



Rudolf Bultmann
**El cristianisme
dels orígens**

Pòrtic

RUDOLF BULTMANN

El cristianisme dels orígens en el marc de les religions antigues

Introducció d'Armand Puig i Tàrrach
Traducció de Josep Castanyé

Clàssics cristians del segle xx

Pòrtic



Consell Assessor:
Josep Castanyé
Lluís Duch
Sebastià Janeras (director)
Salvador Pié
Armand Puig

Primera edició: novembre del 2015
Títol original: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*

© de la introducció, 2015, Armand Puig i Tàrrrech
© de la traducció, 2015, Josep Castanyé

Drets exclusius en llengua catalana:
Raval Edicions SLU, Pòrtic
Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
www.portic.cat

ISBN: 978-84-9809-346-9
Dipòsit Legal: B. 724-2015
Fotocomposició: Víctor Igual, SL
Impressió: Bookprint

Queda rigorosament prohibida sense autorització escrita de l'editor qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació d'aquesta obra, que serà sotmesa a les sancions establertes per la llei. Podeu adreçar-vos a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necessiteu fotocopiar o escanejar algun fragment d'aquesta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Tots els drets reservats.

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ

1. Aproximació biogràfica	11
1.1. Família i primers estudis (1884-1903)	11
1.2. Estudis universitaris. Graus a Marburg (1903-1912)	13
1.3. Docència a Marburg, Breslau i Giessen (1912-1921)	15
1.4. Professor a Marburg (1921)	16
1.5. La «teologia dialèctica» (1922). La relació de Barth i Bultmann	19
1.6. Bultmann i Heidegger (1923-1933)	22
1.7. Bultmann, exegeta i teòleg (fins a 1936)	26
1.8. La crisi de la «teologia dialèctica» (1930)	31
1.9. L'oposició al nazisme i la defensa dels jueus (1933-1945)	33
1.10. El programa de la desmitologització (1941)	36
1.11. L'últim període de la vida de Bultmann (1945-1976)	41
2. Les obres més significatives de Rudolf Bultmann	43
2.1. Història de la tradició sinòptica	43

ÍNDEX

2.2. Jesús	47
2.3. Comentari a l'Evangelí segons Joan	52
2.4. Teologia del Nou Testament	55
2.5. <i>El cristianisme dels orígens en el marc de les religions antigues</i>	59
BIBLIOGRAFIA	
Obres bàsiques de Bultmann	67
Obres bàsiques sobre Bultmann	69
EL CRISTIANISME DELS ORÍGENS EN EL MARC DE LES RELIGIONS ANTIGUES	
Introducció	73
Capítol primer. L'herència veterotestamentària	77
1. Déu i el món	77
<i>La idea de creació</i>	77
<i>El coneixement de Déu</i>	86
<i>La sollicitud de Déu pel món</i>	90
2. Déu i el poble	101
<i>L'aliança de Déu</i>	101
<i>El poble sant</i>	109
3. Déu i l'home	114
<i>Trets característics de l'antropologia</i>	114
<i>El bé i el mal</i>	117
<i>Pecat i gràcia</i>	121
Capítol segon. El judaisme	129
1. Sinagoga i Llei	129
<i>La Llei jueva</i>	145
<i>La predicació de Jesús</i>	145

ÍNDIX

2. L'esperança	155
<i>Imatge nacional i cosmològica del futur</i>	155
<i>El missatge escatològic de Jesús</i>	163
3. El judaisme hel·lenístic	170
Capítol tercer. L'herència grega	181
1. La ciutat grega	181
<i>Essència i bases de la ciutat</i>	181
<i>La crisi de la «polis»</i>	188
2. Ciència i cosmovisió	199
<i>Sòcrates i les ciències de la natura</i>	199
<i>Plató i l'idealisme</i>	204
<i>Trets fonamentals de la cosmovisió grega</i>	207
Capítol quart. L'hellenisme	217
1. L'ideal del savi estoic	217
2. Religió dels astres, fe en el destí i astrologia	228
3. Les religions místiques	239
4. La gnosi	246
Capítol cinquè. El cristianisme dels orígens	259
1. El cristianisme dels orígens com a fenomen sincretista	259
2. L'home i la seva relació amb el temps	264
3. La situació de l'home en el món	274
4. La salvació	282

Capítol primer

L'herència veterotestamentària

1. DÉU I EL MÓN

La idea de creació

A l'Antic Testament li falta la qüestió grega sobre l'*arkhé* (ἀρχή), l'origen del món, sempre present en tota la seva existència i a partir del qual tant l'existència del món com els esdeveniments que hi tenen lloc permeten al pensament d'entendre'ls com una unitat. Certament que Déu, com a Creador, és l'origen de tot ésser viu i de tota vida des del començament fins a la fi dels temps, però, precisament com a *Creador* del món! En la seva intenció bàsica no és cap proposició d'una teoria cosmològica, que pretengui aclarir l'origen del món, sinó una confessió de fe de l'home davant Déu com el seu Senyor, a qui pertany el món, el manté amb el seu poder, guarda l'home amb la seva assistència, i a qui l'home deu obediència.

És simptomàtic que el monoteisme a Israel no va néixer d'una reflexió teòrica; segons el sentit ja present originàriament en la fe en el Déu israelita, no va ser sinó a través de les experiències històriques que va arribar gradualment a expressar-se amb claredat. Al principi, Jahvè, el Déu d'Israel, és un déu

tribal, com altres divinitats semites; no es nega l'existència d'altres déus, però no tenen res a veure amb Israel. Inicialment, doncs, Israel no pensa monoteísticament, sinó de forma heno-teïsta o monolàtrica. El politeisme comença a ser problema quan Israel, entorn de l'any mil, es converteix en un estat, i, amb això, Jahvè en divinitat estatal i, com a tal, comença a entrar en relació amb els déus forasters. En el moviment profètic és clar que Jahvè és un Déu «gelós», que no suporta cap altre déu al seu costat. Confessar aquest Déu significa, per tant, reconèixer-lo com a Senyor suprem, com l'únic Déu veritable. Jahvè actua com a Senyor també entre els pobles forasters. «Fa un xiulet» al poble del Nord perquè s'abati sobre Israel per castigar-lo (Is 5,26). Assur és el «bastó» de la seva ira i la «vara» de la seva fúria per corregir Israel (Is 10,5). El faraó és el «gran cocodril» que reposa en el Nil: «Jo et clavaré garfis a les maxil·les... i et trauré del teu corrent» (Ex 29,4). D'una manera clara diu el Deuteroisaïes: «Així parla el Senyor, rei d'Israel, el qui l'allibera, el Senyor de l'univers: “Jo sóc el primer i el darrer; fora de mi no hi ha cap Déu!”» (Is 44,6).

A aquest Senyor se li atribueix també la creació del món. També a Israel hi havia, com en molts altres pobles, mites de la creació que presenten la Divinitat com el fabricant que, a partir de materials ja existents, forma la terra i les coses que conté. Aquests mites estan en el rerefons dels capítols primer i segon del Gènesi. Segons Gn 2,7, Jahvè, com un terrisser, «forma» l'home a partir del fang. El primer capítol del Gènesi, relat més tardà de la història de la creació, parteix de la representació que Déu crea el món a partir de la matèria original, el «caos», tot separant i ordenant adequadament els elements originàriament barrejats. Però la idea de la formació creadora queda totalment a segon terme. Déu mana i es fa segons la seva ordre (Gn 1,3.11.24):

Déu digué: «Que la terra produeixi vegetació» [...]. I va ser així.
 Déu digué: «Que existeixi la llum». I la llum va existir.
 Déu digué: «Que la terra produeixi éssers vius de tota mena» [...]. I va ser així.

El mite ha estat superat per la fe en Déu, Senyor totpoderós que, d'acord amb la seva voluntat, crida allò que no és cap a l'existència.

A Israel el mite no es va desenvolupar en el sentit de la idea grega d'*arkhé* i el món no va ser entès segons l'analogia entre l'obra (*érgon*) i l'art de l'artesà (*tekhne*). El problema de la relació entre la forma i la matèria que esperona el pensament grec no apareix en l'Antic Testament. No té els conceptes de *cosmos* ('conjunt harmoniós'), de natura, de llei natural. El món no hi ha estat objectivat com a *cosmos* de la natura, la llei eterna de la qual l'home pot arribar a comprendre amb el pensament; no hi ha cap ciència natural. Mentre el grec, en la llei còsmica captada pel seu pensament, hi veu la potència divina i així inclou la divinitat en el conjunt del *cosmos*, per al pensament veterotestamentari Déu està més enllà del món.¹ «Manté ferm el seu tron en el cel i el seu regnat s'estén per tot el món» (Sl 103, 19). La idea de la transcendència de Déu s'expressa en últim terme en l'afirmació, del tot impossible per al món grec, de la creació del món a partir del no-res, que —conseqüent amb la concepció original— es va configurant progressivament (Jub 12,4; 2Ma 7,28, etc.).

Certament que s'admira l'art i la ciència creadora de Déu —com aquell que ha assentat la terra com un disc sobre les aigües sense que trontolli (Sl 24,2). Hom se'n meravella, però no

1. L'estoic Crisp defineix el cosmos «com el "conjunt" que consta del cel i de la terra i de les essències que contenen» o «com el conjunt que consta de déus i homes i de tot el que existeix a causa d'ells».

ho entén. Cert que les coses del món han estat creades per Déu «amb una finalitat», com descriu el salm 104, però d'una forma molt innocent, com quan es diu que les plantes i les fonts són per apagar la gana i la set dels animals, que el gra i el vi són per potenciar la prosperitat dels homes, que el sol i la lluna són per articular el moviment dels animals i la jornada de treball dels homes. Però no s'hi troba el pensament grec de la finalitat en el sentit d'una harmonia final, és a dir, hi falta l'aspecte de la unitat del *cosmos* pensada racionalment, segons la qual cada particular està lligat a la totalitat d'acord amb la seva ordenació al tot, de tal manera que cada particular té la seva finalitat en si mateix i la totalitat té la seva finalitat en la unitat orgànica. En no tenir la idea de l'harmonització tampoc no té la idea de la providència (*prónoia*), com tampoc la qüestió de la teodicea respecte a la totalitat. La revelació de Déu en la natura no es dóna en el procés harmoniós dels esdeveniments naturals, sinó en els esdeveniments insòlits i terrorífics com la tempesta i el terratrèmol. Precisament perquè el món no és entès racionalment, és admirat com a obra de Déu:

Qui ha mesurat amb la mà tota l'aigua del món? Qui ha apamat el cel? Qui ha fet cabre en una mesura tota la pols de la terra? Qui ha pesat amb les balances les muntanyes i els turons? Qui pot abastar l'esperit del Senyor? Qui podrà suggerir-li bons consells? (Is 40,12-13).

La contemplació de la natura pot desvetllar en els admiradors tant l'himne del salmista (Sl 147) com el silenci de l'home que volia pledejar amb Déu (Jb 42,2-6).

La fe veterotestamentària en la creació, en el fons, parla del domini que l'omnipotència de Déu, incompreensible i inaccessible a la raó, exerceix sobre l'existència actual de l'home. El

relat d'allò que Déu va fer al començament, en el fons ensenya allò que fa sempre. Així com una vegada va crear l'home, ara el teixeix d'una manera meravellosa en les entranyes de la mare (Sl 139,13); de la mateixa manera que un dia li va insuflar l'esperit de vida, ho continua fent sempre de nou (Jb 33,4). Quan Déu els pren l'alè, els homes tornen a la pols d'on van ser trets; i, si Déu els torna l'alè, reviuem de nou i Déu fa nova la faç de la terra (Sl 104, 29-30).

Però, malgrat tot, Senyor, tu ets el nostre pare. Nosaltres som l'argila i tu, el terrisser; tots som obra de les teves mans (Is 64,7).

D'aquesta manera la fe en la creació afirma el total abandó en Déu:

Ai de l'home, pobra gerra de terrissa, que gosa discutir amb qui l'ha format! És que l'argila pot dir al terrisser: «Què fas! Has esguerrat la teva obra!»? Ai del qui diu al pare: «Què has engendrat?», o a la seva mare: «Què has infantat?». Això diu el Senyor, el Sant d'Israel, el qui t'ha format: «Pregunteu-me què passarà, però deixeu que m'ocupi dels meus fills i de l'obra que fan les meves mans. Jo he fet la terra i he creat els homes que l'habiten, he desplegat el cel amb les meves pròpies mans, dono ordres a tot l'estol dels astres» (Is 45,9-12).

I així parla el fidel:

Les teves mans m'han fet i m'han creat. Dóna'm seny per aprendre els manaments (Sl 119,73).

Així, doncs, l'home davant Déu és no-res i el profeta escolta la veu:

Proclama que els homes són tots herba i que la seva bondat és com la flor dels prats: l'herba s'asseca i la flor es marceix així que bufa l'alè del Senyor... L'herba s'asseca i la flor es marceix, però la paraula del nostre Déu dura per sempre (Is 40,6-8).

Però aquesta fe dóna també confiança i agraïment:

Quan miro el cel que han creat les teves mans,
la lluna i els estels que hi has posat,
jo dic: «Què és l'home, perquè te'n recordis?
Què és un mortal, perquè el tinguis present?».
Gairebé n'has fet un Déu,
l'has coronat de glòria i dignitat,
l'has fet rei de les coses creades,
tot ho has posat sota els seus peus (Sl 8,4-7).
Com un pare s'apiada dels seus fills,
el Senyor s'apiada dels fidels,
perquè sap de quin fang ens va formar
i es recorda que som pols (Sl 103,13-14).

El saber sobre Déu creador és un saber sobre la pròpia creaturalitat. Aquest saber, però, no és cap motiu de culpabilitat i autodestrucció. Certament que l'home no és res davant *Déu*, però Déu l'ha fet alguna cosa en el món. Si l'home, segons Gn 1,26-27, ha estat creat a imatge de Déu, vol dir que inicialment s'havia d'haver pensat en una semblança corporal; però en el text esmentat es refereix al domini de l'home sobre les criatures del món, com diu el salm (8,7) esmentat més amunt.

La creaturalitat de l'home tampoc no significa, però, la seva inserció en la natura i en el devenir natural; l'home no ha estat incorporat al món com un ésser còsmic, sinó que està enfront del món. En tot l'Antic Testament mai no ha estat un problema

com la vida humana guanya la seva independència enfront de la marxa harmoniosa del procés natural, tal com passa amb el cinisme, en l'estoa i en Epicur. El món ha estat donat a l'home com el seu camp de vivències, com l'espai del seu treball i del seu destí. L'home no és entès a partir del món, sinó que és el món que és entès a partir de l'home.² De cap manera no és per a ell només una llar coneguda i de la qual pot disposar, sinó que li és perillosa al mateix temps, ja que no és morta, sinó vivent, i es presenta a l'home com a destí. El domini real sobre el món pertoca a Déu, però saber-se dependent d'ell vol dir també confiar-hi.

L'himne introductori de la presentació de les ofrenes canta:

Aclameu el Senyor arreu de la terra,
honoreu el Senyor amb cants de festa,
entreu davant d'ell amb crits d'alegria.
Reconeixeu que el Senyor és Déu,
que és el nostre creador i que som seus;
som el seu poble i el ramat que ell pastura.
Entreu als seus portals enaltint-lo,
canteu lloances als seus atris,
enaltiu-lo i beneïu el seu nom:
«Que n'és de bo el Senyor!
Perdura eternament el seu amor,
és fidel pels segles dels segles» (Sl 100).

Si el món com a natura és el camp de domini de Déu i al mateix temps l'espai d'acció i destí de l'home, vol dir que, en el fons, l'home és considerat com a història. L'autèntic espai de

2. El judaisme tardà expressa aquesta idea afirmant que no és l'home que fou creat per causa del món, sinó que el món ho fou per causa de l'home (2Ba 14,18).

domini de Déu és la història; la seva acció es manifesta en la història del poble. Inicialment, en el pensament d'Israel, Déu no és el Déu del món. És en la predicació dels profetes que es presenta com a tal, com la voluntat que vol el bé i exigeix el bé per part de l'home. Com a tal no coneix cap frontera nacional i, com a jutge de la història d'Israel, és també Senyor tant sobre els altres pobles com sobre l'esdevenir natural que es desenvolupa en la història.³ La història de la creació de Gènesi 1 no es relata per interès especulatiu, sinó com a inici de la història. A partir de la creació el procés de la història va avançant, passant pel temps dels patriarques cap a la formació del poble d'Israel gràcies a Moisès i a la donació de la Llei al Sinai. En aquest procés, en el qual hom es troba implicat, hom veu l'acció judicial de Déu que s'estén per damunt de tots els pobles.

La història és el tema central de la literatura veterotestamentària. Però el seu relat històric no s'accontenta amb la relació analítica i cronològica, sinó que descriu un esdeveniment ininterromput que es va desenvolupant al llarg de les generacions. I no confegeix la imatge d'un *cosmos* històric estructurat segons les lleis històriques. A diferència de la historiografia grega, no està orientada al passat amb la intenció de descobrir-hi les lleis de l'esdevenir històric que es van repetint constantment, sinó que està orientada cap al futur i presenta la història com un moviment cap a la seva meta, en últim terme una meta fixada per Déu.⁴ La predicació profètica es refereix a allò que

3. Es pot comparar el monoteisme ètic dels profetes amb el monoteisme del rei egipci Amenhotep IV. Per a aquest, Déu és la força natural vivificadora encarnada en el sol; per a aquells, la voluntat ètica que dirigeix la història.

4. A la historiografia veterotestamentària li falta quasi del tot l'interès cultural històric. «El Jahvè de la religió mosaica es mostra totalment indiferent a la cultura profana» (BAUDISSIN, p. 451). És evident, però, que això no significa cap enemistat amb la cultura.

Déu, d'acord amb els seus plans, ha portat a terme en el passat, sigui agraciant, sigui castigant; mostra com Déu realitza els seus plans per damunt de la constant oposició del seu poble; jutja el present i en subratlla la responsabilitat davant d'un futur que s'acosta, amenaçador o favorable.

Entre els pobles de l'Orient i, originàriament, tampoc entre els romans —si prescindim dels relats dels cronistes—, no s'hi troba una autèntica historiografia. «En la mesura que es tracti d'una historiografia en el sentit més elevat de la paraula i no tan sols de preliminars, resten com a autèntiques realitzacions literàries específiques únicament les obres històriques dels israelites i dels grecs. Només aquests dos pobles, i de manera totalment independent, han tingut personatges que, de forma individual i particular, han sabut donar al material històric una empremta personal».⁵ I, per cert, que la historiografia d'aquests dos pobles ha sorgit de la seva mateixa història viscuda: entre els grecs, de les guerres d'alliberament contra els perses; a Israel, de la lluita victoriosa contra els filisteus i del domini de les ciutats cananees del país. Tot i que, en un primer estadi, concorden totalment pel seu interès pel mite i la genealogia, la història i el coneixement dels països i dels pobles, aviat neix una diferència entre ells. Entre els israelites minva l'interès per la *Periègesi*, el relat descriptiu de la terra i la gent que per als grecs, com a poble de mar i comerciants, els era propi. Per a ells, sobretot, no era la política allò que constituïa el centre de la història, com per als grecs; al seu lloc hi havia el pla del Déu de l'exigència ètica. Això significa, però, que la historiografia israelita no estava interessada en el coneixement científic del procés històric i les forces que l'empenyien, sinó en la relació

5. Adolf BAUER, *Vom Judentum zum Christentum*, Leipzig: Quelle und Meyer 1917, p. 19.

dels esdeveniments històrics amb la meta final de la història. Per això sorgeix una ordenació de la història segons les èpoques i la reflexió sobre el seu significat en vistes al tot, i finalment la mirada escatològica sobre la fi de la història, en la qual es fonamenta el seu sentit. Aquesta historiografia està impulsada per la consciència de la responsabilitat del present en vistes a l'herència de benedicció i maledicció del passat i en vistes al futur portador de salvació o de destrucció. Per això la historiografia no és, com en Tucídides, un mitjà de formació dels polítics, sinó predicació al poble que inculca a cadascú la seva responsabilitat.

El coneixement de Déu

Déu no és visible. També per als grecs la divinitat és invisible, és a dir, no perceptible pels sentits corporals. Però per al grec això no vol dir que Deu sigui incognoscible; més aviat és —tot i que amb un gran esforç— perceptible pel coneixement pensant i és possible de presentar arguments racionals de la seva existència. En l'Antic Testament no s'hi troba una reflexió semblant. Aquí Déu no és fonamentalment invisible pels sentits (com en hebreu no hi ha cap paraula per al concepte «invisible»; més aviat: Déu no vol ni pot ser vist. La seva mirada aniquilaria l'home. «Ben segur que morirem perquè hem vist un ésser diví». «Ai de mi! Estic perdut! Jo, que sóc un home de llavis impurs i visc enmig d'un poble de llavis impurs, he vist amb els meus ulls el Rei, el Senyor de l'univers!» (Jt 6,22s.; 13,22; Is 6,5) —així sonen els crits d'horror dels homes a qui Déu s'ha mostrat. La invisibilitat de Déu és la seva santedat, la seva inaccessibilitat, la seva sobirania. Poder veure Déu voldria dir: poder mantenir-se davant Déu. Queda lluny la idea grega de Déu com un ésser d'una

qualitat tan particular que els òrgans sensibles no arriben a captar-lo i només esdevé perceptible per l'òrgan de l'esperit. Déu no pot ser apressat per l'home; només el coneix pel fet que Déu li parla.

La manera de percebre Déu és escoltar-lo. De fet, això no significa simplement la percepció acústica, de la mateixa manera que el veure no és simplement la percepció òptica. Més aviat, com el veure —amb els sentits o amb l'ull de l'esperit— és la percepció a distància d'un objecte quiet, que expressa allò que ha percebut en la seva objectivitat concreta i mesurable —de la mateixa manera que el sentir és el sentir-se interpellat al marge de tota distància, és el reconeixement de la sol·licitació d'aquell que parla. Mentre que per al grec, a causa de la seva tendència a fer-se una imatge del món objectiva, acabada, determinable matemàticament, la visió és el sentit més elevat, per a l'Antic Testament ho és l'oïda.⁶

Ja t'han *dit*, home, què és bo,
què espera de tu el Senyor (Mi 6,8).

Sacerdots i profetes anuncien la Paraula de Déu, és a dir, la voluntat de Déu. Fins i tot el pare de família ensenya als de casa seva els manaments de Jahvè. El profeta no es distingeix dels altres per un coneixement de Déu més profund del que pugui tenir qualsevol altre israelita. El *coneixement de Déu* (el «saber sobre Jahvè») no apunta pas de cap manera a l'essència de Déu, sinó a la seva voluntat, i conèixer-la vol dir reconèixer-

6. És característic que el filòsof jueu de la religió, Filó d'Alexandria, sota la influència de la tradició grega, s'esforcés per reinterpretar l'escoltar veterotestamentari en veure-hi i que així arribés a interpretar la veu del Sinai com una visió.

xer-lo a ell. El profeta retreu al rei: «El teu pare ... tenia en compte el dret i la justícia ... judicava a favor dels humils i dels pobres ... Això vol dir conèixer-me. Ho dic jo, el Senyor» (Jr 22,15-16). Per mitjà del seu profeta Jahvè explica al poble per què l'ha portat a l'exili: «Els obriré el cor perquè em coneguin: sabran que jo sóc el Senyor. Ells seran el meu poble i jo seré el seu Déu: es convertiran a mi de tot cor» (Jr 24,7). I la promesa diu:

«Posaré la meva llei en el seu interior,
l'escriuré en el seu cor.
Llavors jo seré el seu Déu i ells seran el meu poble ...
No caldrà que s'instrueixin l'un a l'altre dient:
"Coneixeu qui és el Senyor",
perquè del més petit al més gran,
tots em coneixeran» (Jr 31,33s).

Amb un sinònim paral·lel, la petició del salmista diu:

Obre el teu amor als qui et coneixen,
els teus favors, als rectes de cor (Sl 36,11).

Veritat per al pensament veterotestamentari no és en primer lloc la veritat d'una proposició, del coneixement, sinó allò que és allò que val, que exigeix reconeixement i allò sobre què un es pot recolzar. *Saviesa* a Israel no és ciència teòrica, sinó saviesa de viure, és a dir, el saber sobre la marxa del món, com li va al bo i al dolent, a l'honrat i al mentider, sobretot el saber de l'exigència de Déu. La ciència d'Israel és ciència sapiencial. L'afirmació més important diu: Saviesa és el *temor de Déu*.