀγαπητοῦ) i d'aquells que són amb ell com un dia de dolor» (Am^{LXX} 8,10b).⁷¹

L'expressió «sobre l'entera terra» (ἐφ' ὅλης τῆς γῆς) de Marc va més enllà que la terra d'Israel del profeta Amós, ja que es tracta de la terra d'Israel com a lloc de trobada de tota la terra amb l'arribada escatològica de les nacions. Com assenyala S. Légasse, aquest verset sobre la foscor en l'entera terra es troba en paral·lel amb l'esquinçament de la cortina del santuari del v. 38.⁷² Foscor de la nova Pasqua, que recorda els tres dies de foscor que hi va haver en una de les plagues de la primera Pasqua: «I hi va haver una foscor molt espessa sobre tota la terra d'Egipte durant tres dies» (καὶ ἐγένετο σκότος γνόφος θύελλα ἐπὶ πᾶσαν γῆν Αἰγύπτου τρεῖς ἡμέρας, Ex 10,22).

El text marcà és seguit de forma molt semblant per Mateu (σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, Mt 27,45) i per Lluc (σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν, Lc 23, 44). Aquest darrer evangeli, segons el Còdex de Beza, hi afegeix: «el sol s'enfosquí» (ἐσκοτίσθη δε ὁ ἥλιος, Lc 23,45a). La tradició alexandrina, en canvi, té la frase: «havent-se eclipsat el sol» (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος) i, a continuació, la fa seguir de l'afirmació sobre l'esquinçament de la cortina del santuari: «Llavors s'esquinçà la cortina del santuari pel mig» (ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον, Lc 23,45), que el Còdex de Beza té després de la mort de Jesús (és a dir, després del v. 46).

L'expressió «havent-se eclipsat» (ἐκλιπόντος) de la tradició alexandrina és un intent de precisió tècnica d'un fenomen apocalíptic interpretat físicament. Ja en el segle III Orígenes⁷³ criticava aquesta interpretació, que no té sentit, ja que no hi pot haver eclipsi solar en lluna plena, així com un eclipsi solar total que duri molts minuts.⁷⁴

Abandonada la interpretació física de la foscor d'aquest episodi —tant en la tradició alexandrina de Lluc com també en els altres textos dels sinòptics—,

71. Cf. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, 105.

72. *Ibid.*, 101-106.

73. Orígenes, *Comm. Matt.*, ser. 134 (GCS, XI, 274).

74. En el segle III, el cronògraf Juli Africà ja rebutjava l'explicació natural d'un eclipsi solar en el dia de Pasqua, tal com semblava haver defensat l'autor de la segona meitat del segle I Tal·lus, segons el testimoni del segle IX de Jordi el Monjo, *Chron.* 391 (cf. R. CARRIER, «Thallus and the Darkness at Christ's Death», *JGRChJ* 8 [2011] 185-191).

apareix el seu significat teològic, indicant la proximitat de la nova Pasqua, que es realitzarà en la mort de Jesús.

9.2. *¿Paraules de Jesús a la creu?*

L'Evangeli segons Marc, en la seva primera redacció, no contenia, al meu parer, cap paraula de Jesús a la creu. Tan sols hi havia una referència a l'emissió d'una gran veu tot just abans de morir: «emeté a veu gran» (ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ, Mc 15,37). La segona redacció va afegir la frase inicial del Salm 22(21),2, primer en hebreu i després interpretada en grec: «*Eli, Eli, lama zaphthani?*» (ἐλι ἐλι λαμα ζαφθανι), que es tradueix per: Déu meu, Déu meu, per què m'has insultat (ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ὠνειδίσάς με)?» (Mc 15,34).⁷⁵ La tradició alexandrina —i de forma semblant el text de Mateu (Mt 27,46)— tradueix la frase d'una forma molt més propera al text hebreu i a la traducció de la LXX: «per què m'has abandonat?» (εἰς τί ἐγκατέλιπές με). La utilització marcana del verb ὠνειδίζω («insultar») estableix una referència al final de l'episodi anterior, en la burla dels qui eren crucificats amb Jesús (Mc 15, 15,32).⁷⁶

75. La transcripció del text hebreu o arameu que recull l'edició crítica de Nestle-Aland28 és: ἐλωι ἐλωι λεμα σαβαχθανι, encara que la llició del Còdex Vaticà és: ἐλωι ἐλωι λαμα ζαβαφθανι, ben propera a la del Còdex de Beza. El text de la traducció, en la major part de còdexs grecs, seguint més de prop el text del Salm 22(21), en la LXX, és: ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με.
76. Deixant de banda la historicitat d'aquestes paraules, ja que són una aplicació de segona redacció a partir d'un salm, queda el seu sentit. El problema es complica si es segueix el text de la tradició alexandrina. Escriu BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1239-1240: «Es mucho lo que nos invita a interpretarla bastante literalmente en el nivel de la descripción de Jesús realizada por el evangelista (...) En el drama del RP marcano-mateano, Jesús ha sido abandonado por sus discípulos y escarnecido por todos los que se han acercado a la cruz; la oscuridad ha cubierto la tierra; nada muestra que Dios esté actuando del lado de Jesús. ¡Cuán comprensible, pues, que Jesús se sienta abandonado! Su '¿por qué?' es el de alguien que, caído en las profundidades del abismo se siente envuelto por el poder de las tinieblas. Jesús no está poniendo en cuestión la existencia de Dios ni el poder de Dios para intervenir en la marcha de los acontecimientos; lo que cuestiona es el silencio de aquel al que invoca como 'Dios mío'». BENET XVI, *Jesús de Nazaret*, Barcelona: Claret 2011, 249-251 (= *Jesus von Nazareth*, vol. II, Ciutat del Vaticà: Libreria Editrice Vaticana 2011), escriu: «Aquesta pregària de Jesús ha estimulat sempre contínuament els cristians a preguntar-se i a reflexionar: com podia el Fill de Déu ser abandonat per Déu? Què significa aquest crit? (...) No és un crit d'abandó qualsevol. Jesús recita el gran salm de l'Israel sofrent i assumeix així en ell mateix tot el turment no sols d'Israel sinó de tots els homes que sofreixen en aquest món per l'ocultació de Déu. (...) El crit en l'extrem turment és al mateix temps certesa de la resposta divina, certesa de la salvació —no solament per a Jesús mateix sinó per a "molts"».

El so hebreu *eli* (ελι) permet introduir un joc de paraules amb el nom del profeta Elies (Ηλίας): «I alguns dels presents, en sentir-ho, deien: Aquest crida Elies. I un, corrent i xopant una esponja en vinagre (ὄξους), havent pres una canya, la hi posà, dient: Deixa, veiem si ve Elies a despenjar-lo» (Mc 15,35-36).⁷⁷ El gest de donar-li vinagre procedeix del Salm 69(68),22: «I em donaren fel al meu menjar i per la meva set, em donaren a beure vinagre (καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος)». No es tracta, però, d'un detall recollit per un testimoni ocular, sinó l'expressió del desig de l'evangelista d'afegir una nova referència al llibre dels salms i d'introduir la contraposició amb l'espera de la vinguda apocalíptica del profeta Elies.⁷⁸

Mateu recull fonamentalment el mateix text de Marc (Mt 27,46-49). Lluc no posa, en canvi, en boca de Jesús l'inici del Salm 22(21). Les burles dels soldats i l'oferiment del vinagre els ha avançat en les burles que la gent fa al crucificat (Lc 23,36) i que acaben amb les burles d'un dels qui estava crucificat amb ell (Lc 23,39-43). Això donarà peu a les paraules de Jesús: «Coratge, avui estaràs amb mi en el paradís» (Lc 23,43).⁷⁹

Joan tampoc recull les paraules de Jesús a la creu de la tradició marcana i mateana, però hi afegeix —com ho fa també Lluc— altres intervencions. La primera d'elles en el relat de la crucifixió, després del sorteig dels vestits per part dels soldats, amb les paraules de Jesús a la seva mare i les paraules al deixeble (Jn 19,25-27). Les altres dues tot just després, en uns versets que recullen la referència al vinagre i a l'esponja xopa en vinagre (cf. Mc 15,36). Primer Jesús diu: «Tinc set» (Jn 19,28b) i després: «S'ha complert» (Jn 19,30a). Arribant així a la indicació de la mort de Jesús (cf. Jn 19,30b).

El fet que el text més primitiu —la primera redacció marcana— no contingui cap d'aquestes paraules, ja fa pensar que les paraules de Jesús a la creu, així com les referències al vinagre donat amb una canya, són fruit de la reflexió teològica.

77. La referència al vinagre sembla referir-se a la *posca*, beguda molt tradicional entre els soldats i els treballadors del camp a base de vinagre i aigua (*acetum cum aqua mixtum*). Cf. Rt 2,14: «Acosta't, pren un mos de pa i suca'l al vinagre».

78. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 151, escriu, en canvi: «Que haya hecho falta para ofrecérselo a Jesús una esponja colocada en el extremo de una caña, es un rasgo que, tomado en vivo y sin el menor impacto teológico, parece proceder de un testigo ocular».

79. En el darrer crit de Jesús, Lluc hi afegeix l'explicació del seu contingut: «Pare, a les teves mans encomano el teu esperit» (Lc 23,46). Alguns còdexs tenen les paraules de Jesús: «Pare, perdona'ls perquè no saben el que fan» (Lc 23,34), com a reacció a les burles de la gent. La frase no està en P⁷⁵ B D W Θ; es troba, en canvi, a Sin* A C Dc K M N Q U Γ Δ Λ Ψ f¹³. Es tracta, segurament, d'un afegit inspirat en Ac 3,17; 7,59, amb la finalitat d'aconseguir set paraules de Jesús en la creu (Jn 19,26-27 formen una unitat), en un temps en el qual els quatre evangelis són meditats com a conjunt.

9.3. *La mort de Jesús*

La mort de Jesús a la creu és una de les realitats històriques més indiscutibles, recollida per tots quatre evangelistes i pels testimonis romans i jueus. La forma com aquesta és narrada, però, intenta reflectir el seu significat teològic.

L'Evangeli de Marc, segons el Còdex de Beza, indica: «emetent una gran veu, va expirar» (ἀφείς φωνῆν μεγάλην ἐξέπνευσεν, Mc 15,37b).⁸⁰ Mateu explicita la dimensió de l'esperit: «cridant de nou amb gran veu, va remetre l'esperit» (πάλιν κράζας φωνῆν μεγάλην ἀφήκεν τὸ πνεῦμα, Mt 27,50). Lluc explicita el contigut del crit de Jesús amb una referència al seu esperit: «I, havent cridat Jesús amb gran veu, digué: Pare, a les teves mans confio el meu esperit. Havent dit això, va expirar (καὶ φωνήσας ὁ Ἰησοῦς φωνῆν μεγάλην εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν, Lc 23,46). Finalment, Joan explicita del tot el lliurament de l'esperit: «I, inclinant el cap, va lliurar l'esperit» (καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Jn 19,30b).

9.4. *La cortina del santuari*

Després d'indicar la mort de Jesús, Marc afegeix que la cortina del santuari (τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ)⁸¹ es trencà en dos, de dalt a baix (Mc 15,38). Mateu recull la mateixa indicació i afegeix la repercussió en la terra, que tremolà, i en les roques, que s'esberlaren; per acabar amb la indicació que els sepulcres es van obrir i que molts cossos de sants van ressuscitar i entraren a la ciutat santa i es manifestaren a molts (Mt 27,51-53).⁸²

80. Sobre el sentit del crit, cf. J. A. RODRÍGUEZ ROCA, «El último grito de Jesús y el clamor de la humanidad», *RET* 60 (2000) 5-63.

81. El comentaristes discuteixen si es tracta de la cortina d'entrada al santuari (el Sant), on tan sols hi podien entrar els sacerdots, o bé de la segona cortina, a l'entrada del Sant dels Sants (τὸ δεῦτερον καταπέτασμα, He 9,3; cf. 10,20). M'inclino per la primera, és a dir, la cortina exterior (la teologia de la Carta als Hebreus es fixa en la segona cortina precisament perquè la tradició ja havia fet referència a la primera). Aquesta cortina del santuari tenia una mesura colossal, ja que era igual a la de les portes daurades, que «tenien una alçada de cinquanta-cinc colzes i una amplada de setze» (*Bell.* 5,211-212), és a dir, uns 29 x 8 m. Cf. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, 113-117; *Id.*, «Les voiles du temple de Jérusalem. Essai de parcours historique», *RB* 87 (1980) 560-589; P. LAMARCHE, «La mort du Christ et le voile du Temple selon Marc», *NRT* 96 (1974) 583-599; BIGUZZI, «Yo destruiré este templo», 161-165; BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1297-1347.

82. Sobre el llenguatge apocalíptic d'aquesta referència a les resurreccions dels sants, cf. A. PUIG i TARRECH, «Els sants que ressusciten (Mt 27-51b-53)», *ButABCatSup* 2 (1982) 41-65; recollit a *Íd.*, *Estudis de Nou Testament*, 131-169.

Lluc havia fet referència a l'esquinçament de la cortina del santuari amb antelació a la mort de Jesús, tot just després d'haver indicat la foscor fins a l'hora nona (Lc 23,45). D'aquesta manera l'esquinçament de la cortina no és un efecte de la mort de Jesús, sinó un acompanyament previ, com és el fenomen de la foscor.⁸³ Joan, en canvi, elimina totes aquestes repercussions simbòliques en els objectes i en la natura, per a substituir-les per la comprovació que Jesús era realment mort, mitjançant el cop de llança que un dels soldats dona al cos de Jesús (Jn 19,31-37).

Tots aquests detalls, rics de simbologia, no s'han de considerar històrics, sinó expressius de la teologia de cadascun dels evangelistes. En Marc, el terme «santuari» (ναός) no apareix en cap altre text de primera redacció. En segona redacció, apareix en les acusacions davant el Sanedrí (Mc 14,58) i en les burles dels qui hi passaven (Mc 15,29). Això es pot considerar com una interpretació del significat de l'esquinçament de la cortina. Es tractaria, doncs, segons aquesta interpretació, d'un símbol de la destrucció del santuari,⁸⁴ no pas del santuari material —els textos són anteriors als anys 70—, sinó del sentit de la mort de Jesús respecte a aquest santuari, en la història de salvació.⁸⁵ signe de l'obertura als pagans, signe de la seva funció de sacrificis i signe de la manifestació de Déu. Es tracta, així, d'una teologia propera a la de l'hel·lenista Esteve, que acusat de dir que «aquest Jesús, el Natzoreu, destruirà aquest Lloc i canviarà els costums que Moisès ens transmeté» (Ac 6,14), respondrà en el seu discurs que l'Altíssim no habita en coses fetes amb les mans (Ac 7,48).

83. En el seu diàleg amb Teòfil —el gran sacerdot dels anys 37-41, un dels fills d'Annàs?— Lluc sembla voler evitar relacionar directament aquest gest tan tràgic amb la mort de Jesús. No es pot oblidar que després de l'any 70 diverses comunitats cristianes van considerar la destrucció del temple pels romans com un càstig de Déu pel fet de la mort de Jesús. Lluc s'allunya d'aquesta interpretació. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, 392, indica ja com a possibilitat que Lluc «se ha sentido un tanto incómodo a la hora de convertir el efecto directo de la muerte de Jesús en un símbolo de destrucción o de profanación».

84. És interessant el que explica Flavi Josep sobre la porta oriental del temple (Porta Coríntia o de Nicanor) que, uns anys abans de la destrucció del temple, es va obrir de nit ella sola. Alguns ho van interpretar com un bon auguri, però «els entesos van pensar que la seguretat del santuari s'havia desfet per ella mateixa i que la porta s'obria com un regal per als enemics, i així entre ells interpretaren el senyal (τὸ σημεῖον)» (*Bell.* 6,295).

85. L'esquinçament de la cortina —no hi ha paral·lelisme amb l'episodi del baptisme en el Jordà, ja que el Còdex de Beza no utilitza allí el participi σχιζόμενος, sinó ἠνοιγμένος— ve indicat amb un verb en passiva i assenyalat com ἀπ' ἄνωθεν per indicar que és obra de Déu.

9.5. *La confessió del centurió*

L'Evangelí segons Marc, després d'indicar la mort de Jesús, afegeix una professió de fe per part del centurió romà: «Veient el centurió que estava present que així havia ell cridat, també exhalà: Veritablement aquest home era Fill de Déu» (ιδών δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκώς ἐκεῖ οὕτως αὐτὸν κραζάντα καὶ ἐξέπνευσεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν, Mc 15,39). El text fa referència al crit de Jesús i estableix un paral·lelisme entre l'expirar/exhalar de Jesús i l'exhalar del centurió. L'Evangelí que havia començat amb el títol de Jesús com a Messies, Fill de Déu (Mc 1,1b), havia recollit la confessió de fe com a Messies, realitzada per Pere (Mc 8,29), i és tan sols ara, a la fi de l'evangelí, després de la mort de Jesús, que apareix la confessió de fe completa, i en boca d'un pagà.

Mateu retoca el text marcà, ampliant la reacció del centurió als qui estaven amb ell custodiant Jesús, centrant l'atenció en el terratrèmol i allò que havia succeït després, i afegint una reacció de temor: «El centurió i els qui amb ell custodiaven Jesús, veient el terratrèmol i tot el que havia passat, van agafar molta por, dient: Veritablement, aquest era Fill de Déu» (Mt 27,54).⁸⁶ Lluc, segons el Còdex de Beza, manté el paral·lelisme amb el crit de Jesús i explicita que la reacció del centurió és de donar glòria a Déu: «I el centurió, cridant, donava glòria a Déu, dient: Realment, aquest home era un just» (καὶ ὁ ἑκατοντάρχης φωνήσας ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως δίκαιος ἦν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, Lc 23,47).

Joan, en canvi, deixa de banda la professió de fe d'un dels personatges de la narració i, segons la seva teologia, presenta Jesús com l'anyell pasqual al qual no li han trencat cap os (cf. Ex 12,46; Sl 33[34],21), de manera que el puguin veure, és a dir, puguin creure en ell com el traspasat (cf. Za 12,10). Això ho realitza introduint el relat del trencament de les cames dels dos primers crucificats i del cop de llança a Jesús ja mort (Jn 19,31-37), que conté el testimoni teològic explícit de l'evangelista⁸⁷ i la invitació a la fe dels qui l'escolten: «El qui ho veié en dóna testimoni, i el seu testimoni és digne de fe. Ell mateix sap que diu la veritat, perquè també vosaltres cregueu» (Jn 19,35).

86. Cf. J. PELÁEZ, «Fenómenos extraordinarios en la muerte de Jesús: ¿Historia o símbolos? (Mt 27, 45-53)», en A. PÉREZ JIMÉNEZ – G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *La verdad tamizada: Cronistas, reporteros e historiadores ante su público*, Madrid: Ediciones Clásicas 2001, 139-157.

87. Per a C. H. Dodd, en canvi, l'evangelista es referiria a un testimoni ocular que no seria ell mateix: «El sentido natural y evidente es que alguno, no el autor, había sido (según sabe el mismo autor) testigo del incidente y que éste se relata aquí en virtud del testimonio de dicho testigo, quienquiera que fuera» (*La tradición histórica en el Cuarto evangelio*, Madrid: Cristiandad 1978, 141-142 (= *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge: University Press 1963).

Evidentment, el costum romà de trencar les cames per accelerar la mort i de comprovar-ho en els ja trobats morts mitjançant un cop de llança⁸⁸ no és raó suficient per considerar, en el cas de Jesús, el testimoni de l'evangelista com a portador d'una notícia històrica.

9.6. *Les dones que miraven de lluny*

El relat de la mort de Jesús, a l'Evangelí segons Marc, acaba amb una referència a unes dones que miraven de lluny: «Hi havia també unes dones que miraven a distància (ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι), entre les quals es trobava Maria Magdalena, Maria la mare de Jaume el Petit i de Jòset (Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ), i Salomé. Elles també, quan era a Galilea el van seguir; i moltes altres, que havien pujat amb ell a Jerosòlima» (Mc 15,40-41). Mateu ordena millor el text, parlant de «moltes dones» (γυναῖκες πολλαί), que «havien seguit Jesús des de Galilea per servir-lo» (αἰτίνες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ, Mt 27,55-56); la tercera dona assenyalada és designada com «la mare dels fills de Zebedeu» (Mt 27,56b).

La indicació que unes dones estaven allí contemplant «a distància» (ἀπὸ μακρόθεν, Mc 15,40; Mt 27,55) és una referència al Sl 38(37), 12: «i els meus propers s'estaven a distància» (καὶ οἱ ἔγγιστά μου ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν). Referència que apareix més explícita en Lluc: «S'estaven allà tots els seus coneguts, a distància (εἰστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν), i les dones que l'havien seguit des de Galilea, per mirar-s'ho» (Lc 23,49). Lluc, però, no indica aquí, vora la creu, el nom de cap dona.⁸⁹

Joan, vora la creu, abans de la mort de Jesús, indica la presència de «la seva mare i la germana de la seva mare, Maria, la de Clofàs, i Maria, la Magdalena» (Jn 19,25). Alguns comentaristes han volgut identificar la mare de Jesús (Jn 19,25) amb «la mare de Jaume (el Petit) i de Jòset» (Mc 15,40; Mt 27,56). Però cal reconèixer que, en tal cas, l'expressió joànica «la seva mare» resultaria molt més lògica que la denominació a partir de la mare dels seus «germans». Si cal buscar coincidències entre les llistes marcana i

88. Sobre el fet de trencar les cames, cf. Plaute, *Poenulus*, 886: «això em canviaria de Sincerast a Crurifragi [Trencador-de-cames]» (*continuo is me ex Syncerasto Crurifragium fecerit*). Sobre el cop de llança, cf. Pseudo-Quintilià, *Declamationes maiores*, 6, 9: «Les creus s'abaixen, el botxí no prohibeix sepultar els qui han rebut el cop [de llança]» (*cruces succiduntur, percussos sepeliri non vetat carnifex*).

89. Una llista de tres dones es troba en Lc 8,2-3: Maria Magdalena, Joana, la muller de Cuses, administrador d'Herodes, i Susanna. Una llista semblant apareixerà en tornar les dones del sepulcre per anunciar-ho als Onze: Maria Magdalena, Joana i Maria, la de Jaume (Lc 24,10).

mateana i la llista joànica, seria menys forçat identificar «Maria, la mare de Jaume i de Jòset» amb «la germana de la seva mare, Maria, la de Clofàs».⁹⁰

Sobre la presència d'unes dones, seguidores de Jesús, escriu S. Légasse: «Segons els sinòptics, es mantenen 'a distància' per mirar allò que passa en el Calvari. Aquesta posició és segurament més probable que la seva ubicació al peu de la creu de Jesús com ens les presenta Joan, sense tenir en compte els botxins encarregats de custodiar els ajusticiats, que difícilment haurien tolerat la presència d'un grup de dones vora d'aquests».⁹¹

9.7. *La data de la mort de Jesús*

Molt s'ha discutit i es discuteix sobre la data de la mort de Jesús. És fàcil de determinar si ens conformem amb la determinació del decenni en el qual aquesta va succeir. Tothom està d'acord, a partir de les dades neotestamentàries i de les dades dels historiadors romans i jueus, que Jesús va morir en temps de Ponç Pilat, que va ser governador de Judea en els anys 26 a 36. És més, s'està unànimement d'acord a considerar que no va ser ni a l'inici del seu mandat ni cap a la fi, el que significa que l'arc d'aproximació queda reduït als anys 28-34.⁹²

S'ha volgut apropar més a la data de la mort de Jesús tenint en compte les indicacions que els evangelis fan sobre el dia de la setmana en què va escaure's la festa de Pasqua en la qual Jesús va morir. Generalment es considera que els evangelis sinòptics indiquen que Jesús va celebrar el sopar pasqual (14 de *nisan*) i va morir el dia següent (15 de *nisan*), un dia que era vigília de dissabte. D'altra banda, segons el relat joànic, Jesús hauria mort el dia que se sacrificaven els anyells pasquals (14 de *nisan*), que aquell any s'esqueia en vigília de dissabte i vigília de Pasqua (15 de *nisan*). A partir d'aquestes dades, es demana ajuda a l'astronomia per a determinar en quins anys la lluna plena

90. Cf. R. PUIGDOLLERS, «Els germans del Senyor i les discussions sobre la seva successió», *RCatT* 36/1 (2011) 219-255.

91. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 154.

92. Cf. R. PUIGDOLLERS, «Alternança de moderació i radicalisme en les autoritats jueves a Jerusalem en els anys 30-70 i la seva repercussió en les comunitats de deixebles de Jesús de Natza-ret», *RCatT* 35/2 (2010) 539-579, concretament 543-547.

de primavera (15 de *nisan*) va ser en divendres o en dissabte.⁹³ Això dona el següent quadre per als anys 27-34 respecte al 14 de *nisan*:⁹⁴

	Probable	Possible
Any 27	dijous 10 abril	divendres 11 d'abril
Any 30	divendres 7 d'abril	dijous 6 d'abril
Any 31	25 d'abril	dijous 26 d'abril
Any 33	divendres 3 d'abril	dissabte 4 d'abril
Any 34	dimarts 23 de març	dijous 22 d'abril

Com escriu J. Jeremias: «El 14 de *nisan* va caure en divendres, probablement, els anys 30 i 33; possiblement, l'any 27; això concordaria amb la cronologia de Joan».⁹⁵ Com és la cronologia joànica la que sembla reunir les característiques de dada històrica, es comprèn la conclusió de Brown: «Si exclouem l'any 27 per ser no tan sols poc fiable des del punt de vista astronòmic, sinó també massa d'hora per a la mort de Jesús a la llum de la major part de les indicacions evangèliques sobre la seva vida i ministeri, queden dues possibilitats per al 14 de *nisan* en dijous/divendres (traslladat al calendari julià): 7 d'abril de 30 dC o 3 d'abril de 33 dC. En general hi ha hagut tendència al rebuig de l'any 33 perquè això suposa augmentar considerablement l'edat de Jesús i la duració del seu ministeri: en morir, estaria prop dels quaranta i hauria tingut una activitat pública de quasi quatre anys».⁹⁶ De totes maneres, Brown no arriba a prendre una decisió: «No veig possibilitat d'arribar a una decisió i elegir entre un dels dos anys».⁹⁷ Altres autors veuran inclinar-se la balança cap a al 7 d'abril de l'any 30.⁹⁸

93. Tanmateix, l'astronomia no ens informa si en els diversos anys es va afegir un mes intercalat.

94. JEREMIAS, *La última cena*, 38-39; C. J. HUMPHREYS – W. G. WADDINGTON, «The Date of the Crucifixion», *JASA* 37 (1985) 2-10.

95. JEREMIAS, *La última cena*, 39.

96. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1614-1615. No aconsegueix cap aportació concreta intentar utilitzar com històriques les dades mateanes d'un terratrèmol, com fa J. B. WILLIAMS – M. J. SCHWAB – A. BRAUER, «An early first-century earthquake in the Dead Sea», *International Geology Review* (2011) 1-10.

97. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1615

98. Escriu J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, Estella: Verbo Divino 1998, p. 409 (= *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Nova York: Doubleday 1991): «En mi opinión, el año más probable de la muerte de Jesús es el 30. Situar el comienzo de su ministerio en el 28 es, a mi juicio lo más razonable; pero posponer su muerte hasta el 33 daría como resultado un ministerio de cuatro o cinco años. Aunque esto no es imposible, va más allá de lo que indican los sinópticos y Juan. Por tanto, como conclusión provisional,

10. LA SEPULTURA DE JESÚS

10.1. *Els costums romans i jueus respecte al cos dels crucificats*

El càstig denigrant i exemplaritzant de la crucifixió suposava per als romans la pèrdua dels honors de l'enterrament. N'és clar exemple el que diu una epístola d'Horaci quan un personatge indica la seva innocència: *Non pasces in cruce corvos*, «No seràs a la creu pastura dels corbs». ⁹⁹ Els soldats tenien la missió de vigilar que els familiars no agafessin els cossos dels crucificats per a donar-los sepultura. Un conte del Satiricó ho reflecteix quan parla d'un governador que manà crucificar uns malfactors i fa referència al «soldat encarregat de muntar guàrdia prop de les creus perquè no s'emportessin els cadàvers». ¹⁰⁰

Finalment, després d'un temps d'ignominia, les restes eren entregades als familiars per a ser enterrades. Hi ha diversos testimonis positius o negatius en les Actes dels màrtirs. Així, en la carta dels màrtirs de Lió, portada per Ireneu a Roma, s'indica que «els qui havien mort asfixiats a la presó, foren tirats als gossos, i hom va muntar guàrdia diligentment nit i dia perquè nosaltres no n'enterréssim cap. Allò que havien deixat les feres i el que havia estalviat el foc, trossos escampats o carbonitzats, els caps i els troncs dels decapitats, tot ho deixaren igualment sense enterrar una colla de dies, sota la rigorosa guàrdia dels soldats. (...) Pel que fa a nosaltres, ens trobàvem en un gran dol perquè no ens era possible d'enterrar els cossos. Ni ens hi ajudava la nit, ni els convencia el diner, ni els commovien les súpliques. Tant sí com no mantenien la vigilància, com si haguessin de guanyar moltíssim a deixar-los sense sepultura». ¹⁰¹ De forma semblant, encara que amb l'oposició dels jueus per al lliurament de les restes, es troba al Martiri de Policarp d'Esmirna: «L'adversari gelós i malvat (...) féu de manera que no poguéssim prendre el seu cos, cosa que a molts ens hauria agradat de fer, per participar de les seves santes despulles. El fet és que suggerí a Nicetes, pare d'Herodes i germà d'Alces, d'anar a trobar l'arcont i demanar-li que no concedís el cos de Policarp, “no fos cas, deia, que deixessin el crucificat i comencessin d'adorar aquest”. Els jueus, que foren els qui insinuaren això i insistien en aquesta idea, van muntar vigilància quan nosaltres anàvem a treure el cos del foc. (...) Adonant-se aleshores el centurió de les raons que buscaven els jueus, féu posar el cos al

sugiero que Jesús inició su ministerio el 28 dC, poco después de comenzar el suyo Juan Bautista, y que fue crucificado el 7 de abril del año 30».

99. Horaci, *Epístola* 1,16,48.

100. Petroni, *Satiricó* 111.

101. *Carta de les Esglésies de Viena i Lió*, en *Actes dels màrtirs*, Barcelona: Proa 1991, pp. 79-80, trad. M. Estradé.

mig i el féu cremar, com ells acostumen; així nosaltres, més tard, arreplegant els seus ossos més preciosos que pedres de preu i més valuosos que l'or, els col·locàrem on era escaient».¹⁰²

L'enterrament de les restes dels executats no era tan sols qüestió de respecte i d'honor entre tots els pobles. Per als jueus, els cossos dels crucificats havien de ser despenjats abans de la caiguda de la nit, molt més encara en la vigília del dissabte. El llibre del Deuteronomi ho indica amb molta claredat: «Quan un home que ha comès un crim és sentenciat a mort i l'executen penjant-lo en un arbre, el seu cadàver no ha de quedar penjat tota la nit. L'han d'enterrar el mateix dia, perquè tot home penjat en un patíbul és un maleït de Déu. No profanis el país que el Senyor, el teu Déu, et dóna en possessió» (Dt 21, 22-23). L'obligació d'aquest precepte deuteronomí es troba testimoniada en els documents de Qumram: «També a ell el penjareu de l'arbre i morirà. Els seus cadàvers no passaran la nit en l'arbre, sinó que els enterrareu durant aquell dia, perquè són maleïts per Déu i pels homes els penjats de l'arbre; així no contaminareu la terra que jo et dono per heretat» (11Q19,64,10b-13a).

És el mateix que confirma el filòsof jueu Filó d'Alexandria parlant de fets ocorreguts l'any 38: «Les autoritats que exerceixen el seu govern com cal, i que no tan sols pretenen honorar els seus benefactors, sinó que realment ho fan, tenen per costum no executar cap condemnat fins que hagin passat els actes celebrats en honor de l'aniversari dels membres de la il·lustre família d'August. (...) Conec casos en els quals la vigília d'una d'aquestes festivitats, els cossos dels crucificats han estat despenjats de la creu i lliurats als seus familiars, per considerar-se apropiat donar-los sepultura i concedir-los els ritus habituals. Ja que es pensà que també els morts havien de beneficiar-se de l'aniversari de l'emperador, al mateix temps que es mantenia la santedat de la festa».¹⁰³

Igualment l'historiador jueu Flavi Josep s'escandalitza d'allò que van fer els idumeus en la guerra jueva, l'any 68, després d'haver assassinat els grans sacerdots Anan, fill d'Annàs, i Jesús, fill de Gamala: «Arribaren a tal extrem d'impietat que fins i tot deixaven els cossos sense enterrar, malgrat que els jueus es preocupen tant de les sepultures que fins i tot els que han estat condemnats a la crucifixió els despengen i els enterren abans de la posta del sol» (*Bell.* 4,317).

Sobre l'enterrament dels ajusticiats, la Mixnà indica que no poden ser enterrats en tombes privades, sinó a part (*San* 6,5), però com anota l'escriptor jueu J. Klausner, «Jesús no fou executat per ordre del tribunal jueu, sinó de

102. *Martiri de Policarp* 17-18, en *Actes dels màrtirs*, 63-64, trad. M. Estradé.

103. *Flacc.* 81.84.

les autoritats romanes»¹⁰⁴ i, per tant, s'ha de tenir en compte una anotació del Talmud: «Als executats per l'autoritat romana no se'ls nega cap privilegi» (Sema 2,11).

Del lliurament del cos als familiars o als interessats n'és també testimoni la indicació que es troba en el mateix Evangeli segons Marc, quan s'indica que la notícia de la mort de Joan Baptista va arribar a l'oïda dels seus deixebles: «Quan els seus deixebles ho van saber, anaren i s'enduren el seu cadàver i el posaren en el sepulcre (ἤλθον καὶ ἤραν τὸ πτώμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ)» (Mc 6,29; cf. Mt 14,12).

Malgrat això, alguns autors moderns, han posat en dubte el fet mateix de la sepultura de Jesús. J. D. Crossan indica que «allò que va succeir històricament amb el cos de Jesús» fou que o bé el cadàver de Jesús fou deixat a la creu perquè el devoressin les feres, o bé els soldats de la guàrdia, després d'haver-se cerciorat que Jesús havia expirat, el van enterrar «en una fossa poc profunda, a penes coberta d'una lleugera capa de runa i enderrocs amb els gossos a l'aguait».¹⁰⁵ Per a J. Montserrat, Jesús i altres conjurats, detinguts i condemnats a mort, «foren immediatament crucificats i els seus cossos llançats a una fossa comuna».¹⁰⁶ És el mateix que indica J. Alonso: «El més lògic seria pensar que Jesús va ser enterrat en una fossa comuna».¹⁰⁷ De totes maneres primer que els arguments de la simple lògica té més força el valor dels testimonis, malgrat les narracions estiguin carregades de reflexió teològica.

10.2. Les restes arqueològiques d'un crucificat del segle 1

L'arqueologia ens va oferir l'any 1968 el descobriment de les restes d'un crucificat, a Giv'at ha-Mivtar, al nord-est de Jerusalem. Es tracta dels ossos d'un home d'una vintena d'anys, que, en el segle 1 aC, va ser crucificat i sepultat en una tomba familiar. Un clau travessa encara avui algun os del peu dret. Les seves restes va ser enterrades en un ossari, sota el nom de Yehohanan, és a dir, Joan.¹⁰⁸

104. J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Barcelona et al.: Paidós 2006, 453 (original hebreu 1922).

105. J. D. CROSSAN, *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona: Grijalbo-Mondadori 2004, 172-173 (= *Jesus: A Revolutionary Biography*, New York: Harper Collins 1994).

106. MONTSERRAT TORRENTS, *Jesús el galileo armado*, 143.

107. J. ALONSO, *La última semana de Jesús*, Madrid: Obelisco 2004, p. 202.

108. V. TZAFERIS, «Jewish Tombs At and Near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem», *IEJ*, núm. 20 (1970) 18-32; N. HAAS, «Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-

S'han fet diverses interpretacions d'aquestes restes. Si els dos talons havien estat clavats junts, o bé, si, més aviat, havien estat clavats a banda i banda del pal vertical de la creu. Si els avantbraços mostraven signes d'haver estat clavats a la creu, o bé, si més aviat havien estat lligats a la creu. Si les cames mostraven signes d'haver estat trencades, o bé, més aviat, si no n'hi havia indicis concloents.

La singularitat d'aquesta troballa no significa que, a Palestina, l'enterrament d'un crucificat fos un cas absolutament aïllat.¹⁰⁹ S'ha de tenir en compte que, en aquest cas, la identificació com a crucificat ha estat possible a partir del fet que un dels ossos d'un peu aparegués encara amb el clau del suplici. Altrament seria difícil la seva identificació com a crucificat. La conservació d'un os encara amb el clau sí que és un cas molt extraordinari.

No hi ha arguments per imaginar una manca d'enterrament o d'un enterrament en una fossa comuna de tots els crucificats, quan hi ha textos i dades arqueològiques que es poden datar amb tota seguretat a uns vint o trenta anys de distància que parlen clarament de crucificats sepultats, sense fer referència a una fossa comuna.¹¹⁰

10.3. *Jesús va ser sepultat*

Les referències a la sepultura de Jesús són molt antigues. La Primera carta de Pau als corintis ofereix un testimoni que es remunta a mitjans dels anys cinquanta del segle I, que és quan Pau va escriure la carta. La professió de fe que reproduceix als inicis del capítol quinzè fa referència explícita no tan sols a la mort i a la resurrecció de Jesús, sinó també a la seva sepultura: ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς («Que Crist morí pels nostres pecats segons els Escriptures i que fou sepultat i que ressuscità el dia tercer segons les Escriptures», 1Co 15,3-4).

Mivtar», *IEJ* 20 (1970) 38-59; J. H. CHARLESWORTH, «Jesus and Jehohanan: An Archeological Note on Crucifixio», *ExpTim* 84 (1972-1973) 147-150; J. ZIAS – E. SEKELES, «The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal», *IEJ* 35 (1985) 22-27.

109. S'ha recordat que no sempre, en la crucifixió, s'utilitzaven claus, sinó que podien també ser lligats amb cordes. D'altra banda, els claus de les creus eren buscats com amulets, cf. la Mixnà: «[En dissabte] està permès anar fora amb ous de llagosta, o amb la dent d'una guineu, o amb un clau de la força on ha estat penjat un home, com a remeis medicinals» (Shab 6,9).
110. Sobre els ossaris jueus i l'estudi sobre Jesús, cf. C.A. EVANS, *Jesus and the Ossuaries: What Jewish Burial Practices Reveal about the Beginning of Christianity*, Waco: Baylor University Press 2003.

En el relat de la Passió, l'episodi de la sepultura de Jesús es troba en els quatre evangelis: Mc 15,42-16,1; Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42. L'Evangelí de Pere, que és de la primera meitat del segle II,¹¹¹ parla d'una petició del cos per part de Josep d'Arimatea a Pilat, que transmet la petició a Herodes; aquest li respon: «Germà Pilat, encara que ningú l'hagués demanat, nosaltres el sepultàriem, perquè ja apunta el dissabte. Efectivament, en la Llei està escrit: *El sol no s'ha de pondre damunt un ajusticiat*» (EvPe II,5).

Al relat de la sepultura l'Evangelí segons Mateu afegeix la referència a la col·locació de guàrdies al sepulcre (Mt 27,62-66). Aquesta ampliació de la tradició es troba també recollida a l'Evangelí de Pere (EvPe VIII,28-33).

10.4. Josep d'Arimatea

La figura de Josep és presentada a l'Evangelí segons Marc com originari —millor que procedent— d'Arimatea, població que alguns identifiquen amb *Ramathaim Sophim*, en la muntanya d'Efraïm, a uns 30 km al nord-est de Jerusalem (cf. 1Sa 1,1: *Αρμαθαιμ Σιφα*). Josep és qualificat de «conseller distingit» (*εὐσχήμων βουλευτής*), és a dir, «membre distingit del Sanedrí» (BCI).¹¹² L'adjectiu «distingit» (*εὐσχήμων*) fa pensar que no pertany al grup de grans sacerdots ni dels escribes, sinó al grup dels «notables» (*οἱ πρεσβύτεροι*), que pertanyien als grans propietaris laics (cf. les «dones distingides» a Ac 13,50; 17,12). El fet que Josep sigui presentat com a membre del Sanedrí no entra en contradicció amb el fet que la detenció mateixa de Jesús havia estat realitzada per gent «de part (*παρά*) dels grans sacerdots i amb l'aval (*ἀπό*) dels escribes i dels notables» (Mc 14,43). No cal pensar en una unanimitat absoluta —les expressions pleonàstiques *ἄλλοι τὸ συνέδριον* de 14,55 i 15,1; i *οἱ πάντες* de 14,64 són de segona redacció—, és suficient pensar que hi havia diverses sensibilitats respecte a la figura de Jesús, de què calia fer i el com.

Al mateix temps es diu d'ell: «que esperava també l'arribada del Regne de Déu (*προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, Mc 15,43)», això no significa que sigui presentat com a deixeble de Jesús, sinó dins de l'esperança del poble d'Israel, com l'Evangelí segons Lluc presentarà la figura del vell Simeó: «que esperava la consolació d'Israel» (*προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*, Lc 2,25).

111. Cf. EVANS, *El Jesús deformado*, 79-86; BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1547-1584.

112. Flavi Josep utilitza també el substantiu *βουλευτής* per referir-se als membres del Sanedrí, quan escriu: «Mentrestant, els magistrats i membres del Consell (*οἱ τε ἄρχοντες καὶ βουλευταί*) anaven pels poblets recaptant el tribut» (*Bell.* 405).

Aquesta figura primitiva —històrica, d'un membre del Sanedrí, potser del grup dels notables, que esperava el Regne de Déu i tenia un gran respecte per la persona de Jesús— es troba desenvolupada en els diversos evangelis, que depenen de Marc. Així, l'Evangelí segons Mateu indica que Josep d'Arimatea era «un hom ric» (ἄνθρωπος πλούσιος) i «deixeble de Jesús» (ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ, Mt 27,57). L'Evangelí segons Joan indica que era «deixeble de Jesús però d'amagat per por dels jueus» (μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, Jn 19,38). L'Evangelí segons Lluc indica que era «membre del Sanedrí bo i just» (βουλευτῆς ὑπάρχων ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος, Lc 23,50), però «no havia donat suport a la decisió i actuació d'ells» (οὐτος οὐκ ἦν συγκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν, Lc 23,51a); i «esperava el Regne de Déu» (ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Lc 23,51b). L'Evangelí de Pere, que fa referència a la seva procedència d'Arimatea, indica que era «amic de Pilat i del Senyor» (ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου, EvPe II,3).

L'acció de Josep d'Arimatea en la sepultura de Jesús la trobem descrita de la forma següent a l'Evangelí segons Marc: «Josep, havent comprat un llençol, agafant-lo, l'emboïllà amb el llençol; i el posà en el sepulcre que havia estat tallat a la roca (ἐν μνημείῳ ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ τῆς πέτρας) i, havent fet rodolar una pedra sobre la porta del sepulcre, també se n'anà» (Mc 15,46). Sorprenen dos detalls: el fet de comprar un llençol, cosa que suposa que es tracta d'un llençol nou; i la indicació que el sepulcre havia estat tallat a la roca. El primer detall sembla voler posar una nota d'honor i respecte en aquest enterrament precipitat, en consonància amb l'anotació que ens diu que Josep esperava l'arribada del regne de Déu. El segon detall, en aquesta mateixa línia d'honor, fa una referència a Is 22,16 segons el text dels LXX: «Qui ets tu, aquí, i què hi tens, per a excavar-te aquí un sepulcre (ἐλατόμησας σεαυτῷ ὧδε μνημεῖον), fer-te en un lloc alt un sepulcre i tallar-te un estatge en roca (ἐν πέτρῃ)?» Com escriuen Mateos – Camacho: «El text profètic descriu l'esforç inútil de Xebnà, administrador del palau d'Ezequies, per construir-se un esplèndid mausoleu. També serà inútil l'esforç de Josep per enterrar Jesús en una sepultura honrosa. No ha captat la novetat de Jesús, però el considera una figura la memòria del qual, seguint la tradició del judaisme, cal conservar en un digne estatge sepulcral».¹¹³

113. MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio según Marcos*, III, 753.

10.5. *¿Una primera petició a Pilat per part dels jueus?*

L'Evangelí segons Marc presenta Josep d'Arimatea com aquell que va demanar a Pilat el cos de Jesús per a poder-lo enterrar (Mc 15,43). La narració joànica, en canvi, introdueix una petició prèvia per part dels jueus, referida a tots els crucificats: «Llavors els jueus, perquè no restessin sobre la creu els cossos durant el repòs sabàtic (ἐν τῷ σαββάτῳ), en la Preparació (ἐπεὶ παρασκευῆ) —perquè era gran el dia d'aquell repòs sabàtic (ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου)—, van demanar a Pilat que trenquessin les seves cames i els traguessin» (Jn 19,31).

S. Légasse considera que la petició de Josep d'Arimatea és històricament menys creïble. Escriu: «Aquesta petició, centrada únicament sobre Jesús, està molt menys garantida històricament que una petició relativa als executats sense distinció, tal com Joan en conserva aquella petjada».¹¹⁴ Però aquesta primera petició dels jueus (Jn 19,31) es troba en clar paral·lelisme amb la petició de Josep d'Arimatea (Jn 19,38). És cert que una petició relativa a tots els executats, motivada per la proximitat del repòs del dissabte —el llibre del Deuteronomi parla que els executats no restin penjats a la nit—, és més habitual i fàcil de comprendre que un favor particular com el demanat per Josep d'Arimatea. Però, des del punt de vista narratiu, la primera petició dels jueus no és res més que un duplicat joànnic a partir de la tradició marcana de la petició de Josep. La referència al repòs sabàtic de Jn 19,31 es troba a l'inici del relat marcà: «Arribat ja el capvespre, com que era la Preparació (παρασκευῆ), que és abans del dissabte (πρὶν σάββατον)» (Mc 15,42). Mentre en el verset següent marcà s'hi troba la referència a Josep d'Arimatea, que en el text joànnic es troba en el relat següent (Jn 19,38).¹¹⁵ El primer relat joànnic

114. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, 156,

115. Una història redaccional molt diferent presenten BOISMARD – LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, §§ 356-357. El text més antic el considera procedent del Document C i parlaria de la petició dels jueus a Pilat per enterrar els executats, el permís i l'enterrament del cos de Jesús. La redacció de Jn II-A hauria ampliat aquest text amb el trencament de les cames de dos dels crucificats i el cop de llança en el costat del cos de Jesús. La redacció de Jn II-B hauria integrat també l'enterrament per part de Josep d'Arimatea i Nicodem i harmonitzat el text amb la tradició sinòptica. És cert que a Ac 13,27-29, en el discurs de Pau a la sinagoga d'Antioquia de Pisídia, es diu: «La raó d'això és que els qui resideixen a Jerusalem i els seus dirigents, sense comprendre els escrits dels Profetes que es llegeixen cada sàbat, en la seva acció de jutjar-lo, els han complert. I malgrat cap causa de mort (μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου) no van haver trobat en ell quan el jutjaren, el lliuraren a Pilat (κρίναντες αὐτόν παρέδωκαν Πιλάτῳ) per a l'execució. Quan anaven duent a terme tot allò que ha estat escrit a propòsit d'ell, instaven Pilat que fos a aquest a qui crucifiqués; després, havent obtingut un nou permís, l'arriaren del fustot i el posaren en un sepulcre». Però en aquest text llucà hi pot haver una generalització o bé una influència joànica: «Lluc generalitzaria aquí prenent conjun-

és una creació del redactor per poder introduir la simbologia de Jesús com l'anyell al qual no li han trencat cap os (Jn 19,36) i com aquell que ha estat traspasat (Jn 19,37), amb la narració del cop de llança que fa que brolli del costat de Jesús sang i aigua (Jn 19,34).

El romans tenien el costum de trencar les cames dels crucificats —l'anomenat *crurifragium*— com una tortura independent o quan volien que morissin els crucificats, però això no vol dir que la narració joànica reculli una tradició primitiva i independent. Joan s'ha basat en els costums romans per a confeccionar un relat segons la seva teologia. No es pot tenir en compte de cara a la historicitat d'aquest fet.

10.6. *Maria Magdalena i Maria de Jaume*

Tal com testimonia el Còdex de Beza, el penúltim episodi de l'Evangeli segons Marc —el relat de la sepultura de Jesús— acaba amb una referència a la presència de Maria Magdalena i Maria de Jaume, fixant-se on era posat el cadàver de Jesús (Mc 15,47; 16,1). Aquesta indicació serveix d'enllaç entre l'episodi de la sepultura i l'episodi vora el sepulcre.

Maria Magdalena i Maria de Jaume semblen suposar una referència al grup dels deixebles i al grup dels familiars. Si fins ara, en el relat, s'havia parlat de l'acció d'un membre del Sanedrí, ara es prepara l'actuar dels grups dels deixebles i familiars. Aquests testimonis, que a l'episodi següent entraran al sepulcre i rebran l'anunci de la resurrecció, presenten, però, la característica de tractar-se de dos individus, el testimoni dels quals, segons alguns, no és vàlid, per tractar-se de dues dones. Sorprèn, per tant, que en un moment tan delicat en el qual s'està preparant l'experiència del sepulcre buit i l'anunci de la resurrecció, es parli certament de dos personatges —per tant, suficients per a satisfer el doble testimoniatge—, però no sempre acceptats per tots com testimonis vàlids.¹¹⁶

tament les dues accions, la *d'arriar-lo del fustot* i la de *posar-lo en un sepulcre*, de les quals Pau fa responsables els dirigents jueus indistintament (tots els verbs estan en plural). És possible que s'inspiren en Joan, distingint entre la primera acció, de la qual Joan culpabilitza *els jueus* [Jn 19,31], i la sepultura, assignada tant per Joan com pels altres sinòptics a Josep d'Arimatea [Jn 19,38; Lc 23,50-53]» (RIUS-CAMPS, *Comentari als Fets dels Apòstols*, Barcelona: Herder 1995, vol III, 81).

116. A. PIÑERO, *Jesús y las mujeres*, Madrid: Aguilar 2008, 37, escriu: «Respecto a actuar como testigo, había rabinos que negaban a las mujeres la posibilidad de serlo; pero otros, la mayoría, mantenían una postura más positiva. Por tanto, no parece cierta la afirmación común de que el judaísmo en tiempos de Jesús no consideraba válido el testimonio de una mujer.

D'altra banda, l'evangelista indica que Maria Magdalena i Maria de Jaume una vegada s'han fixat on ha estat posat el cadàver, «compraren aromes per ungir-lo» (Mc 16,1b). Hi ha aquí dues indicacions sorprenents. D'una banda, volen ungir un cos ja enterrat des de fa tres dies, en contra de tot costum i de tota lògica: la unció del cadàver es fa abans de l'enterrament, no pas després. D'altra banda, el text indica que volen realitzar una unció amb aromes, quan el costum habitual era rentar el cadàver (cf. Ac 9,37) i, si s'ungia, fer-ho amb oli. Tan sols el cadàver dels reis era ungit amb aromes —i sempre, abans de la seva sepultura.

2Cr 16,40 explica així l'enterrament d'Asà, rei de Judà (ca. 912-871 aC): «El van enterrar al sepulcre que s'havia fet excavar a la ciutat de David. El posaren damunt una llitera plena d'aromes i perfums (ἐπλησαν ἀρωμάτων καὶ γένη μύρων μυρεψῶν), preparats segons l'art dels perfumistes, i van encendre en honor seu una gran foguera».

La indicació de la voluntat d'una unció amb aromes és, doncs, una anotació literària simbòlica, que indica com els deixebles i familiars es mantenen en la consideració messiànica de Jesús com a restaurador del regne de David, tal com en textos de segona redacció ho expressen Jaume i Joan (Mc 10,37), el cec Bartimeu (Mc 10,46.48) i els qui anaven davant Jesús en la seva entrada a Jerusalem (Mc 11,10).

Com escriuen Mateos – Camacho: «La intenció de Mc amb aquesta incongruència històrica, per a ell evident, no pot ser altra que la de ressaltar que aquestes dones que, costi el que costi, volen retre homenatge a Jesús mort, reafirmen, amb l'ungir el seu cadàver, els ideals messiànics nacionalistes que, per a elles, havia encarnat Jesús. No s'adonen que aquests ideals estan tan morts com el cadàver que elles mateixes pretenen honorar».¹¹⁷

10.7. *Historicitat bàsica del relat de la sepultura*

Es pot considerar, doncs, que aquest relat marcà de la sepultura de Jesús conté una historicitat bàsica. Escriu Brown: «Que Jesús fou sepultat és històricament una dada històrica. També se sap amb certesa que, per les seves creences, els jueus desitjaven que això es fes abans de l'arribada del dissabte (que a més a més potser va ser festiu), i allò que hi ha escrit no ens permet pensar que no fos respectat tal desig. Respecte a què Josep d'Arimatea s'en-

En algunos casos se consideraba de más valor el testimonio de una mujer judía que el de un varón pagano y desde luego que el de un esclavo».

117. MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio según Marcos*, II, 763.

carregués del sepeli, és molt probable, ja que costa concebre que, sense cap base, hagués sorgit la noció cristiana d'un sanedrita jueu que va obrar bé, atesa l'hostilitat dels primers escrits cristians cap a les autoritats jueves responsables de la mort de Jesús. A més a més, que tal personatge sigui presentat invariablement com "d'Arimatea", una localitat molt difícil d'identificar i que no suggereix cap simbolisme escripturístic, fa la tesi de la invenció encara més improbable».¹¹⁸

La figura d'un jueu respectable, que no és un deixeble de Jesús, dona credibilitat al relat, ja que la sepultura apareix immediatament com un fet que surt de la normalitat. El cos de Jesús no és lliurat ni a la família ni als deixebles, sinó com una deferència a un conseller distingit, que va tenir l'audàcia de demanar aquest favor al governador romà.

11. L'ANUNCI DE LA RESURRECCIÓ

11.1. *Un missatge insòlit: «Ha ressuscitat, no és aquí»*

El relat final de l'Evangelí segons Marc té, en la seva part central, un missatge insòlit, el jove embolcallat amb una túnica blanca, vora el sepulcre, diu de Jesús: «Ha ressuscitat, no és aquí» (ἡγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε, Mc 16,6). L'expressió que utilitza és el verb ἐγείρω, que significa pròpiament «despertar-se»; en altres moments, el verb serà ἀνίστημι, que significa «aixecar-se». La forma verbal és en aquest missatge en passiva: «Ha estat despertat», amb el significat diví: «Déu l'ha despertat», com mostra la forma: ὁ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, «Déu el ressuscità d'entre els morts» (Ac 13,30; cf. també 10,40; 1Te 1,10).

No es tracta del missatge referent a un miracle, com és el cas en el mateix evangelí de la resurrecció de la filla del cap de la sinagoga (Mc 5,21-43; Mt 9,18-26; Lc 8,40-56), o com, en altres evangelis, en els casos de la resurrecció del fill de la viuda de Naïm (Lc 7,11-17) o de la resurrecció de Llätzer (Jn 11,1-44). És la proclamació d'una realitat única: Jesús no hi és al sepulcre, en el món de la mort, sinó que Déu l'ha aixecat d'entre els morts, iniciant-se una realitat nova.

El concepte de resurrecció és completament inimaginable per a una mentalitat grega. Ho expressa molt gràficament el diàleg de Pau amb els atenesos a l'Areòpag d'Atenes. Pau digué: «Atès que (Déu) ha fixat un dia per jutjar el món sencer en justícia per un home, Jesús, a qui ell designà perquè procurés

118. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1461.

la fe a tothom, ressuscitant-lo d'entre els morts (ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν)» (Ac 17,31). La reacció que Lluc anota és molt representativa de la sensibilitat grega: «Quan sentiren parlar de resurrecció dels morts (ἀνάστασιν νεκρῶν), els uns se'n burlaven; d'altres, però, digueren: 'Te'n sentirem a parlar d'aquest tema, una altra vegada'» (Ac 17,32).

11.2. *Un relat ple de simbolismes*

Aquest darrer relat de l'Evangelí segons Marc està ple de simbolismes: 1) El subjecte no és explícit («arribaren») i, encara que, per la fi del relat anterior, es tracta de dones (Maria Magdalena i Maria de Jaume), els pronoms i els participis que indiquen gènere utilitzen de forma alternativa —en el Còdex de Beza— el masculí o el femení;¹¹⁹ 2) La intenció expressada d'entrar dins del sepulcre és sorprenent, ja que es tracta d'un sepulcre on fa tres dies que ha estat sepultat un cadàver, el que suposa que es tracta d'una acció que tan sols pot tenir sentit en un nivell simbòlic o literari;¹²⁰ 3) La figura del jove, embolcallat amb una túnica blanca és clarament simbòlica, en ella mateixa i en la seva relació intertextual amb el jove del relat del prendiment;¹²¹ 4) El silenci final dels personatges és clarament literari, ja que amb un silenci absolut, no hi hauria relat: ningú en tindria informació.¹²²

És en la part central, en les paraules del jove, que es realitza l'anunci d'un missatge —de tal manera que aquí el jove és anomenat «àngel» o «missatger» (ὁ ἄγγελος, v. 6a). Aquest anunci té com a punt de partença l'afirmació de la resurrecció de Jesús: «No tingueu por. Ha ressuscitat, no és aquí» (v. 6b); seguida del missatge als deixebles i a Pere.

119. Cf. RIUS-CAMPS, *El Evangelio de Marcos*, 116, n. 172: «Por dos veces (aquí [16,3] y, a continuación, en el v. 6) el Códice Beza se refiere a las mujeres con el pronombre masc[ulino] pl[ural]. No puede tratarse, pues, de un error de copista, sino de una manera de subrayar el aspecto viril [teològicament] de estas mujeres».

120. Cf. MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 762-763: «Desde el punto de vista histórico, el propósito de las mujeres se demuestra absurdo. Nunca se ungió un cadáver después de haber sido enterrado, sino como preparación a la sepultura; no se explica, pues, que quieran ungió a Jesús un día y dos noches después de su muerte».

121. Cf. MATEOS – CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 771: «Estos rasgos [un jove, assegut a la dreta, revestit amb una vestidura blanca] hacen del joven figura de Jesús mismo en su estado glorioso, dando a entender que aquel que entregó su vida en la cruz sigue vive y goza de la plena condición divina».

122. Cf. X. ALEGRE I SANTAMARIA, *Un silenci eloqüent: o la paradoxa del final de Marc. «I no digueren res a ningú perquè tenien por» (Mc 16,8b)*, lliçó inaugural del curs acadèmic 1984-1985, Facultat de Teologia de Barcelona, Barcelona 1984.

Aquesta abundància de simbolismes i la finalitat de transmetre el missatge fonamental de la fe, significa que es tracta d'un relat simbòlic tot ell, que expressa simplement de forma narrativa la fe en la resurrecció de Jesús.¹²³ La indicació del sepulcre buit, ¿s'ha de considerar simplement com una imatge simbòlica, sense realitat històrica? Hom pot estar temptat de fer-ho així. Però la datació del relat —«el primer després del repòs sabàtic» (μίας σαββάτου, v. 2)—¹²⁴ planteja un problema. Aquest dia correspon a l'expressió «al cap de tres dies (μετὰ τρεῖς ἡμέρας)», que es troba en els anuncis de la Passió (Mc 8,31; 9,31; 10,34). La indicació «el primer després del repòs sabàtic» correspon al dia en què les comunitats de deixebles es reuneixen per a celebrar el memorial del Senyor: «cada primer després del repòs sabàtic» (κατὰ μίαν σαββάτου, 1Co 16,2), «en el primer de la setmana» (ἐν τῇ μιᾷ πρώτῃ τῶν σαββάτων, Ac 20,7). Així, ¿les comunitats es reuneixen per a celebrar el memorial del Senyor en referència al dia en què hi va haver la primera experiència del sepulcre buit? ¿O bé és més aviat el contrari, la resurrecció de Jesús està situada el mateix dia de la reunió dels creients?

11.3. *El sepulcre buit: una imatge ambigua*

La narració del sepulcre obert amb la indicació «No és aquí! Mireu allà el lloc on el van posar» (οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδετε ἐκεῖ τόπον αὐτοῦ ὅπου ἔθηκαν αὐτόν, Mc 16, 6), es troba per primera vegada a l'Evangeli segons Marc. Els altres evangelis són plenament conscients de l'ambigüïtat d'aquesta imatge. L'Evangeli segons Mateu, afegeix un relat en el qual els jueus demanen a Pilat que posi guàrdies prop del sepulcre, «no fos cas que els seus deixebles vinguessin a robar el cos i després diguessin al poble: “Ha ressuscitat d'entre els morts”. Seria una impostura pitjor que la primera» (Mt 27,64). Quan més tard, la guàrdia presentarà l'informe del que havia passat, «els grans sacerdots es van reunir amb els notables i prengueren la decisió d'oferir molts diners als soldats i donar-los aquesta consigna: “Feu córrer que els seus deixebles van venir de nit i van robar el seu cos mentre vosaltres dormíeu. I, si això arriba a oïda del governador, ja el convencerem nosaltres que us deixin tranquils”» (Mt 28,12-14). De tal manera que, com indica l'evangelista, «aquesta versió dels fets s'ha escampat entre els jueus fins al dia d'avui» (Mt 28,15).

La idea que la troballa del sepulcre buit pot fer suposar que algú —sigui o no dels seus deixebles— ha robat el cos apareix també a l'Evangeli segons

123. Cf. la professió de fe rebuda per Pau i transmesa als corintis (1Co 15,3-5).

124. La tradició alexandrina té l'expressió: τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων.

Joan, en el relat de Maria Magdalena vora el sepulcre. Per tres vegades ella expressa aquesta possibilitat. En primer lloc quan diu a Simó Pere i a l'altre deixeble: «S'han endut el Senyor fora del sepulcre, i no sabem on l'han posat» (Jn 20,2b). En segon lloc, quan ho comunica als dos àngels que li han preguntat perquè plorava: «S'han endut el meu Senyor, i no sé on l'han posat» (Jn 20, 13b). I en tercer lloc, com a resposta a Jesús que també li pregunta perquè plora: «Ella, pensant-se que era l'hortolà, li respon: Si te l'has emportat tu, digues-me on l'has posat, i jo mateix me l'enduré» (Jn 20,15b). En tots tres casos Maria Magdalena suposa que no es tracta de l'acció d'un deixeble.

A l'Evangeli segons Lluc la troballa del sepulcre buit és simplement causa de perplexitat, sense que s'aventuri cap possible explicació. Aquí s'indica explícitament allò que les dones van trobar en entrar al sepulcre: «no hi trobaren el cos Jesús» (Lc 24,3). De tal manera que, com diu l'evangelista, «estaven del tot perplexes sobre què havia passat» (ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου, Lc 24,4a). Es tracta d'una imatge que porta a la «perplexitat», a una veritable *aporia*. Eco d'aquest relat es troba en les explicacions dels deixebles d'Emmaús: «Encara més, algunes dones ens han esparverat: han anat de bon matí a la tomba i, no havent trobat el seu cos, han tornat dient haver vist una aparició d'àngels, que asseguraven que ell viu» (Lc 24,22-23).

Aquesta ambigüitat del sepulcre és, potser, la causa que el filòsof grec Cels, a mitjans del segle II, no faci cap referència al sepulcre quan ridiculitza l'anunci cristià de la resurrecció. Es fixa tan sols en el fet mateix d'allò que significa aquest anunci. Ell diu: «El primer que caldria examinar és si realment va ressuscitar algú alguna vegada, mort de veritat, amb el seu propi cos. ¿O bé penseu que allò dels altres és un simple conte, i així ho sembla, però que vosaltres heu trobat el desenllaç més versemblant i convincent del vostre drama: d'aquell crit que llançà des de la creu en el moment d'expirar, el terratrèmol i les tenebres? ¿No veieu que, viu, no va poder socórrer-se ell mateix, per a ressuscitar després de mort i mostrar els senyals del seu suplici i les seves mans foradades? ¿I qui ho va veure tot això? Una dona histèrica, segons dieu, i alguna altra de la mateixa confraria de fetillers, sigui perquè ho somniés per alguna disposició del seu esperit, sigui, segons el seu propi desig, s'ho imaginés amb una ment extraviada; cosa que ha succeït moltíssimes vegades» (*Cels.* 54). La resposta d'Orígenes no es fixa en la realitat del sepulcre buit, sinó que després de subratllar el fet públic de la seva mort, indica per a defensar la resurrecció: «Per a mi, l'argument clar i evident és el de la vida dels seus deixebles, que es van lliurar a una doctrina que posava humanament en perill la seva vida; una doctrina que, d'haver ells inventat la resurrecció de Jesús d'entre els morts, no haurien ensenyat amb tanta energia» (*Cels.* 85).

11.4. *Cap indicati d'un sepulcre amb el cos*

Davant la presentació del trobament del sepulcre buit, la millor refutació seria la indicació que es fa referència a un sepulcre equivocat. Si Jesús hagués estat sepultat en una fossa comuna o bé en un altre sepulcre, hauria nascut la rèplica en aquest sentit, no pas amb l'argumentació —falsa— que els deixebles havien robat el cos. L'acusació mateixa del robatori del cadàver ja suposa, implícitament, el reconeixement del sepulcre buit.

D'altra banda, si en aquella època s'hagués proclamat la resurrecció de Jesús sense haver donat per suposada la seva no presència en cap tomba, hauria nascut alguna tradició referent a la veneració del cos de Jesús en el seu sepulcre.¹²⁵ I no es té cap notícia en aquest sentit, més aviat el contrari.¹²⁶ Des de principis del segle III, si més no, hi ha una tradició continuada de veneració del sepulcre buit.

11.5. *El testimoni de Pau referent a la sepultura de Jesús*

Alguns han subratllat el fet que a les cartes de Pau no hi ha cap referència als relats sobre el sepulcre buit. Pau huria rebut la professió de fe que afirmava la sepultura de Jesús («fou sepultat», 1Co 15,4a), però parla tan sols de les aparicions del ressuscitat, no pas del trobament del sepulcre buit.

Les formes narratives de proclamar la resurrecció utilitzen fonamentalment dues imatges: el sepulcre buit i les aparicions del ressuscitat, imatges que poden actuar juntes (Mt, Lc, Jn) o bé separades. A l'Evangelí segons Marc —deixant de banda el final afegit— es troba el relat del sepulcre buit, sense unes aparicions pròpiament dites. En les cartes de Pau, en canvi, apareixen les referències a les aparicions del ressuscitat —ampliament desenvolupades (1Co 15,5-8)—, sense utilitzar la imatge del sepulcre buit.

125. Alguns arqueòlegs han parlat del descobriment de la tomba de Jesús, cf. CH. PELLEGRINO – S. JACOBOWICZ, *La tumba de Jesús y su familia*, Barcelona: El Andén 2007 (= *The Jesus Family Tomb*, Nova York: HarperLuxe 2007).

126. Escriu J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Estella: Verbo Divino 2009, 942 (= *Jesus remembered*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans 2003): «Uno de los factores más sorprendentes a considerar es que nada indica que en las primeras décadas del cristianismo se venerase algún sepulcro por ser aquel en que fue depositado el cuerpo de Jesús. (...) Esto es tanto más sorprendente por cuanto en el judaísmo de la época, como en otras religiones, está bien atestiguada la costumbre de honrar la memoria de difuntos dignos de especial reverencia construyéndoles tumbas apropiadas y (por implicación) venerando su lugar de descanso».

La forma d'entendre la resurrecció, en Pau, està influïda per la mentalitat hel·lenista. Escriu J. D. G. Dunn: «El concepte paulí sembla ser de segona etapa, ocasionat per la propagació de l'anunci cristià en el més ampli món hel·lenista fora de Palestina. El que implica que en cert grau era una reacció o una fugida davant d'un concepte més antic (recordat encara sumàriament en la menció de la sepultura dins de la declaració confessional rebuda per Pau). El que, al mateix temps, ens retrotrau a la tradició del sepulcre».¹²⁷

12. CLOENDA

Realitzat aquest recorregut pel Relat primitiu de la Passió, des d'una òptica de la historicitat, penso que cal reafirmar-se en els punts de partença. El relat primitiu es troba en el que J. Rius-Camps ha anomenat la primera redacció marcana; d'aquesta redacció cal deixar de banda els fragments que, en un estudi anterior, vaig considerar afegits de segona redacció. És a partir d'aquest text primitiu que cal fer l'estudi de la seva historicitat, ja que els textos de la segona redacció marcana i els relats dels altres evangelis són fonamentalment elaboracions literàries, simbòliques i teològiques d'aquest relat primitiu.

El relat primitiu presenta no tan sols elements històrics, sinó també elements simbolicoteològics molt significatius. Entre aquests destaquen la consideració del sopar de comiat de Jesús com a sopar pasqual i la corresponent col·locació de la mort de Jesús en el mateix dia de la Pasqua. Aquesta datació és simbòlica. No es tracta de la Pasqua jueva, sinó de la Pasqua de Jesús. El darrer sopar de Jesús cal considerar-lo anterior al 14 de *nisan* i, per tant, la seva mort com anterior al dia de la Pasqua jueva. En aquest punt la narració joànica ha conservat la cronologia històrica. Un altre element simbòlic és el del «jove» que, tant en l'episodi del prendiment a Getsemaní, com en l'episodi de les dones vora el sepulcre, serveix per fer referència a la victòria de Jesús sobre la mort.

D'aquesta manera, tenint en compte el text del Relat més primitiu de la Passió, a partir de l'Evangelí segons Marc llegit referencialment des del text del Còdex de Beza, es pot intentar discernir els diversos elements històrics. Evidentment aquest discerniment no arriba a presentar el nucli de la figura de Jesús en la seva passió, és a dir, el sentit dels seus gestos i de la seva mort, que requereixen una reflexió teològica. De totes maneres aquest marc cro-

127. DUNN, *Jesús recordado*, 945.

nològic i aquestes distincions entre elements històrics i desenvolupaments simbòlics són fonamentals per a qualsevol estudi sobre Jesús de Natzaret.

Aquest és el resum de les anotacions històriques que considero que es poden realitzar seguint la metodologia indicada:

1. El judici del Sanedrí contra Jesús no es va realitzar la mateixa nit que el van detenir o el matí següent. És probable que hi hagués un judici anterior en diversos mesos, que originà l'ordre de procedir a la seva detenció.

2. Els responsables principals de la detenció de Jesús van ser les autoritats jueves i, més concretament, l'estament dels grans sacerdots.

3. Judes, un dels Dotze deixebles de Jesús, va ser un element clau per a fer possible la localització i detenció de Jesús. Encara que no sabem quines van ser les causes de la seva traïció.

4. L'acció de Jesús en el temple de Jerusalem, realitzada en els mesos anteriors a la seva mort, cal considerar-la com l'element determinant que desencadenà el procés de la seva condemna i de la seva recerca per a ser detingut. Es tractà d'una acció profètica sobre la futura intervenció escatològica de Déu respecte al temple, com a representatiu de la presència de Déu. Jesús probablement no va dir, si més no en aquesta ocasió, unes paraules sobre la destrucció del temple, però la mateixa acció, unida a paraules —posteriors o anteriors— sobre el fet que no hi quedaria pedra sobre pedra, van ser interpretades per alguns —falsament— com unes paraules d'amenaça contra del temple.

5. Jesús, en la seva darrera Pasqua, anà a Jerusalem i hi va realitzar un darrer sopar amb els seus deixebles, sopar que considerarà com un comiat, en unes circumstàncies en les quals ell se sabia recercat per a ser detingut. No es va tractar d'un sopar pasqual, perquè es realitzà amb anterioritat al 14 de *nisan*. En aquest sopar Jesús va indicar el sentit de la seva predicació i el sentit de la seva previsible mort. La proximitat de la festa de la Pasqua va ser il·luminadora per a les primeres comunitats per a la interpretació i narració de la seva mort. En aquest sentit, és més històrica la forma narrativa joànica que situa la mort de Jesús en el 14 de *nisan* i el seu darrer sopar el dia anterior. La forma narrativa dels evangelis sinòptics, que parlen d'un sopar pasqual, relaciona simbòlicament el sentit del sopar de Jesús i el sentit de la seva mort. No es tracta així, pròpiament, del sopar de la Pasqua jueva, sinó del sopar de la Pasqua de Jesús.

6. El contingut més important dels relats del darrer sopar de Jesús és el sentit que ell donà a la seva vida i a la seva previsible mort, així com el missatge que transmeté als seus deixebles, com un veritable testament. El relat de l'anunci de la traïció de Judes o de les negacions de Pere no són històrics. El

relat joànnic del rentament de peus té un significat simbòlic i un origen gràfic per expressar l'obra de lliurament que Jesús realitza. Els discursos joànics de comiat i la gran pregària de Jesús són desenvolupaments de la comunitat cristiana.

7. Després del sopar, Jesús es va retirar a un terreny anomenat Getsemaní, a la Muntanya de les Oliveres, a l'altra banda del torrent del Cedró, per pregar i per passar la nit. La pregària de Jesús que, si era possible, passés d'ell aquella copa, però que no es fes la seva voluntat, sinó la del Pare, expressa meravellosament l'actitud de docilitat de Jesús a la voluntat i missió rebudes.

8. Judes va indicar a la guàrdia del temple el lloc on Jesús es trobava i els hi va acompanyar. Els qui l'acompanyaven eren tots ells jueus; la referència joànica a la cohort romana no és històrica.

9. Jesús va ser detingut, segurament, sense cap resistència per part dels seus deixebles, que posteriorment van fugir. La referència a un acte violent per part d'algú dels presents és, possiblement, una reflexió posterior no històrica sobre el sentit de la violència per part dels seguidors de Jesús de les primeres comunitats.

10. El jove vestit amb un llençol és una imatge narrativa simbòlica que introdueix una referència a la resurrecció de Jesús. No es tracta d'un personatge real, testimoni de la detenció.

11. El relat de la compareixença de Jesús davant les autoritats jueves, sigui al Palau del gran sacerdot Caifàs, sigui a casa d'Annàs, és un relat no històric, un desdoblament del relat de la compareixença davant el governador romà.

12. El relat de les negacions de Pere, situat al pati de la casa on es realitza la compareixença davant el gran sacerdot, és també un relat no històric. És una representació narrativa de la fugida dels deixebles.

13. Jesús va ser portat, el dia següent del seu prendiment, davant les autoritats romanes, és a dir, davant el procurador Ponç Pilat, acusat de pretendre ser el rei dels jueus. L'acusació davant Pilat va ser, doncs, política, no pas religiosa.

14. Jesús va ser jutjat pel tribunal de Pilat davant del Palau on el governador residia durant les seves estades a Jerusalem. Es tractava, segurament, de l'antic palau d'Herodes el Gran.

15. Jesús va ser jutjat com a pretès rei dels jueus i condemnat a mort a causa d'aquesta acusació. El poble va rebutjar la possibilitat d'un indult per part del governador amb motiu de la festa. La figura de Barrabàs, que podria correspondre a la d'un conegut rebel, va ser introduïda posteriorment en les narracions evangèliques per la segona redacció marcana, a fi de ressaltar gràficament la injustícia realitzada amb Jesús.

16. No es té notícia d'una amnistia pasqual establerta com un costum a l'època del governador Ponç Pilat, ni en altres governadors. Però es pot pensar que en algunes circumstàncies, especialment amb motiu d'alguna festa, les autoritats dominadores realitzessin actes de clemència.

17. Les dades fonamentals del judici davant Pilat les presenta la narració marcana. Són clarament afegits no històrics la referència mateana a la dona de Pilat i al fet de rentar-se les mans, així com l'estil joànnic de la conversa entre Jesús i Pilat.

18. Jesús va ser flagel·lat abans de ser portat cap a l'execució de la sentència de mort, ja que aquest càstig degradant i cruel formava part habitualment dels mateixos passos de l'execució.

19. Les burles dels soldats sobre el condemnat a mort no necessiten, malauradament, cap demostració. Es poden considerar com un fet habitual.

20. En el camí cap al lloc de l'execució, Jesús va ser ajudat, a requeriment dels soldats, per un home anomenat Simó, procedent de Cirene. La seva presència en el relat més primitiu i la seva designació com a pare d'Alexandre i Rufus cal considerar-les com un record històric de les primeres comunitats. El fet de portar la creu s'ha d'entendre del *patibulum*, és a dir, el pal transversal de la creu, que era el que portaven els condemnats a mort. El diàleg llucà entre Jesús i les dones, en aquest recorregut amb la creu, és un afegit no històric.

21. Jesús va ser crucificat en el lloc anomenat Gòlgota, és a dir, el Lloc del Crani, a la sortida de Jerusalem. Es tractava d'un petit turó, als afores de les muralles de la ciutat. La utilització de claus en les crucifixions està documentada arqueològicament i documentalment en altres casos coneguts, i és la forma que reflecteixen les narracions evangèliques.

22. El lliurament de vi mirrat als condemnats a mort era un costum benivolent, que es troba documentat. La seva finalitat era actuar de sedant de cara al terrible turment de la creu.

23. No es pot determinar l'hora de la crucifixió i de la mort de Jesús, però es troba testimoni que els romans realitzaven els judicis molt d'hora i, per tant, s'ha de considerar que les sentències eren executades a continuació. Si la sepultura, entre els jueus, s'havia de realitzar abans de la posta del sol, les dades narratives de l'hora tèrcia, sexta i nona, són plausibles. Es pot considerar com històrica una crucifixió al matí, després del judici i condemna, i, per tant, la mort abans de caure la tarda.

24. El títol de la creu: «Aquest és el rei dels jueus» es pot considerar històric.

25. Les burles de les autoritats, amb els seus elements de satisfacció i de menyspreu, no necessiten tampoc, malauradament, cap demostració. Són

plenament presumibles. Sigui en la proximitat del lloc de l'execució o bé des del lloc on aquestes autoritats es podien trobar. Les burles dels qui eren allí i dels altres crucificats, es poden considerar un desenvolupament literari, encara que possibles.

26. La crucifixió de Jesús juntament amb altres dos bandolers, considerats per molts com rebels, no es pot considerar com una dada històricament provada. Es podria tractar d'un afegit que formés part de la reflexió de les primeres comunitats sobre la possibilitat o no dels seguidors de Jesús d'utilitzar la violència.

27. Les paraules de Jesús en la creu cal considerar-les totes elles com fruit de la reflexió narrativa dels evangelistes. Cap d'elles pertany a la redacció més primitiva. Tampoc s'ha de considerar històric el relat joànnic de la presència de la mare de Jesús al peu de la creu ni la interpretació simbòlica del cop de llança per part d'un dels soldats.

28. El trencament de la cortina del santuari en el moment de la mort de Jesús cal considerar-lo clarament com un detall simbòlic sobre el sentit de la seva mort. Igualment la referència a la foscor, causada en la narració llucana per un eclipsi, així com altres detalls que assenyalen la narració mateana (terratrèmol, resurrecció de morts i aparicions).

29. La confessió de fe del centurió té, evidentment, un sentit narratiu. Serveix per posar en boca d'algun personatge, allò que ha de ser la confessió del qui escolta amb fe la narració evangèlica. El fet que aquest personatge sigui un no jueu és també ben significatiu de l'obertura a totes les nacions.

30. La sepultura de Jesús no pot ser imaginada, sense més, a partir dels costums romans respecte als crucificats. Cal tenir en compte la sensibilitat dels jueus respecte a l'enterrament dels difunts, documentada també en el cas dels crucificats i abans de la posta del sol. La indicació de la figura de Josep d'Arimatea, conseller distingit, fa referència a la singularitat de l'enterrament de Jesús, que es pot considerar com un record de la comunitat primitiva. La referència mateana a la custòdia del sepulcre per part d'uns soldats tampoc s'ha de considerar històrica.

31. Jesús va ser sepultat un dissabte, vigília de la festa de Pasqua, el que significa que va morir un divendres. A partir d'aquestes dades, alguns especialistes han intentat determinar l'any de la seva mort: el 7 d'abril de l'any 30 o el 3 d'abril de l'any 33. Aquestes dues dates són plausibles, encara que els mètodes de determinació històrica del dia de celebració de la Pasqua són discutibles.

32. La presència de les dones, a distància, en el moment de la crucifixió i de la sepultura és plausible. A més a més, necessària per a la narració de les dones vora el sepulcre, passat el dissabte.

33. La narració de les dones vora el sepulcre i la rebuda de l'anunci de la resurrecció de Jesús és, sens dubte, un testimoni singular de l'experiència insòlita de la primera comunitat cristiana, que va proclamar que havia mort crucificat a la creu, com aquell que no era al món dels morts, perquè havia estat aixecat d'entre els morts per Déu i que havia de ser el fonament de l'experiència singular dels creients en ell. La figura de nou del *jove*, «assegut a la dreta», vestit de blanc, mostra la simbologia d'aquesta narració que testimonia històricament la fe i la proclamació dels primers cristians.