

Morte e vida “severina” de Jesus: um camponês galileu na “cruz” da história

Gabriele Cornelli¹

(Dep. de Filosofia, Universidade de Brasília)
cornelli@unb.br

A tese que quero defender hoje é simples, e ao mesmo tempo, marcada por uma certa ousadia hermenêutica, que como toda ousadia, e toda hermenêutica, precisa e muito da benevolência dos ouvintes.

A tese é que, se olharmos para a narrativa do julgamento e morte de Jesus, existem evidentes sinais de que, em última instância, é a magia dele o motivo mais importante de acusação e condenação à morte.

Mas antes de mergulhar propriamente na tese que proponho, me sejam permitidas 3 (três) premissas, à moda de introdução.

A primeira diz respeito, como não podia ser diferente, ao título de minha fala, e à sua referência ao celebre poema de João Cabral de Melo Neto, *Morte e Vida Severina*:

Somos muitos Severinos
iguais em tudo na vida:
na mesma cabeça grande
que a custo é que se equilibra,
no mesmo ventre crescido
sobre as mesmas pernas finas
e iguais também porque o sangue,
que usamos tem pouca tinta.

E se somos Severinos

¹ Este texto foi originalmente apresentado no I Seminário Internacional Jesus Histórico, no Rio de Janeiro, 16-18 de Outubro de 2007, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E, por sua vez, é uma re-elaboração de um texto anteriormente publicado no livro CHEVITARESE, André & CORNELLI, Gabriele & SELVATICI Monica. Jesus de Nazaré: uma outra história. São Paulo, FAPESP / Annablume, 2006.

iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte
de fome um pouco por dia

A idéia espero possa ser compreendida da maneira que eu gostaria, isto é: a narrativa da morte de Jesus é aproximável àquela do *retirante* do poema, num contexto de extrema pobreza, onde se “morre de velhice antes dos trinta”, e “de fome um pouco todo dia”. É neste contexto, que é tanto antigo e galileu, como escandalosamente contemporâneo, que a narrativa da morte do mago e curandeiro Jesus de Nazaré assume um sentido mais próprio. Defendo assim, contra qualquer tentativa de uma historiografia positivista e presentista, que o lugar inicial da pesquisa, a declaração de intenções, a hermenêutica é necessária à honestidade da mesma. É aqui, portanto, *in terra brasilis*, que estas próximas palavras encontram seu lugar e seu mais profundo sentido.

Uma segunda premissa, diz respeito à intuição fundamental do texto, que me veio de minha frequência tanto dos livros do aqui presente Prof. Dominic Crossan, como, de maneira mais incisiva, das pesquisas de um eminente biblista, infelizmente pouco trabalhado por aqui, que é Morton Smith. Falecido em 1991, tem sua obra reeditada pelo discípulo Shaye Cohen. Foi professor da Columbia University por muitos anos, e antes, nos anos '40, foi aluno de Cadbury (de Novo Testamento), de Wolfson (Judaísmo) e de Nock (religiões greco-romanas), sempre em Harvard. E aluno de Gershom Sholem (misticismo judaico) em Jerusalém. Seu livro talvez mais célebre é *Jesus, the Magician*. E a este livro extraordinário, devo muito.

Uma terceira premissa tem a ver com a compreensão da magia que defendo aqui.

E para isso, não encontro melhor ponto de partida que uma citação do Prof. Crossan:

A magia está para a religião assim como o banditismo está para a política. Enquanto o banditismo contesta a legitimidade do poder político, a magia contesta

*a do poder espiritual. Tanto no mundo antigo quanto no moderno pode-se fazer uma distinção entre magia e religião através de definições prescritivas e políticas, mas não através de descrições neutras e objetivas. A religião é magia oficial e aprovada; a magia é uma religião extra-oficial e censurada.*²

Não acrescento mais. A questão parece-me clara. E fecha o círculo das três premissas.

Vamos à exegese do bloco narrativo da paixão.

“Banca o profeta!”

Da mesma forma que Herodes com relação a João Batista,³ as autoridades religiosas de Jerusalém temem uma reação popular contra a prisão de Jesus:

*[Os sumos sacerdotes e os fariseus] procuravam prendê-lo, mas tiveram medo das multidões (ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους), pois elas o consideravam como profeta (προφήτην).*⁴

Aqui o termo προφήτης, com o qual Jesus é nomeado pelas multidões, é significativo.

De qual profecia está se falando neste caso? Com que tradição profética Jesus é identificado pelas multidões? Como veremos em detalhes mais adiante, o conjunto das tradições sobre o Jesus histórico parece indicar que os modelos proféticos do galileu Jesus são Elias e Eliseu, profetas da tradição popular do Norte, magos e taumaturgos.⁵

Nos escárnios dirigidos contra Jesus, preso, pelos guardas do Sinédrio, volta o tema da profecia:

² J. D. Crossan. *O Jesus histórico*, p. 342.

³ Cf. Lc 14, 5.

⁴ Mt 21, 46.

⁵ Cf. neste sentido a aguda comparação de J. D. Crossan, *O Jesus histórico*, pp. 174-177.

Alguns puseram-se a cuspir nele, a velar-lhe o rosto, a dar pancadas e dizer-lhe: “Banca o profeta!” (προφήτευσον).⁶

Na versão mateana:

Então eles lhe cuspiram no rosto e lhe deram pancadas; outros o esbofetearam. Disseram eles: “Banca o profeta (προφήτευσον) para nós, Messias: quem foi que te bateu?”⁷.

É subentendida, em ambas as versões dos escárnios, a fama de Jesus como profeta adivinho. A profecia que lhe é cobrada neste momento é a da adivinhação.⁸

Não parece um detalhe privado de significado o fato de Mateus citar o escárnio *quem foi que te bateu*, dirigido contra Jesus, sem preparar e explicar isso narrativamente com o encobrimento do rosto de Jesus, como na versão marcana. Se este pormenor deve-se provavelmente a um esquecimento de Mateus, confirmando mais uma vez sua dependência em relação a Marcos, é um fato que a expressão *banca o profeta!* – e todo o sentido de escárnio com relação às reais capacidades proféticas de Jesus – não é esquecida.

O que esta memória parece indicar é que a profecia de Jesus deveria ser compreendida pelos contemporâneos como adivinhação ou prognóstico.

A acusação pela qual Jesus é levado até o governador romano Pilatos é a seguinte:

Se este indivíduo não tivesse praticado o mal (κακὸν ποιῶν), porventura o entregaríamos a ti?⁹

⁶ Mc 14, 65. A tradução “banca o profeta!”, brilhante, é da Bíblia TEB.

⁷ Mt 26, 67-68.

⁸ Cf. para um estudo sistemático dos escárnios contra Jesus Raymond E. Brown (*The Death of the Messiah: a Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York, Doubleday, 1994, pp.568-586; 863-877). O autor pretende fundamentalmente distinguir os diferentes motivos dos escárnios dos judeus (por ser um falso profeta) e dos romanos (por ser um pretense “rei dos judeus”), cf. p. 569. A distinção de R. Brown confirmaria assim a nossa suspeita com relação ao fato de que, para os interesses do judaísmo oficial, é a imagem de um Jesus “falso profeta” a que mais incomoda. Enquanto o problema de Jesus como “rei dos judeus”, que perpassa também todas as narrativas da paixão, seria mais uma representação da acusação do poder romano.

⁹ Jo 18, 30.

A acusação de *praticar o mal* é, claramente, uma acusação de magia.¹⁰

A prisão de Jesus no horto das Oliveiras, segundo a versão lucana, acontece num clima de demonstração de poderes mágicos: Jesus cura a orelha do servo do Sumo Sacerdote decepada por um de seus discípulos.¹¹

Ao longo das narrações da assim chamada *paixão* de Jesus, emergem vários indícios, nos detalhes esquecidos e nas contradições da forte armação querigmática, de que a acusação contra ele está ligada de alguma forma à sua prática mágica.

“Destruirei este templo”

Um dos temas recorrentes nas narrativas de acusação é o de Jesus ter prenunciado que iria destruir o templo.

Uma breve comparação entre as versões marcana e mateana (Lucas não recebe esta acusação) mostra um detalhe significativo:

<i>Marcos</i>	<i>Mateus</i>
<i>Nós o ouvimos dizer: eu destruirei este templo (ναὸν τοῦτου) feito por mãos de homem, e, em três dias, construirei outro, que não será feito por mãos de homem (ἀχειροποίητον).¹²</i>	<i>Este homem disse: “Posso destruir o santuário de deus (τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ) e reconstruí-lo em três dias”.¹³</i>

¹⁰ Cf. M. Smith. *Jesus, the Magician*, pp. 33 e 182.

¹¹ Cf. Lc 22, 51: mas Jesus tomou a palavra e disse: “Deixai fazer, até isso”. E tocando-lhe a orelha (ἀψάμενος τοῦ ὠτίου), curou-o (ιάσατο αὐτόν). Para uma discussão mais aprofundada sobre essa complexa tradição cf. Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, pp. 264-293. Ainda que a maioria dos comentadores não reconheça nenhuma probabilidade histórica numa tradição tão *bizarra* como a do corte da orelha do servo, chama atenção o comentário *naïf* de Latourelle: “Se a história dessa cura fosse um acidente isolado no evangelho, eu teria problemas em aceitá-la. Porém, no contexto da vida de Jesus, creio apenas que não é impossível”. Cf. René Latourelle. *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*. New York, Paulist, 1988, p. 204.

¹² Mc 14, 58.

¹³ Mt 26, 61.

Mesmo que para a economia narrativa do julgamento de Jesus essa acusação não seja decisiva (pois, comenta Marcos, os acusadores *não concordavam em seu testemunho*¹⁴), parece sê-lo para a compreensão de qual podia ser o incômodo que a figura de Jesus criava para as autoridades religiosas de Jerusalém.

Nesse sentido, a versão originária marcana, da qual com toda probabilidade Mateus depende, parece representar de maneira mais viva as palavras de um homem divino galileu na frente do templo de Jerusalém.

Enquanto em Mateus o templo é chamado de τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ, “o” *templo de deus*, em Marcos o templo é ναὸν τοῦτου, *este templo aqui*. Se para Mateus o importante é deixar claro que Jesus afirma ter eventualmente o poder sobre o templo de Jerusalém, reconhecido como templo de deus, para Marcos a questão é mais profunda: Jesus mostra a intenção clara de construir um novo templo, diferente *deste aqui*. E a diferença está no termo ἀχειροποίητον, *não feito por mãos de homens*.¹⁵

Essa afirmação de Jesus em Marcos, pela qual de fato está sendo acusado, remete diretamente para um paralelo de extremo interesse na obra enumerada entre as obras apocalípticas intertestamentárias, e que recebeu o nome de *Testamento de Salomão*.

Narra-se aqui a construção do templo de Jerusalém pelas mãos dos demônios, sujeitados pelo poder do anel de Salomão. A obra, repleta de tradições ligadas à magia popular, como simpatias e palavras mágicas, na linha da literatura dos PMG, deve ser considerada como um paralelo histórico-literário central para entender a origem hermenêutica do tema da destruição do templo e da construção de um templo ἀχειροποίητον.

Se entrarmos diretamente na discussão textual sobre o *Testamento de Salomão*, a presença de temas apocalípticos e mágicos na narração da construção do templo pelos demônios aponta para uma tradição de origem israelítica e popular, provavelmente galiléia.

¹⁴ Cf. Mc 14, 59.

¹⁵ O fato de que Lucas não recebe essa tradição não significa que ele não compreenda esse conflito. O mesmo é de fato remetido para Atos, na boca de um outro condenado, Estevão: “O Altíssimo não habita mansões construídas pela mão dos homens” (At 7, 48). Cf. Raymond E. Brown. *The Death of the Messiah*, pp. 436-437.

Assim, se a afirmação da destruição do templo caberia muito bem na boca de um *profeta-santo* Galileu,¹⁶ mais ainda deveria estar entre as tradições do Jesus histórico a intenção da construção de um templo ἀχειροποίητον, isto é, fruto da magia xamânica, como no caso de Salomão.

Dessa forma, a acusação contra Jesus por ter afirmado querer destruir e reconstruir o templo, antes e mais do que uma acusação de rebeldia político-religiosa, seria uma acusação de xamanismo e prática mágica.

Interessante notar que o mesmo tema reaparece novamente nos *escárnios* atribuídos por Marcos e Mateus a quem passava aos pés do crucificado.

*Os transeuntes o insultavam, meneando a cabeça, e diziam: “Olá, tu que destróis o templo e o reconstróis em três dias”.*¹⁷

*Os transeuntes o insultavam, meneando a cabeça, e dizendo: “Tu que destróis o templo e o reconstróis em três dias...”.*¹⁸

Jesus é reconhecido aqui como “aquele que disse que ia destruir o templo e reconstruí-lo em três dias”. Aparentemente, um indício de que a tradição devia ser muito conhecida. O escárnio acontece por um motivo muito simples: não conseguir demonstrar em próprio favor seus poderes mágicos. Não consegue se libertar, como irá construir o templo em três dias?

“Filho de deus”

¹⁶ Cf. para o termo Geza Vermes, *Jesus, o judeu*, pp. 64-86. Com esta terminologia Geza Vermes quer traduzir o termo *hassid*. O termo *hassid*, porém, não me parece absolutamente adequado, por ser característica central dos *hassidim* a obediência à Lei. Coisa que não parece estar absolutamente entre as prioridades de figuras religiosas *outsiders* como a de Jesus.

¹⁷ Mc 15, 29.

¹⁸ Mt 27, 39.

Segundo a estrutura interna das narrativas sinóticas da paixão, a acusação decisiva, da qual depende a condenação de Jesus à morte, é a de ter se autoproclamado “filho de deus”.

Na versão marcana:

O sumo sacerdote o interrogava, dizendo: “És tu o messias, filho de deus bendito? (Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;)”. Jesus disse: “Eu sou (Ἐγὼ εἶμι), e vereis o Filho do homem assentado à direita do Todo-poderoso e vindo com as nuvens do céu”.¹⁹

A resposta de Jesus tem o tom de uma auto-revelação. Proclamando-se “filho de deus” e citando o Salmo 110, 1 (em destaque na tradução acima) Jesus assina sua condenação.²⁰ De fato:

O sumo sacerdote rasgou as vestes e disse: “Que necessidade temos ainda de testemunhas? Ouvistes a blasfêmia (βλασφημία). Que vos parece?”. E todos o condenaram como digno de morte.²¹

Por que exatamente esta expressão, *filho de deus*, na boca de Jesus, é considerada uma βλασφημία e é causa direta de sua condenação a morte?

Primeiramente, é preciso notar o seguinte: a expressão *filho de deus* não é muito comum no judaísmo como referência à figura do Messias. Nos mesmos sinóticos a expressão aparece normalmente no contexto da atividade taumaturgica de Jesus. Isto leva autores como Morton Smith e Georg Luck a sugerir que a expressão “filho de deus”, portanto, estaria ligada ao âmbito da magia.²²

¹⁹ Mc 14, 61b-62.

²⁰ Mateus e Lucas resolvem ambos deixar a auto-proclamação de Jesus na ambigüidade: “Tu o dizes” – é a resposta de Jesus em Mt 26, 64. Segundo a Bíblia *TEB* Jesus *exprime-se com uma reserva que deixa os interlocutores em face à sua própria pergunta* (*TEB*, Mc 14, 62: nota o).

²¹ Mc 14, 63-64.

²² Cf. M. Smith. *Jesus, the Magician*, pp. 100-101; 151; G. Luck. *Arcana Mundi*, p. 47. Nesse sentido, o mesmo R. Brown comenta o seguinte: *In Eastern and Greco-Roman polytheism, rulers, heroes, and wonder-workers were intitled “son(s) of god”. (...) Yet in biblical or extrabiblical Jewish literature before or contemporary with the New Testament, the “son of god” as a title for a human being is extremely rare and for all practical purposes confined to one obscure instance in the Dead Sea Scrolls* (Raymond E. Brown. *The*

De fato, são especialmente os demônios que, nos sinóticos, chamam Jesus de *filho de deus*. Os seus discípulos o reconhecem como tal depois de seus milagres. Já os adversários recusam tal título, pois não se aplicaria àquele que consideravam como um mago e feiticeiro, possuído por um espírito impuro.

Particularmente significativo é o uso que Marcos faz da expressão. A proclamação de Jesus como *filho de deus* é mantida em segredo, a ser revelado somente nesta confrontação final com os sumos sacerdotes. A expressão aparece somente cinco vezes em todo o evangelho. Excluindo o cabeçalho (1, 1), a primeira vez que o termo aparece é na boca dos demônios em 3, 11, no bloco de tradições sobre a atividade mágica de Jesus que, num crescendo de intensidade, apresenta as reações à mesma atividade das diversas categorias presentes. Portanto a proclamação de Jesus como *filho de deus* está na boca dos demônios, como aquela de *ter Beelzebul* está na boca dos inimigos. Tanto os demônios como os inimigos parecem reconhecer sua força mágica, sua identidade de *filho de deus*.²³

E se no julgamento, em Mc 14, 61, é na boca do sumo sacerdote que a expressão *filho de deus* é colocada, a última vez que aparece é na boca do centurião romano, em Mc 15, 39.

Jesus, portanto, é proclamado filho de deus pelos demônios, pelo sumo sacerdote e por um soldado romano. Os três são paradigmas de poderosos inimigos do povo, na perspectiva galiléia e popular marcana.²⁴

A confirmação desse sentido mágico da expressão “filho de deus”, no interior da literatura mágica helenística, a expressão “filho do deus vivo” era um dos títulos mais

Death of the Messiah, p. 480. Tradução: “No politeísmo oriental e greco-romano, autoridades, heróis e milagreiros eram chamados de “filho(s) de deus”. Mesmo na literatura judaica bíblica ou extra-bíblica anterior ou contemporânea ao Novo Testamento, o “filho de deus” como título para um ser humano é extremamente raro e, de todo modo, limitado a uma obscura passagem dos Rolos do Mar Morto”). O trecho obscuro de Qumram ao qual o autor se refere é 4Q246.

²³ O mesmo vale para Mc 5, 7. Considerando esta relação estreita entre a proclamação da figura de Jesus e seus milagres, Theissen fala de um *arco aretológico* em Marcos: “All the small units and the overall structure of the gospel can come together at this one point. Put in form of critical terms, wonder and acclamation motifs, together with the contrasting motif of secrecy, are structural motifs of overarching composition in Mark” (*The Miracle Stories...*, p. 212. Tradução: “Todas as pequenas unidades e a estrutura geral do evangelho encontram-se neste ponto. Colocados de forma crítica, os motivos de milagre e aclamação, juntamente com o motivo contrastante do segredo, constituem motivos estruturais do arco redacional de Marcos”).

²⁴ Cf. neste sentido Ched Myers. *O evangelho de são Marcos*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1992, pp. 349-385 e 487-525.

usados, uma das forças mágicas mais poderosas. Há, nesse sentido, um interessantíssimo paralelo entre a iniciação xamânica de Jesus no batismo e os PMG.²⁵ Aqui a descida do espírito é seguida por uma proclamação normalmente considerada como uma investidura messiânica: *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου...*, *este é o meu filho*.²⁶

Segundo Bultmann, a tradição do batismo deve ser muito antiga, por causa de sua inclusão tanto em Marcos como em João. Contradiria a teologia dos dois evangelhos, sendo assim preservada por eles como um *fóssil inconsistente*.²⁷ Por outro lado, a tradição pode ser considerada como uma apologia da magia de Jesus: ele é um *homem divino*, um xamã, portanto está possuído (não tem como negá-lo!), mas pelo *espírito santo de deus*, e não por um *espírito impuro*.

Usando a terminologia acima, portanto, Jesus é *filho*, sim, mas *de deus*.

Cabe notar que se a tradição do batismo é antiga, a acusação contra Jesus, formulada no Sinédrio pelo sumo sacerdote, nos termos acima analisados, de “ser filho de deus”, deve sê-lo ainda mais. Pois a apologia, logicamente, segue sempre a acusação, nunca a precede.

Para concluir o círculo comparativo, é preciso destacar o fato de exemplos de uma relação íntima do xamã com seu deus-pai estarem presentes até na literatura rabínica: as duas únicas vezes em que o termo *Abbá, pai*, é referido a deus em toda a literatura rabínica encontram-se no *Talmude da Babilônia*. Ambas as referências estão em tradições ligadas à figura de Honi há-Meaggel (*o traçador dos círculos*).²⁸ O contexto talmúdico é de magia, revelando inclusive, na figura de Honi, a atitude de um filho mimado por um pai que faz tudo o que o filho pede, indicando assim uma relação toda privilegiada e quase que de

²⁵ Cf. M. Smith, *Jesus, the Magician*, pp. 101ss.

²⁶ Mt 3, 17.

²⁷ Cf. Rudolf Bultmann. *History of Synoptic Tradition*. Peabody, MA, Hendrickson, 1963, p. 247.

²⁸ De Honi *ha-Meaggel* (*o traçador de círculos*) tratam duas fontes: a *Mixná (Taanit)* e uma memória de Flávio Josefo (que prefere chamá-lo de Onias). A força, a capacidade especial atribuída a Honi é aquela de fazer chover. Esta habilidade chama diretamente à memória a figura de Elias. Aquele de Honi é o único milagre registrado na *Mixná*, código oficial da lei rabínica, composto na Palestina em torno do ano 200 d. C. Segundo o *Talmude da Babilônia* Honi se comportava diante de deus como um filho petulante e mimado: “Assim ele lhe disse: Pai [Abba], banha-me em água morna [e ele obedece], lava-me em água fria [e ele obedece], dá-me nozes, amêndoas, pêssegos e romãs, e ele lhe deu tudo” (*Taanit* 23. Apud J. D. Crossan. *O Jesus histórico*, p. 182).

controle ou *coação* da vontade do pai pelo filho. Algo pelo qual a magia é normalmente condenada.

A mesma expressão aramaica *abbá* é colocada na boca de Jesus no Getsêmani por Marcos:

“Abbá, tudo te é possível, afasta de mim este cálice!”.

Segundo Raymond Brown seria esta a única expressão aramaica transliterada pelos evangelhos e, como no caso de Honi acima citado, a expressão deveria ser a maneira mais comum pela qual uma criança dirigia-se ao seu pai.²⁹

A trama redacional de Marcos e a construção da tradição do batismo com relação à definição de Jesus como *filho de deus* apontam, mais uma vez, para uma tentativa de defender a figura de Jesus das acusações de magia. Desde sua iniciação mística no batismo até o julgamento, Jesus é *filho de deus*, não um mago ou charlatão.

Delito religioso

A maioria dos estudiosos compreende como causa da morte de Jesus a complexa trama político-religiosa na qual o itinerante galileu e seu movimento haviam se embatido nos anos 30 do I século, entre movimentos messiânicos-milenaristas e ocupação romana.

J. P. Meier de fato afirma:

É significativo que quando examinamos as várias tradições do julgamento de Jesus, e as diversas acusações assacadas contra ele, praticamente não há indicações de os milagres terem sido a razão principal de sua condenação e execução. (...) Quando

²⁹ Cf. Raymond E. Brown. *The Death of the Messiah*, p. 173.

*ao final chegamos à prisão e ao julgamento de Jesus, nada nos diz que os milagres foram um motivo de sua execução.*³⁰

E chega ao ponto de quase *reclamar* dos evangelhos, por haver neles

*um curioso senso de desconexão entre um elemento importante da narrativa do ministério público de Jesus (ou seja, os milagres, às vezes desencadeando planos para matar Jesus) e as acusações contra ele em seu julgamento.*³¹

Até mesmo Morton Smith, que traça um coerente perfil de Jesus mago em sua já citada obra principal, *Jesus, the Magician*, não considera as acusações de magia como centrais frente às tradições do julgamento e:

*Enquanto eles todos [os sinóticos] relatam que sua pretensão de ser um (filho de) deus foi um dos fatores de sua perseguição, e João reporta que ele também foi acusado de magia na frente de Pilatos (18, 30), estas não parecem ter sido as acusações decisivas. A afirmação de João segundo a qual os sacerdotes de Jerusalém foram motivados, primeiramente, pelo medo de um levante messiânico (11, 48ss.), e a concordância de todos os evangelhos de que Jesus foi morto como um pretense “rei dos judeus”, não deixa dúvidas sobre as causas da crucifixão.*³²

Mas é exatamente a indicação, na cruz romana, de Jesus como “rei dos judeus” – após todos os indícios de acusação de magia até aqui levantados – que parece, ao contrário, significativa, e me faz tentar aqui um certo distanciamento da interpretação majoritária acima desenhada, inclusive por Morton Smith.

³⁰ J. P. Meier. *Um judeu marginal*. Vol. II, III, p. 146.

³¹ J. P. Meier. *Um judeu marginal*. Vol. II, III, p. 147.

³² M. Smith. *Jesus, the Magician*, p. 182. “While they all report that his claim to be a (son of) god was a factor in his persecution, and John reports that he was also charged before Pilate with magic (18, 30), it does not seem likely that these were the decisive charges. John’s statement that Jerusalem priests were motivated primarily by fear of a messianic uprising (11, 48ff), and the agreement of all the gospels that Jesus was executed as a would-be “King of the Jews”, leave no doubt as to the cause of the crucifixion”.

Parece extremamente relevante, para compreender o motivo da acusação contra Jesus, focalizar a atenção sobre a atitude de Pilatos. Jesus lhe é apresentado como o “rei dos judeus”, e, portanto, fundamentalmente, como um agitador político ou um profeta milenarista, à maneira de muitos outros naquela época.³³ Mas, após o interrogatório:

*Pilatos disse aos chefes dos sacerdotes e às multidões: não encontro neste homem motivo algum de condenação.*³⁴

Se é verdade que os paralelos de Mateus e Marcos não registram essa fala, mas simplesmente que Pilatos ficou muito *impressionado* por ele, na frente da multidão este não consegue realmente ver algum delito nas ações de Jesus, e pergunta: *Que mal fez ele?* (τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν;).³⁵

A culpa de Jesus não podia ser diretamente política, pois Pilatos, que representa o maior poder político na região, não consegue entender a atividade de Jesus como perigosa para os interesses romanos.³⁶

Outros interesses e poderes, os do Sinédrio, por exemplo, deviam se sentir ameaçados pelos poderes de Jesus. A ameaça não devia ser propriamente política, pois ao contrário teria atingido indiretamente Pilatos.³⁷ Qual tipo de ameaça não atingiria, de fato, os romanos? Uma ameaça interna ao sistema religioso judaico, provavelmente. Uma ameaça de heresia, é possível. Ou a do grande inimigo de todo sistema religioso estabelecido: a magia popular, extra-oficial.³⁸

³³ Sobre agitadores políticos e profetas milenaristas: cf. Horsley & Hanson. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995.

³⁴ Lc 23, 4.

³⁵ Mt 27, 23 e Mc 15, 14.

³⁶ Sobre a figura histórica do governador Pilatos, cf. Helen K. Bond. *Pontius Pilate in History and Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

³⁷ A possível confirmação disso é o fato que a acusação contra Jesus teria partido das autoridades judaicas oficiais. Sobre isso tanto os quatro evangelhos como o *Testimonium Flavianum* parecem concordar. Cf. J. P. Meier. *Um judeu marginal*. Vol. II, III, pp. 146-147. O “problema Jesus” – usando uma expressão do mesmo Meier – devia ser compreendido muito melhor pelas autoridades judaicas oficiais do que pelo poder romano.

³⁸ Cf. o que foi falado acima com relação à distinção de Raymond Brown entre os motivos dos escárnios dos judeus e dos romanos. Não quero, porém, de maneira alguma negar nem a relevância política do movimento de Jesus nem o interesse lucano em *salvar* os romanos. Cf. Klaus Wengst. *Pax Romana: pretensão e realidade*. Paulinas, São Paulo, 1991.

De fato, quando Jesus é enviado para Herodes, por estar sob a jurisdição deste mesmo sendo galileu, lemos:

Ao ver Jesus, Herodes se alegrou grandemente, pois fazia muito tempo que desejava vê-lo, por causa do que ouvia dizer de Jesus, e esperava vê-lo fazer algum milagre (τι σημεῖον).³⁹

A expectativa por milagres por parte de Herodes, tetrarca da Galiléia, e portanto presumivelmente bem informado sobre o nazareno itinerante Jesus, deve ser considerada como um sinal da fama deste: o que Herodes ouvira dizer sobre Jesus era, fundamentalmente, dos seus milagres.

No coração do processo de julgamento de Jesus, mais um indício precioso sobre qual seria a grande fama do *homem divino* Jesus.

A fama de milagreiro de Jesus aparece novamente na cruz. Jesus é mais uma vez escarnecido, sendo desafiado a demonstrar seus poderes mágicos:

“Salva- te a ti mesmo, descendo da cruz!”(...) Igualmente, os sumos sacerdotes e os escribas escarneciam uns com os outros: “Ele salvou os outros, e não pode salvar a si mesmo!”.⁴⁰

Jesus é desafiado a usar seus poderes mágicos, já demonstrados salvando os outros (isto é, curando, ressuscitando etc.), salvando a si mesmo e descendo milagrosamente da cruz. Jesus é desafiado a provar que seus poderes não são uma farsa ou charlatanismo.

Mais uma vez, no ápice da condenação de Jesus, um sinal da popularidade de sua magia.

³⁹ Lc 23, 8. Sendo este o único testemunho do encontro de Jesus preso com Herodes (Mt e Mc não recebem esta suposta tradição) é provável que o encontro com o terceiro poder da região, depois de Pilatos e o Sinédrio, obedeça mais aos interesses teológico-querigmáticos de Lucas, como também demonstraria a paralela citação em At 4, 27. De toda forma, a expectativa de milagres de Herodes pode ser considerada indicativa da fama geral (e talvez especificamente galiléia) do *homem divino* Jesus.

⁴⁰ Mc 15, 30b-31.

“Eloi, Eloi, lamá sabactáni”

Para concluir esta análise das narrativas de julgamento e morte de Jesus, é extremamente significativa a *confusão* que os que estão assistindo a sua agonia fazem quanto à interpretação do grito de Jesus antes de morrer na cruz.

Na versão marcana:

*E às três horas, Jesus gritou com voz forte “Eloi, Eloi, lamá sabactáni”, que significa: “Meu deus, meu deus, por que me abandonaste?”. Ao ouvi-lo, alguns dos que estavam diziam: “Está chamando Elias!” (...) “Esperai, vejamos se Elias virá tirá-lo daí”.*⁴¹

Desde criança, nas noites intensas de Sexta-feira Santa, na igreja escura de Brusuglio, na periferia de Milão, onde cresci, essa confusão lingüística, esse desentendimento das palavras de Jesus, postos assim de repente, no meio da dramática narração da agonia de Nosso Senhor, sempre me pareceram extremamente inconvenientes, uma quebra inútil do ritmo narrativo.

Hoje, sob um olhar mais exegético e menos poético, esta quebra pode se tornar mais um indício importante para compreender a acusação de Jesus e a causa de sua condenação.

Considerando a trama narrativa proposta por Marcos e Mateus, a tensão está colocada no grito, em aramaico, do Salmo 22. Os presentes, que não deviam compreender o aramaico, mas reconheceram se tratar de tal língua, pensaram imediatamente na possibilidade de Jesus estar chamando Elias.⁴² A associação entre o grito em aramaico e o termo *Eloi* com a figura de Elias é significativa. Mesmo não compreendendo o que Jesus estivesse gritando, sua fala foi diretamente associada a um pedido de ajuda dirigido a Elias.

⁴¹ Mc 15, 34-36. Nesta narrativa, Mateus (27, 46-47) depende literalmente de Marcos, e Lucas não a recebe.

⁴² Raymond Brown analisa atentamente as questões filológicas relativas à grafia de Elias, cf. *The Death of the Messiah*, p. 1051-1056.

A identificação da figura de Jesus com a de Elias, profeta-xamã da tradição do Norte, é o cerne da questão. Na economia ideológica da história da agonia de Jesus, essa identificação pareceu merecer uma quebra do ritmo dramático do ícone narrativo.⁴³

Por quê?

Porque Elias representa talvez o modelo de uma tradição profética do Norte à qual Jesus parece remeter-se ao longo de sua vida, desde as origens no interior do movimento de João Batista até a transfiguração.⁴⁴ E, ao que parece, até o final de sua vida, como tentamos mostrar acima.

Uma tradição profético-xamânica muito especial dentro das tradições judaicas, onde a magia, como nos casos de Elias e Eliseu, adquire um lugar predominante para a definição do *homem divino*.

Olhando para Jesus condenado e agonizante na cruz, o que os passantes deviam pensar imediatamente era que estava lá por ser um mago-profeta galileu. Pois esta sua condição sócio-étnico-religiosa devia ser o motivo fundamental de sua acusação.⁴⁵

O sentido dela é ao mesmo tempo religioso e político, portanto. O perigo está na prática mágica pelo tanto de subversão da ordem simbólica que esta representa.

É o que tentamos mostrar até aqui.

Bibliografia

⁴³ Raymond E. Brown parece confirmar esta ligação da figura de Elias às tradições populares: “Elijah was very prominent in popular expectations of the endtimes, as miracle worker in time of mortal need, as forerunner of the God’s coming, as anointer of the Messiah” (*The Death of the Messiah*, p. 1062. Tradução: “Elias esteve muito presente nas expectativas populares do fim dos tempos, como um milagreiro em tempos de necessidades mortais, como um “abre-alias” da vinda de deus, como um consagrador do Messias”).

⁴⁴ Cf. Mt 11, 14 e 17, 3. Uma observação de Crossan parece-me nesse sentido extremamente significativa, remetendo inclusive para a discussão logo acima relativa ao templo. O autor nota uma diferença substancial entre o *cânon* judaico e o *cânon* cristão da Bíblia Hebraica: “A coleção judaica termina em Crônicas 36, 23, com a promessa da construção de um novo templo e da restauração do culto. A coleção cristã se encerra com a promessa da volta do mago Elias, em Mt 3, 24 – promessa que é cumprida na figura de João Batista” (J. D. Crossan. *O Jesus histórico*, p. 392). E, mais ainda, pela mesma figura de Jesus, novo Elias. Mais um indício tanto da identificação entre os dois como do fato de que esta mesma identificação devia obedecer a uma tradição “alternativa” àquela da religião oficial do templo.

⁴⁵ Após ter elaborado este capítulo encontrei um artigo de Paul Hollenbach, de 1981, que vem corroborar inesperadamente uma perspectiva semelhante de leitura. O autor sustenta a idéia de que foram de maneira especial os exorcismos de Jesus a levá-lo para a morte. Hollenbach chega, nesse sentido, a afirmar que “o primeiro exorcismo de Jesus levou inevitavelmente à sua crucificação” (“Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: a Socio-Historical Study”. In *JAAR* 49 (1981) 567-588; a citação é da p. 583).

- ACHTEMEIER, Paul J. "The Origin and Function of the Pre-markan Miracle Catenae". *Journal Biblical Literature* 91, II (1972) 198-221.
- BERGER, Klaus. "Hellenistische Gattungen im Neuen Testament". ANRW II.25.2 (1984) 1031-1432.
- BETZ, Hans Dieter. "Jesus as Divine Man". In TROTTER, F. Thomas (ed.). *Jesus and the Historian*. Philadelphia, Westminster Press 1968, pp. 114-135.
- BETZ, Otto. "The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology". In AUNE, David E. (ed.). *Studies in the New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgreen*. Leiden, E. J. Brill, 1972, pp. 229-240.
- BIELER, Ludwig. *Theios Aner: Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- BLACKBURN, Barry L. "'Miracle Working *theioi andres*' in Hellenism (and Hellenistic Judaism)". In WENHAM, David & BLOMBERG, Craig (eds.). *Gospel Perspectives*. Vol. 6: *The Miracles of Jesus*. Sheffield, JSOT Press, 1986, pp. 185-218.
- BLUM, R. & BLUM, E. *Health and Healing in Rural Greece*. Stanford, Stanford University Press, 1965.
- BOUSSET, Wilhelm. *Kyrios Christos: a history of the belief in Christ from the beginnings of Christianity to Irenaeus*. Nashville, Abingdon Press, 1970.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CHEVITARESE, André & CORNELLI, Gabriele & SELVATICI Monica. *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo, FAPESP / Annablume, 2006.
- CHEVITARESE, André & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo, FAPESP / Annablume, 2007.
- CORNELLI, G. Homens divinos: entre religião e filosofia: para uma história comparada do termo no mundo antigo. *Estudos de Religião*. v.24, p.59-80, 2003.
- CUMONT, Franz. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*. Bari, Laterza, 1913.
- DODDS E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1951.
- ELIADE, Mircea (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. 13. New York, 1978.

- FIEBIG, P. *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum N.T. bearbeitet*. Tübingen, 1911.
- HOEK, Annewies van den. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early Christian reshaping of a Jewish model*. Leiden, Brill, 1988.
- HORSLEY R. & HANSON J. S. *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995.
- JUNG, Carl Gustav & KERÉNYI, Károly. *Science of mythology: essays on the myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*. London, Ark, 1985.
- KEE, Howard C. *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method*. New Haven/London, Yale University Press, 1983.
- KEE, Howard C. "Aretology & Gospel". *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 402-422.
- MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Vol. I. Rio de Janeiro, Imago, 1993.
- MILLS, Mary E. *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- NEUSNER, Jacob. *History of the Jews in Babylonia*. Leiden, E. J. Brill, 1968-70.
- PENELLA, R. J. *The Letters of Apollonius of Tyana. A critical text with Prolegomena, Translation and Commentary*. Leiden, Brill, 1979.
- REITZENSTEIN, R. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, B.G. Teubner, 1908.
- RHODE, E. *Der Griechische Roman und Seine Vorläufer*. Leipzig, Teubner, 1914.
- SCURLOCK, JoAnn. "Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: A Tale of Two Healing Professionals". In ABUSCH, T. & VAN DER TOORN, Karel (eds.). *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives*. Studies in Ancient Magic and Divination 1. Groningen, Styx Publications, 1999.
- SEGAL, Alan F. "Hellenistic Magic: some Questions of Definition". In VAN DEN BROEK, R. & VERMASEREN, M.J. (eds.). *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden, Brill, 1981.
- SMITH, Morton. "Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus". *JBL* 40, II (1971) 174-199.
- SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 2: *New Testament, Early Christianity and Magic* (Shaye J. D. Cohen editor). Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996.

TIEDE, David L. *The Charismatic Figure as a Miracle Worker*. Missoula, Society of Biblical Literature for the Seminar on the Gospels (SBLDS I), 1972.

WEINREICH, Otto. *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*. Giessen, Topelmann, 1909.

WINDISCH, Hans. *Paulus und Christus: ein biblisch-religionsgeschichtlicher vergleich*. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1934.