



Recebido em: 15/09/2017

Aceito em: 28/12/2017

"E vós quem dizeis que eu sou?" (Lc 9,20)

Reflexões teórico-metodológicas para o estudo do Jesus Histórico

"And who do you say I am?" (Lk 9, 20)

Theoretical-methodological reflections for the study of the Historical Jesus

Paulo J. S. Bittencourt¹

Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)

<http://lattes.cnpq.br/2830357348348330>

Resumo: O presente ensaio sustenta a hipótese de que a reflexão teórico-metodológica em torno das pesquisas sobre o Jesus Histórico se confunde com a própria busca de cientificidade do conhecimento histórico como um todo, podendo, igualmente, oferecer contribuições genuínas para o estudo da história do fenômeno religioso.

Palavras-chave: Jesus Histórico – Teoria - Metodologia

Abstract: The present essay supports the hypothesis that the theoretical-methodological reflection around the researches on the Historical Jesus is confused with the quest for the scientificity of the historical knowledge as a whole, and it may as well offer genuine contributions to the study of the history of the religious phenomenon.

Keywords: Historical Jesus - Theory – Methodology

¹ Doutor em História.

Já muito se disse que a pesquisa histórica é científica. Mas ela o é a seu modo. Parece evidente que, quando confrontado com as ciências exatas e naturais, o conhecimento histórico desponta como científico mais pelo método crítico que assume do que pela precisão de seus resultados. Isso pode ser muito pouco. No entanto, parece ser sua única credencial epistemológica. Marc Bloch o demonstrou magistralmente na obra que sua execução pelos nazistas deixou inconclusa, *Apologia da história*. Importa ressaltar que o estudo da história do cristianismo primitivo torna essa suspeita ainda mais incontestável. Dentre a miríade de respostas possíveis ao problema do Jesus histórico, somos confrontados com os resultados mais díspares. Citarei só alguns exemplos. Reza Aslan concebeu o judeu da Galiléia como um revolucionário, hipótese que o escândalo da morte na cruz pelos romanos não poderia negar.² Já para o renomado historiador judeu Geza Vermes, seu perfil definidor o aproximaria de um curandeiro carismático e andarilho, a modo de seu quase contemporâneo Hanina ben Dosa.³ John Dominc Crossan, por sua vez, abraçou a hipótese, tão provocativa quanto contestável, de um Jesus imerso na zona de entreposto cultural da Galiléia, que o alçaria, por influências helenísticas, à condição de um “cínico” oriental.⁴ Tudo isso nos leva a crer, juntamente com James H. Charlesworth, que “o historiador, na melhor das hipóteses, pode proporcionar-nos não uma certeza, mas uma probabilidade relativa.” (Charlesworth, 1992: 43) Do mesmo modo, “qualquer busca de Jesus é uma tarefa relativa.” Os historiadores não contam com luxo da certeza; segundo Charlesworth, operam, na melhor das hipóteses, com probabilidades relativas.

Muitas dessas questões, nascidas e cultivadas a partir de bosquejos mais verticais pela literatura sobre o tema, levaram-me a ministrar uma disciplina optativa de História do Cristianismo Primitivo no Curso de História (Licenciatura) da Universidade Federal da Fronteira Sul, no Campus Erechim, ao longo do segundo

² “A ideia de que o líder de um movimento messiânico popular pedindo a imposição do 'Reino de Deus' – um termo que teria sido entendido, tanto por judeus quanto por gentios, como implicando revolta contra Roma – pudesse ter permanecido sem envolvimento com o fervor revolucionário que atingiu quase todos os judeus na Judéia é simplesmente ridícula.” Aslan, 2013: 21.

³ “(...) uma leitura dos Evangelhos Sinóticos, isenta de preconceitos doutrinários, revela a figura de Jesus como um mestre popular, operador de curas e exorcista, que se enquadra perfeitamente na Galiléia do primeiro século, conhecida diretamente através de Josefo e indiretamente pela literatura rabínica. Ele representa o judaísmo carismático de Honi e o contemporâneo mais jovem de Jesus, Hanina bem Dosa, calcados em profetas bíblicos tais como Elias e Eliseu. Eles alimentam os famintos, curam doenças tanto físicas quanto mentais, freqüentemente atribuídas à possessão demoníaca.” Vermes, 1995: 12.

⁴ “Os filósofos e os pregadores populares tinha que ir necessariamente para as cidades, com o seu mercado, os seus festivais e suas multidões. Como se pode ver pelo texto e a observação de Liefeld, 'os cínicos evitavam as áreas rurais, preferindo o público (e provavelmente o amparo) mais amplo que podiam encontrar nas grandes cidades' (...). Jesus, no entanto, estava iniciando uma missão rural ao invés de uma missão urbana. Podemos considerá-la como um exemplo de cinismo judeu e rural, ao invés de greco-romano e urbano.” Crossan, 1994: 378.

semestre de 2016. Quis me concentrar, sobretudo, no período consagrado como a Era Apostólica, cujo início se daria com a morte de Jesus (c. 30 d.C.). A ênfase, porém, recaiu principalmente sobre o estudo da evolução histórica das primeiras comunidades cristãs, o que me levou também a olhar atentamente para o próprio movimento de Jesus, como assim costumam se referir os especialistas à geração de seus seguidores diretos. Não poderia, entretanto, negligenciar o problema do Jesus histórico, que se tornou, aliás, o fio condutor dessa experiência pedagógica.

O problema do Jesus histórico

Os teólogos dogmáticos podem afirmar que a pesquisa histórica sobre Jesus é irrelevante. Muitos deles, aliás, zombam das preocupações do exegeta. Contudo, ao historiador compete abster-se de propósitos teológicos. Duas tentações, portanto, o seduzem no deserto de certezas quanto ao que se pode conhecer com segurança a respeito de Jesus de Nazaré. A primeira ecoa do perigo apologético, muitas vezes mais nos produtos finais do que nas suas intenções, e pode ser categoricamente expressa nos seguintes termos: é um ledor engano pressupor que o estudo do Jesus da história justifica o cristianismo sem dogma ou doutrina. A segunda advém do próprio terreno do ofício do historiador, e não deixa de se associar com a anterior ameaça. Marc Bloch se referiu a ela como “o ídolo das origens”, aquela obsessão embriogênica que conduz cegamente o historiador da religião a fornecer, a partir do estudo das origens, um critério para o próprio valor das religiões. Sem dúvida, os cristãos podem prescindir da história ao conceberem suas experiências religiosas, mas não podem negar que o cristianismo é, por essência, uma religião histórica. Seus dogmas primordiais se baseiam em acontecimentos historicamente singulares.⁵ Voltemos, por exemplo, para seu Credo, citado pelo próprio Bloch: “Creio em Jesus Cristo (...) que foi crucificado sob Pôncio Pilatos”. É dos primórdios, portanto, que brotam seus fundamentos. Acirrada por essa infiltração teológica, a preocupação para com as origens é uma outra forma de se antever uma ameaça à espreita do historiador, que lhe é muito mais familiar: a de se projetar, *a posteriori*, os desdobramentos da trama, tanto nos meandros quanto nos desfechos, sobre o início do primeiro ato. “O carvalho nasce da glândula. Mas o carvalho se torna e permanece apenas ao encontrar condições de ambiente

⁵ “Como James P. Mackey declara em *Jesus the Man and the Myth: A Contemporary* (Londres, 1979, 1985), ‘a fé cristã está mais estreitamente ligada à pessoa de seu fundador do que qualquer outra fé viva ou morta... a pessoa real de Jesus de Nazaré, seu fundador histórico, é mais fulcral para a confissão cristã do que o é a do fundador de qualquer outra religião para suas confissões formuladas’ (páginas 2-3).” (Charlesworth, 1992: 37s) Charlesworth, ainda nesse sentido, ressalta que os Evangelhos não são apenas confissões. “Por exemplo, Pôncio Pilatos é um nome bem conhecido, não porque agora foi encontrado inscrito numa pedra na Cesaréia (...), mas porque faz parte da narrativa da paixão.” (p. 27)

favoráveis, as quais não resultam da embriologia.” (Bloch, 2001: 58)

Esse perigo é tanto maior quanto o fato de o historiador se servir da tradição como fonte para a análise das origens cristãs. A tradição não é só a bruma que ofusca o objeto de interesse; ela se torna o próprio meio de investigá-lo, fundindo-se com ele. Parece, portanto, impossível dissipá-la. Com Ernst Käsemann, aliás, aprendemos a compreender que “a história só é acessível através da tradição, isto é, por meio do que nos foi transmitido por outros que nos precederam. Não há qualquer outro meio de penetrar naquele tempo anterior a nós e de nós separados.” Mas, “a tradição deve ser selecionada e interpretada. A história, portanto, (...) só adquire significado mediante interpretação.” (Charlesworth, 1992: 32) Depois de muitas cartas paulinas, três dos quatro evangelhos canônicos, neste caso, os sinóticos, são justamente as melhores fontes de que nos servimos para a reconstrução do Jesus histórico e das primeiras gerações de seu movimento. Mas seriam melhores por que calham estar no Novo Testamento? Não estaríamos a nos esquecer das fontes apócrifas, proscritas como heréticas desde que Irineu de Lyon consagrou o cânone dos evangelhos no século II, ou quando o Concílio de Nicéia (325) fixou os fundamentos do trinitarismo ortodoxo? Não endossaríamos, aqui, uma atitude apologética? Por mais que possa surpreender, a resposta é não. Os Evangelhos são as melhores fontes disponíveis para a investigação histórica, exatamente por serem as primeiras narrativas remanescentes da vida de Jesus. Mesmo assim, estão longe de serem as ideais. Estaríamos diante de tradições interpretadas, com fins obviamente proselitistas, pelas quais acessamos tradições evangélicas e pré-evangélicas significativas para aqueles que as transmitiram. Os Evangelhos Apócrifos, em que pesem discordâncias descontentes, podem sem dúvida fornecer informações adicionais sobre Jesus. Seriam os casos, por exemplo, do *Evangelho de Tomé* e do *Evangelho de Pedro*. No entanto, além de sua natureza, via de regra, altamente legendária, foram todos escritos após os Evangelhos do Novo Testamento. Estamos em busca de fontes mais antigas, embora nem sempre a antiguidade de uma fonte garante necessariamente sua veracidade. Mas voltaremos a tratar mais adiante de outros critérios metodológicos a fim de evitar o perigo de cair na tentação de idolatrar também o mais antigo.

O problema da cristologia no cristianismo primitivo

Por ora, estamos longe de reconhecer o que os crentes cristãos replicam, a saber, que as palavras e os atos autênticos de Jesus estariam inviolavelmente preservados nos Evangelhos canônicos. Assim, o estudioso do Jesus histórico não aceitará a premissa de que sua pesquisa é irrelevante, fadada pretensamente ao

fracasso desde o seu princípio, sob o argumento de que o credo e o dogma sempre apreenderam adequada e eternamente a essência de Jesus, isto é, o Cristo da fé. Nesse sentido, vejamos um exemplo, voltado não diretamente ao problema do Jesus histórico, mas que versa sobre a reconstrução das crenças das primeiras gerações do movimento cristão. Ora, as interpretações ortodoxas, vitoriosas no século IV, postularam que a cristologia encarnacionista, segundo a qual Jesus seria um ser divino preexistente, igual ao Pai, que se tornou também humano, estariam já expressas nas crenças dos primeiros discípulos do nazareno, para não dizer na própria autoconsciência messiânica de Jesus. O historiador, contudo, negando a alcunha de teólogo, profanará a veneração do ídolo das origens. Ele recusará reconstruir a história inicial do movimento de Jesus a partir do desfecho da evolução cristológica tradicional. Ao estudar mais a fundo o Novo Testamento, verá que as autoafirmações de Jesus nos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas de modo algum nos permitiriam concluir em prol de uma natureza consubstancial entre Jesus e o Pai. Os seguidores de Jesus não o chamavam de Deus. Nem mesmo Jesus se referia a si mesmo como um ser divino que desceu dos céus [daí a denominação de *alta cristologia* para a cristologia encarnacionista]. Esse mesmo historiador, portanto, considerará plausível identificar a proveniência de uma cristologia da encarnação somente a partir do Evangelho de João, tratando-se, portanto, de um desenvolvimento posterior da tradição cristã.

Foi Bart E. Ehrman quem precisou bem a questão. Em *Como Jesus se tornou Deus*, uma excelente obra de divulgação, esse historiador do cristianismo primitivo demarcou magistralmente a evolução histórica das cristologias ao longo de seus quatro primeiros séculos (Ehrman, 2014).⁶ Os cristãos primitivos manteriam cristologias da exaltação, típicas de uma *baixa cristologia*, nas quais o ser humano Jesus era feito Filho de Deus, elevado, por conseguinte, a um status divino, visão também chamada de cristologia *adocionista*, já que nela Jesus não é visto como um ser divino por natureza. As cristologias exaltacionistas possuiriam correlatos em noções comuns gregas, romanas e judaicas sobre como um ser humano poderia se tornar divino: 1) pela exaltação ao reino divino; 2) pelo nascimento de um pai divino. Ehrman cita como a confirmação de seu mapeamento o desenvolvimento cronológico traçado por Raymond Brown, denominado também de *movimento retrógrado da cristologia*. Para os cristãos primitivos, Deus teria exaltado Jesus a um status divino na ressurreição. Essa cristologia mais antiga poderia ser encontrada nas tradições pré-literárias de Paulo e no livro dos Atos dos

⁶ A síntese que segue se baseia no capítulo “Jesus como Deus na terra: as primeiras cristologias de encarnação”, pp. 331-78.

Apóstolos; não seria, entretanto, a visão apresentada em nenhum dos evangelhos. O Evangelho mais antigo, o de Marcos,

“parece presumir que foi no batismo que Jesus se tornou Filho de Deus; os evangelhos seguintes, Mateus e Lucas, indicam que Jesus se tornou Filho de Deus ao nascer; e o último Evangelho, João, apresenta Jesus como Filho de Deus desde antes da criação.” (Ehrman, 2014: 316.)

Contudo, Ehrman vê um desenvolvimento mais complexo do que esse sequenciamento cronológico, válido, sobretudo, ao longo dos Evangelhos. As ideias sobre Jesus não teriam se desenvolvido em linha reta e na mesma proporção em todo o mundo dos cristãos primitivos. Assim, é possível presumir que alguns cristãos professavam a fé na preexistência divina de Jesus antes mesmo que Paulo escrevesse as primeiras cartas do Novo Testamento. Podemos isolar esses extratos de ditos oriundos de tradições pré-literárias, por exemplo, no “Hino sobre Cristo de Filipenses” (Filipenses 2,6-11), uma passagem que é amplamente considerada um hino ou um poema primitivo, ao celebrar Cristo e sua encarnação.⁷

A teoria das camadas discursivas

A detecção desses núcleos discursivos, que trazem consigo tradições pré-literárias por trás das fontes escritas do Novo Testamento, segue um conjunto de critérios metodológicos já muito bem especificados. Algumas dessas tradições, cristalizadas em forma de hinos e credos, teriam sido entoadas durante os serviços bem iniciais de adoração cristã (hinos); outras seriam declarações de fé (credos) recitadas em ocasiões litúrgicas, como em ritos de batismo ou durante os serviços de adoração semanal. É muito provável que expressem a crença dos primeiros cristãos e as formas de louvor a Deus e a Cristo antes mesmo dos textos sobreviventes mais antigos, podendo ter inclusive sua datação remontada a uma década posterior à morte de Jesus. Essas tradições poderiam ser identificadas por constituírem unidades textuais independentes dos contextos narrativos em que se encontram. Além disso, seriam altamente estruturadas no sentido literário, podendo ser isoladas em estrofes de poemas com linhas que corresponderiam paralelamente a outras. Expressariam também visões teológicas que diferem, em

⁷ “Ele, estando na forma de Deus / não usou de seu direito de ser tratado como um deus / mas se despojou, / tomando a forma de um escravo. / Tornando-se semelhante aos homens / e reconhecido em seu aspecto como um homem / abaixou-se, / tornando-se obediente até a morte, / à morte sobre uma cruz. / Por isso Deus soberanamente o elevou / e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, / a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre / nos céus, sobre a terra e debaixo da terra, / e que toda a língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo / para a glória de Deus pai.”

[Todas as citações de passagens bíblicas foram extraídas da *Bíblia de Jerusalém*, 2006.]

maior ou menor grau, das predominantes ao longo do texto do autor. Por fim, em não poucos casos, essa unidade identificada não se encaixaria muito bem no contexto literário, tendo sido transplantada para o seu lugar no texto como citação; se a tirarmos do contexto, o trecho conciso não só faria sentido, como até mesmo fluiria semanticamente melhor.

Essa inferência analítica nos leva inevitavelmente a vislumbrar um ingrediente metodológico de fundo, talvez muito mais sutil, decisivo para uma possível reconstrução histórica dos *bruta facta Jesu* (os próprios atos de Jesus) e das *ipssi verba Jesu* (suas próprias palavras). Refiro-me, aqui, à teoria das camadas discursivas nas narrativas evangélicas, teoria tornada possível precisamente pela ambiguidade essencial dessas fontes, nas quais a história e a interpretação querigmáticas estão unidas indissolivelmente. Se essa ambiguidade de fundo constitui o tendão de Aquiles da investigação histórica do cristianismo primitivo, não é menos certo de que é também sua força. Surpreendentemente, ela se nutre da própria dificuldade inerente à natureza das fontes. O pressuposto básico em jogo aqui é o de que se os Evangelhos foram escritos para servir às necessidades básicas de comunidades afastadas há décadas de Jesus, esses mesmos relatos foram constituídos e autorizados por tradições mais antigas. Algumas (talvez muitas) dentre elas teriam, em última instância, sua origem confiável no próprio Jesus (Charlesworth, 1992: 28).

“É claro que os evangelistas não se interessaram primariamente sobre quem foi Jesus e sobre o que ele disse e fez.” Mas isso não quer dizer que os autores do Novo Testamento não se interessassem

“pelas palavras e atos de Jesus antes do Calvário. Certos aspectos específicos da vida de Jesus eram essenciais para a vida que ele levou – e também de antigas tradições formativas – seus seguidores aprenderam como pensar, ensinar e agüentar o sofrimento, até mesmo o martírio. Eram partilhadas por testemunhas as histórias sobre o que ele dissera e fizera, que obviamente embelezavam o relato, mas que também possuíam *memórias fenomenais*.” (Charlesworth, 1992: 28s)

As adições revelariam tradições. Os Evangelhos teriam herdado essas tradições, algumas das quais só pertenciam a um deles, ou mais, podendo remontar a linhagens de transmissão independentes e distintas, mas intercambiantes em maior ou menor grau. É certo que elas não foram somente compiladas pelos evangelistas; foram, sobretudo, selecionadas. Mas muitas delas não podem ter sido criadas do nada pelos seguidores de Jesus. Pelo contrário, esses dados nucleares teriam criado as primeiras comunidades. De todo o modo, a

mera existência dos Evangelhos prova que, desde as primeiras décadas do movimento associado a Jesus, deve ter havido *algum* interesse histórico em Jesus de Nazaré. A questão fundamental é como entrever as informações historicamente confiáveis do que ele disse, fez e experimentou em meio aos enfeites, alterações e adições. Voltamos novamente à questão cabal da recorrência à metodologia apropriada para que as conclusões, se não unânimes e incontestáveis, possam decorrer de inferências indutivas, e não postas em termos dedutivos.⁸ Os métodos que os estudiosos do Novo Testamento conceberam para lidar com fontes desse tipo, isto é, fontes sedimentadas em camadas narrativas que mesclariam tradições posteriormente elaboradas e núcleos autênticos de ditos e feitos de Jesus, podem ser resumidos brevemente em três critérios. O balanço resumido nos é fornecido por Bart E. Ehrman, na já citada obra *Como Jesus se tornou Deus*.

Critério de atestado independente (Ehrman, 2014: 129ss)

É consenso entre os especialistas que alguns dos relatos dos Evangelhos são independentes uns dos outros. Seus núcleos primordiais herdados residiriam em todas, ou pelo menos algumas, das histórias correntes de transmissão oral independentes. De acordo com o pensamento geral, o Evangelho de João não se fundamentaria nos três Evangelhos sinóticos como referenciais de informações. Nos Evangelhos sinóticos, assim chamados por relatarem muito das mesmas histórias, em geral na mesma sequência e frequentemente com as mesmas palavras, seus autores ou estavam copiando uns dos outros, ou, como os especialistas melhor presumem, dois deles, Mateus e Lucas, copiaram do antecessor, Marcos. No entanto, esses dois evangelhos compartilham outras passagens que não se encontram em Marcos. As passagens não marcanas, em sua maioria uma coleção de ditos de Jesus, remontariam a uma outra fonte comum, conhecida como *Fonte dos Ditos* (*fonte* em alemão é *Quelle*, daí a referência abreviada de “Q” que se adotou como simplificação).⁹ As referências independentes de Mateus requerem, por sua vez,

⁸ O presente parágrafo baseia-se nas reflexões de Charlesworth, 1992: 28, 30ss e 35.

⁹ As datas de redação dos Evangelhos são muito difíceis de se precisar. Em geral, admite-se que a teoria mais satisfatória seria justamente a das Duas fontes, isto é, a da fonte independente de Marcos e a da fonte comum de Mateus e Lucas, como se pode concluir de numerosas sessões de ditos de Jesus desconhecidas por Marcos. “Na hipótese da teoria das Duas fontes, colocar-se-á a composição de Mc um pouco antes (Clemente de Alexandria) ou um pouco depois (Irineu) da morte de Pedro, portanto, entre 64 e 70, não depois desta data, pois ele não parece supor que a ruína de Jerusalém já tenha sido consumada. As obras de Mt grego e de Lc seriam posteriores a ele, por hipótese; isto seria confirmado pelo fato de que, com toda probabilidade, Mt grego e Lc supõem que a ruína de Jerusalém é fato realizado (Mt 22,7; Lc 19,42-44; 21,20-24). Deveríamos então datá-los entre 75 e 90. (...) Para uma datação tardia do Mt grego, seria mais oportuno invocar certas minúcias que denotam uma polêmica contra o judaísmo rabínico originado da assembléia de Jâmnia, que se realizou pelos anos 80.” (“Introdução aos Evangelhos Sinóticos”. In:

uma fonte proveniente de outro local, hipoteticamente chamada de “M”, ocorrendo o mesmo com Lucas (fonte “L”). É possível que cada uma delas tenha sido um documento escrito, múltiplos documentos escritos, ou combinações de fontes escritas e orais. Vislumbraríamos aqui as várias ramificações de tradição que, em última análise, retrocederiam por caminhos independentes até o tronco original da vida de Jesus. Ora, as histórias dos Evangelhos que têm a maior probabilidade de serem mais autênticas que outras, de acordo com o *critério de atestado independente*, consistiriam justamente naquelas encontradas em várias dessas tradições independentes.

Ehrman cita dois casos de relatos endossados pela aplicação do critério em questão. O primeiro são as referências à estreita associação de Jesus com João Batista, um ardente pregador apocalíptico, e o outro, a crucificação de Jesus sob o governo de Pôncio Pilatos. As fontes, Marcos, Q e João, todas independentes, narram, a grosso modo, os mesmos eventos. Assim, muito provavelmente, foi isso que aconteceu. Um exemplo citado em contrário pelo estudioso é a informação em Marcos de que, ao nascer Jesus, homens sábios teriam seguido uma estrela para adorar a criança. Como a história não é corroborada por Marcos, Q, L e João, e por nenhuma outra fonte, não se pode estabelecer o relato como tendo acontecido. Pode ter acontecido, mas não pelo critério de atestado independente. A única ressalva que passou talvez despercebida por Ehrman é de que o critério de atestado independente só possui força metodológica em combinação com outros critérios metodológicos. Menciono, por exemplo, a ressurreição de Jesus. O relato é mencionado por todas as fontes disponíveis do Novo Testamento, e, portanto, pela totalidade das tradições independentes, mas nem por isso podemos aceitar sua veracidade, pelo menos nos termos em que foi narrada. É necessário, nesse sentido, incluirmos para a aplicação conjugada de critérios outros recursos metodológicos.

5. *Critério da disparidade* (Ehrman, 2014: 132ss)

Um segundo critério é nutrido justamente pela precaução diante das camadas redacionais de fundo querigmático. É sempre importante lembrar a função persuasiva dos relatos evangélicos. Seus autores estavam tentando

Bíblia de Jerusalém, 2006: 1692s). Aceita-se que a data do quarto evangelho pode ser situada, no mais tardar, pelos últimos anos do século primeiro, quando possivelmente teria sido publicado em Éfeso ou em Antioquia. Com efeito, seu mais antigo testemunho é um fragmento de papiro (Rylands 457), “escrito por volta de 125, que apresenta Jo 18,31-34.37-38 sob a forma que hoje conhecemos.” “Introdução ao Evangelho de João”. In: *Bíblia de Jerusalém*, 2006: 1839. Não se deve deixar de mencionar o peso da gramática histórica na proposição de datações para todos os evangelhos, além, é claro, da evolução histórica das ideias teológicas. Vimos, por exemplo, que a alta cristologia contida no Evangelho de João pressupõe certamente uma evolução posterior à baixa cristologia preponderante nos Sinóticos.

converter os outros ou instruir os convertidos a partir da “verdadeira” visão das coisas.

“Sendo assim, quaisquer histórias nos Evangelhos que não coincidam com o que sabemos que os primeiros cristãos teriam dito sobre Jesus, ou, na verdade, quaisquer histórias que pareçam ir diretamente de encontro aos interesses dos cristãos em contá-las, têm grande chance de serem historicamente exatas.” (Ehrman, 2014: 132)

Em sua síntese metodológica, Ehrman insiste no princípio lógico de que os cristãos não inventariam histórias que funcionassem contra suas visões ou interesses. Trata-se simplesmente de diagnosticar tradições sobre Jesus que diferem frontalmente daquilo que os cristãos primitivos gostariam de dizer sobre ele. Há uma série de exemplos que demonstram claramente a força analítica desse critério. A título de ilustração, mencionemos alguns deles.

O primeiro, seguramente, diz respeito à proveniência de Jesus. Todas as fontes em questão atestam plenamente que Jesus cresceu em Nazaré. Parece óbvio que um cristão não se mostrasse propenso a inventar uma história como essa pela simples razão de que revelaria um constrangimento para cristãos posteriores (Cf. Jo 1,46). Aliás, conhecemos, a partir da releitura feita em Mt 2,6, a ênfase depositada sobre a tradição profética bíblica de Mq 5,1-2, para se referir à messianidade de Jesus. Donizete Scardelai nos lembra “que no tempo de Jesus havia uma tradição viva que circulava no meio judaico, profetizando sobre Belém da Judéia como sendo o local em que nasceria o soberano para governar os destinos de Israel.” (Scardelai, 1998: 58). Belém era a terra natal de Davi, e, portanto, essa tradição representava o germe do ideal restaurador que o passado de Davi representou para o futuro da tradição messiânica.¹⁰ Em suma, o rei davídico deveria nascer da linhagem real davídica. É aqui que entram os relatos sobre o nascimento de Jesus em Belém. Sabemos que muitos deles estão imersos em inúmeras imprecisões. A menção ao nascimento de Cristo no reinado de Herodes implica considerar o ano 4 a.C. como o da morte do governante. Mas o recenseamento pelo qual os pais de Jesus teriam viajado a Belém só poderia ter se dado no ano 6 d.C., durante a expulsão do etnarca Herodes Arquelau. Somente nesse ano é que Públio Sulpício Quirino foi nomeado governador da Síria, à qual justamente a Judeia foi incorporada para efeitos de recenseamento. O censo se referia somente à Judéia, e não há, conforme somos informados em Lc 1,2, qualquer indício de que Augusto o tenha decretado

¹⁰ Scardelai inclui “outro verso bíblico muito sugestivo no livro de Samuel em que se exalta Éfrata (Belém) para evocar o local de origem da família de Davi: 'Davi era filho de efrateu de Belém de Judá, chamado Jessé, que tinha oito filhos' (1Sm 17,12).” (Scardelai, 1998: 58)

para todo o império. Não há também uma evidência sequer de que, na racionalidade do sistema burocrático romano, os recenseados teriam de se deslocar para suas supostas regiões de origens tribais, atestadas por linhagens genealógicas que remontariam, como no caso da descendência davídica de José, a mil anos no passado. Há óbvias razões, portanto, para se aceitar que os cristãos não teriam quaisquer motivos para inventar que o Cristo veio de Nazaré, o que significa muito provavelmente que Jesus veio mesmo de lá.

O segundo exemplo diz respeito ao batismo de João. Lucas simplesmente evita a cena embaraçosa, que teria feito Jesus parecer uma pessoa inferior a João. Nesse caso, o batismo de Jesus (Lc 3,21-22) ocorre misteriosamente após a prisão de João por Herodes (3,19-20). No Evangelho de João, o precursor de Jesus é posto no seu devido lugar, confessando não ser digno de lhe desatar sequer a correia da sandália (Jo, 1,27). Charlesworth chama a atenção para o relato do Evangelho dos Nazarenos, datado das primeiras décadas do século segundo, segundo o qual Jesus se recusa a procurar João para ser batizado; “ao convite, que de maneira bastante estranha é posto na boca de sua mãe, Maria, Jesus replica: 'Onde foi que eu pequei, que me obrigue a ir e ser batizado por ele?’” (Charlesworth, 1992: 32) Mas, de acordo com Marcos, Jesus é claramente batizado por João (1,9-11). Esse registro, que pelos relatos adicionais incomodou muitos cristãos, demonstra ser muito provável que Jesus tenha sido realmente batizado por João.

No caso seguinte somos levados ao célebre episódio da cura, por Jesus, da filha da mulher cananéia (Mt 15,21-28). Jesus havia se dirigido para a região de Tiro e Sidônia, tendo sido lá interpelado pela mulher que lhe suplicou a cura da filha endemoninhada. Sem lhe dar resposta, os discípulos solicitaram a Jesus que a despedisse. Seu dito, então, foi emblemático: “Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel. (...) Não fica bem tirar o pão dos filhos e atirá-lo aos cachorrinhos” (15, 24). É claro que diante da insistência da mulher,¹¹ Jesus cede, e opera a cura. A respeito de um relato paralelo, Sean Freyne observa que a filosofia de Jesus de “amar os inimigos” o teria inclinado a evitar atitudes etnofóbicas em relação aos inimigos tradicionais de Israel que viviam nessas regiões (Freyne, 2008: 106). Mas, contrariamente a essa leitura, Jesus parece ter revelado aqui uma perfeita consciência da distinção entre judeus e não-judeus, com uma clara predileção pelos primeiros. São muito escassos os indícios de envolvimento direto

¹¹ “Isso é verdade, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos” (Mt 15,27). É notável perceber que a primeira afirmação de Jesus citada acima é dirigida somente aos discípulos, o que denota sua recusa em dirigir-se diretamente à mulher até mesmo para afastá-la. Somente a segunda frase encerraria uma resposta direta à mulher, por sua interpelação.

de Jesus com os não-judeus.

“O próprio fato de que a Igreja primitiva seguiu discutindo essa questão, como testemunham as cartas de Paulo, demonstra claramente que Jesus não se pronunciou definitivamente sobre o problema das condições para a admissão de gentios em seu movimento.”¹²

No entanto, a missão junto aos gentios seria desencadeada no início sem a imposição de objeções, tornando-se rapidamente a força centrífuga das comunidades cristãs primitivas. Mais ainda, a afirmação de Jesus em questão destoa radicalmente da reinterpretação que os primeiros cristãos operaram sobre os significados messiânicos da missão de seu salvador. Quando o cristianismo se tornou uma fé de gentios, também o sistema cristológico passaria a se cristalizar de modo mais eficaz. Desse modo, os cristãos logo teriam em Jesus um messias espiritualizado e transcendente, quase totalmente erradicado da história do seu povo. “O Cristo se transformou radicalmente no messias 'filho de Deus', cuja morte redentora não mais seria avaliada à luz da redenção nacional e liberdade da opressão política, mas pela remissão dos pecados da humanidade.” A cristologia que se consagrou, já nas primeiras décadas da igreja primitiva, tornaria o dito de Jesus uma excrecência dissonante e obsoleta. De acordo, portanto, com o critério de disparidade, muito provavelmente nos encontramos diante de um dito autêntico de Jesus de Nazaré.

O último exemplo versa sobre a crucificação de Jesus.¹³ Em sua primeira carta aos Coríntios, Paulo se referiu à cruz com palavras que se tornaram paradigmáticas: ela era o escândalo para os judeus (1,23). Acredito que também o era para os cristãos, mas não pelas razões alegadas por Paulo. Elas se tornam claras quando recorremos aqui a uma interpretação de natureza histórica. A crucificação constituía a forma de execução por excelência que os romanos reservavam a criminosos acusados de sedição contra a ordem imperial. Parece não haver dúvidas quanto às razões formais que selaram a condenação de Jesus pelos romanos. A crucificação atesta, portanto, que sua execução se deu por crime de sedição, mais precisamente por ter sido Jesus declarado rei dos judeus. É oportuno

¹² *Ibidem*, p. 107. Há ainda outros episódios, reais ou fictícios, de encontros entre Jesus e gentios [o geraseno demoníaco (Mc 5,1ss) e o centurião de Cafarnaum (Mt 8,5-13)], mas, segundo Geza Vermes, nenhum deles revelaria um propósito missionário, tratando-se possivelmente mais de eventos incidentais. Nenhum dos sinóticos atribui a Jesus intenções proselitistas em terras gentias. Não há, portanto, evidência de que Jesus tenha iniciado um ministério entre os gentios (Vermes, 2015: 33).

¹³ A bibliografia sobre os estudos acerca da crucificação de Jesus é extensa. Seguem algumas referências introdutórias ao estudo do problema: Cohn, 1990. Crossan, 1995; Vermes, 2007; Flusser, David. “O crucificado e os judeus”. In: Flusser, 2002: 120-33.

asseverar que tal núcleo narrativo constitui a camada redacional que forneceu o argumento-chave para Reza Aslan fundamentar a tese de que Jesus, de certa maneira, manteve algum tipo de envolvimento direto com o fervor revolucionário da Palestina do século I. Ocorre que essa camada está imersa sem, contudo, se dissolver em uma espessa cobertura de preocupações apologéticas, dentre as quais seguramente se destacam as providências tomadas pelos autores dos Evangelhos para amenizar tradições que pudessem sugerir que Jesus era perigoso para a ordem imperial (Horsley, 2010: 267).¹⁴ Aslan vê na sobreposição de camadas apologéticas a evidência de que a tradição dos Evangelhos passou por um processo interno de despolitização. Em nenhum elemento do episódio isso parece mais evidente do que na atitude de Pilatos diante do julgamento de Jesus.

“Os evangelhos apresentam Pilatos como um homem justo, mas sem força de vontade e tão perturbado pela dúvida de condenar Jesus de Nazaré à morte que faz tudo em seu poder para salvá-lo, finalmente lavando as mãos de todo o episódio quando os judeus exigem seu sangue. Isso é pura ficção. Pilatos era mais conhecido pela sua extrema depravação, seu total desrespeito pela lei e as tradições judaicas, sua aversão mal disfarçada pela nação judaica como um todo. Durante seu mandato em Jerusalém, ele tão avidamente enviou milhares e milhares de judeus para a cruz, e sem julgamento, que o povo de Jerusalém se sentiu obrigado a apresentar uma queixa formal ao imperador romano.” (Aslan, 2013: 71)

Paulo forneceria, sim, as bases para uma cristologia da redenção centrada na crucificação de Jesus, segundo a qual o messias cristão passaria a ser o 'cristo' justamente por causa de sua morte, o que contrariava completamente o plano de redenção judaica de acordo com o modelo tradicional davídico. Daí a menção à cruz como o escândalo para os judeus. *“Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado.”* (1 Cor 2,2). Mas se tratava agora de uma cristologia tão completamente teologizada quanto destituída de qualquer significado político. Com efeito, em Gl 3,13-14, ele chega a mencionar a lei de Moisés, que declara: *“Maldito todo aquele que é suspenso ao madeiro”* (Dt 21,23). Cristo, segundo ele, teria nos resgatado da maldição da Lei, tornando-se maldição para nós (1 Cor 3,13). Curiosamente, tudo isso teria se dado para que a bênção de Abraão, o pai do povo da Lei, em Cristo se estendesse aos gentios (3,14), isto é, aos povos que habitavam os territórios do mesmo Império romano que havia

¹⁴ Reza Aslan reconhece ser “difícil enquadrar Jesus de Nazaré em qualquer um dos movimentos político-religiosos conhecidos de seu tempo.” (2013: 17) Isso seguramente se deve à quase impossibilidade “de se tentar encontrar um fio condutor do ideal político que ele teria defendido em relação à sobrevivência nacional de Israel. Na verdade, Jesus não tinha um plano solidamente definido em torno de uma libertação nacional de Israel (Scardelai: 1998, 253)

executado Jesus por sedição.

6. *Crítério da credibilidade contextual* (Ehrman, 2013: 134)

Chegamos ao último e, a meu ver, mais profícuo critério metodológico no campo da pesquisa sobre Jesus. Seu enriquecimento é devido, sobretudo, à importância de excepcionais descobertas feitas desde a Segunda Guerra Mundial. Surpreendentes fontes que vieram à luz, tais como os vários apócrifos e pseudepígrafos do Velho Testamento, os Manuscritos do Mar Morto, os Códices de Nag Hammadi, entre outros, nos proporcionaram uma visão muito mais rica e mais multifacetada do judaísmo da época de Jesus. O que antes não passava de um fugidio pano de fundo da vida de Jesus, revelou-se agora muito mais claro. Percebeu-se, acima de tudo, que o próprio Jesus mantinha contatos mais estreitos com o judaísmo do que presumiam muitos especialistas do Novo Testamento.

Esses discernimentos levaram-nos, sobretudo, a superar a ingenuidade e os perigos inerentes a abordagens que enfatizavam a singularidade e a dessemelhança de Jesus em relação ao judaísmo de sua época. Conforme descrito por Norman Perry, o princípio determina “que o caráter único de Jesus não deve ser encontrado no que ele compartilha com os seus contemporâneos, mas, antes, naquilo em que ele difere deles.” (Freyne, 2008: 11) Mais do que propriamente identificar certos aspectos de Jesus que o diferenciariam de seus contemporâneos, Perry concebia o “único” como termo carregado de significação teológica. Sua preocupação, portanto, estava longe de se centrar sobre a identidade única e ao mesmo tempo orgânica dos reformadores religiosos para com suas próprias tradições. O perigo dessa imagem resultante de Jesus é de colocá-lo justamente em oposição à sua herança judaica, pressupondo um entendimento de que o cristianismo ultrapassou um judaísmo atrasado e em franco descrédito. Já “Goppelt realçou a singularidade de Jesus até o ponto de descartar sua qualidade de judeu da Palestina.” (Charlesworth, 1992: 23)

Ora, opções dessa ordem podem facilmente levar o historiador a reproduzir as percepções dos primeiros apologistas cristãos. E, o que é pior, sem o saber. Desde a formação da Igreja gentia, já divorciada de Israel, cristalizou-se a visão preponderante de que os judeus representavam algo fundamentalmente hostil. As polêmicas entre Jesus e as autoridades judaicas ilustram esse quadro, implicando uma ruptura entre duas comunidades não só independentes como, sobretudo, opostas, a sinagoga e a igreja. Ao que parece, estamos diante de debates e discussões pós-datados, devendo ser identificados mais como o eco de polêmicas entre os líderes da Igreja de Jerusalém, os círculos “judaizantes” do cristianismo

palestino, e seus oponentes fariseus (Vermes, 2015: 44). Vemos, portanto, que a tradição cristã já começava a retratar Jesus como adversário do judaísmo. “Nessas circunstâncias de acaloradas controvérsias (...), qualquer reconhecimento do judaísmo como algo não oposto por completo ao cristianismo teria parecido a muitos Santos Padres da Igreja uma deslealdade para com a sua fé.” (Vermes, 2015: 80) Ao contrário, o critério de credibilidade contextual estabelece que a familiaridade com o judaísmo é extremamente útil ao exegeta do Novo Testamento. Ganha toda força, nesse caso, o sentido da expressão “trazer Jesus de volta para o judaísmo”, cunhada para designar o movimento da Ciência para o Estudo do Judaísmo, e que se contrapunha ao processo de “desjudaização” de Jesus operado pelo cristianismo helenístico. Ao reavaliar a figura de Jesus, os historiadores judeus também proporcionaram um entendimento mais positivo de seu papel, em franco contraste com as representações negativas de textos rabínicos e do *Toledoth Yeshua* medieval, que o retratavam pela figura do mágico-impostor. Jesus emergia como *persona* inteiramente judaica (Freyne, 2008: 10).

Entramos, por conseguinte, na trilha da maior certeza histórica ao excluir, pelo menos inicialmente, aqueles ditos de Jesus que podem ser atribuídos às preocupações das primeiras comunidades cristãs, depurando-os de fabricações ou interpolações em decorrência das últimas. De outra parte, não parece sensato eliminar o material que se arraiga no Judaísmo Antigo, e que emerge como um indicador profícuo das relações entre o pensamento de Jesus e o contexto religioso da Palestina do século I.

Não se trata, obviamente, de descartar o critério da singularidade. Mas cabe ao historiador esclarecer até que ponto ela é possível, sem deixar de assinalar que uma personalidade histórica não pode ser completamente singular. “Cada sociedade (...) tem seus hábitos de linguagem.” (Bloch, 2001: 118) Jesus possivelmente foi uma figura pioneira e influente, mas sua singularidade se deve a certos aspectos, que, aliás, só podem ser devidamente esclarecidos em análises comparativas com o contexto dinâmico e plural do judaísmo em formação.

A figura de Jesus que despontou com esse *big bang* de descobertas documentais e pesquisas acadêmicas foi a de um autêntico judeu da Palestina do século I, que viveu segundo a fé judaica e não pretendia destruir o judaísmo. Nem mesmo o olhar do historiador sobre as fontes da época passou ileso às transformações causadas pelo profundo impacto do enriquecimento contextual. Os Evangelhos Sinóticos e a literatura rabínica deixaram de ser concebidos como entidades textuais autossuficientes e autônomas, e passaram a ser vistos como produtos da criatividade judaica literária e religiosa em contínua evolução (Vermes,

2015: 16). Emergiu então um mosaico dinâmico de fontes, interligadas em rede; fontes que se completam, corrigem, esclarecem e explicam mutuamente, como bem ressaltava Geza Vermes. Uma pesquisa que se pretenda séria sobre as origens de Jesus já não pode mais prescindir da imersão radical sobre o interior da história de Israel no século I. Simplesmente não lhe é oferecido outro caminho.

Gostaria de mencionar aqui pelos menos alguns campos de estudos que, a partir do critério de credibilidade contextual e da profusão de fontes, enriqueceram a pesquisa sobre o Jesus histórico de um modo nunca antes visto.

O primeiro diz respeito ao impacto dos Manuscritos do Mar Morto sobre o estudo do Novo Testamento.¹⁵ Desde o começo das pesquisas em Qumran, o relacionamento entre os Manuscritos do Mar Morto e o Novo Testamento tem sido objeto de volumosas discussões. Graças à descoberta dos manuscritos, hoje temos acesso à literatura palestina na Antiguidade Tardia, uma literatura escrita pelos seus membros para uso interno (e não para o consumo helênico, como no caso de Josefo e Fílon) em hebraico e aramaico. Inúmeras convergências entre os dois corpos documentais impulsionaram estudos comparativos, denunciando, sobretudo, uma base mútua entre o judaísmo rabínico e o cristianismo primitivo, a saber, o judaísmo antigo. Nesse sentido, até mesmo ideias e temas judaicos, cujos traços não estão presentes nas palavras de Jesus e no Novo Testamento, criaram a matriz para a nova religião. Isso foi possível porque muitos conceitos judaicos eram conhecidos, “e a maioria foi aceita como evidente por si mesma por Jesus e, mais tarde, pela Igreja primitiva” (Flusser, 2000: 14). É claro que muito da natureza desses vínculos ainda precisa ser esclarecida. Mas algumas hipóteses instigantes foram magistralmente esboçadas.

Por exemplo, num ensaio sumamente erudito, Flusser levantou a instigante hipótese de que Jesus, na parábola do administrador infiel (Lc 16,1-9), ao se referir aos “filhos da Luz”, não estava querendo dizer seus seguidores, mas fazia sim uma

¹⁵ “Entre 1947 e 1956, onze cavernas na costa noroeste do Mar Morto desmentiram o axioma de que nenhum documento escrito em material perecível poderia sobreviver na Palestina e despejaram uma enorme quantidade de manuscritos e fragmentos de couro e de papiro, alguns grandes, outros minúsculos, bem como óstracos e um imenso número de moedas. O maior dos rolos, o do Templo, só apareceu depois da Guerra dos Seis Dias, em 1967. Todas essas descobertas, bem como algumas outras, datadas do século I ao começo do século II d.C. ocorridas em Murabba'at, Nahal Hever e Nahal Ze'elim, bem como nas fortalezas de Massada, alateraram por completo a nossa documentação acerca do judaísmo do período.” (Vermes: 2015: 124s). Sobre os Manuscritos do Mar Morto, veja-se a compilação de Vermes, 1991, que traz $\frac{3}{4}$ dos documentos de Qumran liberados nos anos de 1970 pelo Governo de Israel; as três obras de Silva, 2010, 2013 e 2016; Shanks, 1993; Boccaccini, 2010; Golb, 1996; Baigent & Leigh, 1994; Laperrousaz, 1991; Vanderkam, 1995; Machado, 2015; Tyloch, 1990; Paul, 2006; Berger, 1995; Allegro, 1958 e [s. d.].

menção irônica aos essênios.¹⁶

Na parábola, o administrador desonesto é elogiado pela sua esperteza. “Os filhos deste mundo são mais hábeis em lidar com sua própria geração do que os filhos da luz”. (Lc 16,8) Nesse sentido, é importante observar que a passagem encerra uma discrepância intencional entre a abordagem contida na parábola, prática e até imoral, e seu sentido mais elevado, ético e religioso. Jesus se reporta à esperteza para com “as riquezas de origem iníqua” (Lc 16,9; cf. Lc 16,11). Ora, segundo Flusser, estaríamos diante de uma refutação explícita de Jesus ao separatismo econômico e a pureza ritual dos essênios, fundamentada na ideologia dos filhos da Luz, segundo os quais eles eram obrigados a “manter-se à parte dos filhos da perdição [ou das Trevas]”, e “a abster-se da riqueza impura da iniquidade (Documento de Damasco, 6,14-15).¹⁷ Para os essênios, o pecado polui ritualmente, tornando as pessoas impuras apenas em contato com objetos e pessoas de um mundo externo considerado perverso. É curioso notar que os Evangelhos sinóticos apresentam poucas e menos importantes analogias com os escritos sectários. Mais ainda, neles não encontramos qualquer afirmação de Jesus que critique diretamente o modo de vida essênio. Contudo, nessa parábola, desponta seguramente sua desaprovação para com o separatismo econômico da comunidade de Qumran. É aqui que se evidencia o caráter claramente rabínico do ensinamento de Jesus. “Em vez de pregar o ódio sectário, que era tão sagrado para os essênios, essa corrente do judaísmo antigo abraçou o preceito do amor.” (Flusser, 2000: 16)

Com efeito, o judaísmo rabínico e o cristianismo primitivo não floresceram a partir da religião de Israel do Antigo Testamento, mas, sim, de uma nova sensibilidade religiosa que floresceu durante o período intertestamentário¹⁸. Permaneceram, é claro, como expressões religiosas calcadas sobre a natureza essencialmente moral da aliança mosaica. Aliás, é por essa razão que, no Antigo Testamento, a dicotomia da humanidade em *justos* e *pecadores* adquiria

¹⁶ Os apontamentos do parágrafo seguinte baseiam-se no ensaio de Flusser, “A opinião de Jesus sobre os essênios”, In: Flusser, 2002: 174-93.

¹⁷ Os maus “*maculam-se nos caminhos da idolatria e na riqueza da iniquidade*” (Documento de Damasco, 8,5). Aos essênios se pedia que “*odeiem todos os filhos das trevas, a cada qual segundo sua culpa na vingança de Deus.*” (1 Manual da Disciplina, 1,10-11) Nenhum membro da comunidade essênia tinha permissão para “*comer de nenhuma de suas (isto é, dos forasteiros) propriedades nem delas beber, não aceitar nada de suas mãos exceto como pagamento* (1 Manual da Disciplina, 5,16-17). Contrariamente, em Lc 16, 9-12, Jesus diz: “(...) fazei amigos com o Dinheiro da iniquidade, a fim de que, no dia em que faltar o dinheiro, esses vos recebam nas tendas eternas. Quem é fiel nas coisas mínimas, é fiel também no muito, e quem é iníquo no mínimo, é iníquo também no muito. Portanto, se não fostes fiéis quanto ao Dinheiro iníquo, que vos confiará o verdadeiro bem? Se não fostes fiéis em relação ao bem alheio, que vos dará o vosso?!”

¹⁸ As passagens que seguem constituem uma síntese das principais ideias desenvolvidas por Flusser em seu ensaio “Uma nova sensibilidade no judaísmo e na mensagem cristã”. In: Flusser, 2002: 11-28.

importância tão grande. Trata-se, na verdade, do próprio desafio da teodicéia, tão consagrada no Livro de Jó e pelos profetas, mas que também absorveria os espíritos durante a época do Segundo Templo. *Como é que às vezes vemos os justos sofrendo e os pecadores terem êxito?* O fundamento da justiça, na tradição veterotestamentária, era o temor a Deus (Jó 40,7-26). Mas agora o âmago da nova sensibilidade religiosa condensava-se num dito de Antígono de Socó, datado a primeira metade do século II a.C., isto é, anterior ao início da Revolta Macabéia: *"Não sejais como servos que servem ao mestre contanto que recebam uma recompensa, mas sede como servos que servem ao mestre contanto que não recebam uma recompensa."*

Há diversas referências na literatura rabínica que, além de equipararem o temor e o amor a Deus como as formas mais elevadas de adoração, consideram o amor como superior. Não conhecemos a conjuntura que originou esse conflito problemático. Mas sabe-se que, já no século I, uma fração oposicionista entre os fariseus, no interior da Escola de Hilel, acusou o grupo mais antigo de servir a Deus apenas pelo medo de punição e vingança, e não por lhe devotar amor incondicional. Teria sido precisamente essa avaliação mais elevada do amor sobre o temor que prevaleceu e acabou se impondo a todos os grupos judeus.

Flusser destaca que essa nova ênfase no amor por causa do próprio amor, independentemente de qualquer recompensa, indicava um abrandamento da doutrina da recompensa, conhecida também como teologia da retribuição. Mais ainda, apresentava provas circunstanciais de uma crescente insatisfação e inquietude com a representação antitética do bem e do mal nas doutrinas do Velho Testamento. O amor altruísta e social teria atingido, portanto, o mais alto grau de importância ao ser considerado a própria essência do judaísmo no período do Segundo Templo (Flusser, 2002: 15). Não havia, por exemplo, nenhuma controvérsia entre Jesus e os rabinos fariseus sobre o mandamento dual do amor (Mc 12,28-34; Lc 10,25-28). Por embasar a solidariedade da nova atitude mental que se desenvolvia, esses conceitos expressavam também o desgaste do estereótipo que classificava tipologicamente a humanidade em justos e pecadores. Já não há nem justos consumados, nem homens de todo maus. Em cada coração humano os impulsos nobres e básicos rivalizariam uns com os outros. Formulações dessa ordem desembocavam, por conseguinte, numa doutrina pessimista da natureza humana, que se fez sentir nos círculos de escribas fariseus que produziram o pseudepígrafo de IV Esdras, e até mesmo nos documentos sectários,

como atesta o Pergaminho de Ação de Graças.¹⁹ “(...) a consciência de nossa própria instabilidade e de nosso próprio esforço para combater impulsos malignos provoca compaixão e solidariedade para com aqueles que sucumbem à tentação e ao pecado.” (Flusser, 2000: 19) De fato, as preces desse clima espiritual confirmam que era inconcebível apresentar-se a Deus como merecedor de atenção e consideração por ser bom, justo, virtuoso ou íntegro, pois essas qualidades são atributos que pertencem apenas a Deus.

Essa atitude fundamental serviu a Jesus como um dos pilares de sua doutrina do amor. Mas não se quer dizer com isso que suas relações com o judaísmo de seu tempo eram acrílicas. Sua abordagem moral de Deus e do homem, embora em muitos aspectos influenciada por outros, seria desenvolvida por ele numa doutrina profunda e paradoxal, além de única e incomparável. O amor pelos inimigos, por exemplo, revela-se como ensinamento absolutamente singular de Jesus. Apesar da insistência da proibição ao ódio por praticamente todos os grupos judeus da época, não há nenhuma exortação que em seus escritos prescreva o amor aos inimigos.

De qualquer forma, há vínculos evidentes entre Jesus e o meio fariseu, muito mais fortes do que os Evangelhos querem nos fazer acreditar. Entre esses vínculos, que vieram à luz justamente com as descobertas sobre a religiosidade dos essênios, destacam-se, além do repúdio ao afastamento sectário, a insistência sobre temas da providência divina e da ressurreição dos mortos. Apesar da máxima atenção às prescrições escrupulosamente retomadas da Lei de Moisés em vista do ideal de perfeição e da mais completa sociedade, as pequenas confrarias de pureza ritual, ditas farisaicas ou “separadas”, foram suplantadas no rigor pela comunidade

¹⁹ Os essênios postulavam a doutrina da dupla predestinação, segundo a qual aos Filhos das Trevas não era possível um progresso moral. A humanidade estaria dividida nos eleitos filhos da Luz e nos amaldiçoados filhos das Trevas. Flusser, no entanto, sugere a hipótese de que um grupo semi-essênio, que produziu os Testamentos dos Doze Patriarcas e a parte judaica da *Didaché*, desenvolveu uma abordagem pietista em relação ao próximo, talvez por influência de círculos farisaicos, que mitigava a doutrina essênica do ódio aos pecadores. A ideia fundamental é de que o amor indiviso esmaga o mal no pecador. Essa formulação obviamente não se coadunava com a doutrina da dupla predestinação. De todo modo, o próprio dualismo essênio deixava margens para a ideia de “coexistência pacífica” com os filhos das Trevas. Consistindo na própria raiz de seu isolamento sectário, a doutrina da dupla predestinação decorria justamente do dualismo da luta entre o Bem e o Mal, “os Filhos das Trevas”. Possivelmente de origem zoroástrica, o dualismo essênio refletia, contudo, o contexto judaico, e pode ser encontrado em formas incipientes em outros escritos da literatura intertestamentária, como o Livro de Jubileus e 1 Enoque. Sabe-se, outrossim, que a doutrina da dupla predestinação não tem origem persa. Os essênios acreditavam que os “filhos das Trevas” seriam destruídos no Dia do Julgamento que seria realizado no contexto de uma guerra escatológica. No entanto, o domínio da iniquidade neste mundo, até a ocasião do desaparecimento definitivo dela, é predeterminado por Deus. Assim, deve-se odiar o pecador, mas não se opor a ele até o dia da vingança já determinada. Flusser sugere que essa doutrina da “coexistência pacífica” dos essênios seria uma versão deturpada da nova atitude mental judaica. O forte sentimento de que as questões humanas eram controladas por poderes superiores limitava o escopo da iniciativa humana.

sectária de Qumran. Os essênios

“multiplicavam seus banhos de purificação, usando as bacias encontradas nas escavações feitas pela Escola Arqueológica francesa de Jerusalém. O cuidado com uma extrema pureza ritual, de certa forma, mantinha-os fechados entre eles, sem contato com os pagãos, especialmente abominados, e mesmo sem relação alguma com os judeus que não seguiam suas observâncias.” (Perrot, 2010: 49)

Mas, apesar de Jesus rejeitar a separação sectária dos Filhos da Luz essênios, Flusser considera palpável uma influência indireta da abordagem essênica na ética de Jesus.²⁰ Mais ainda, esse impacto teria sido decisivamente diferente da influência essênica sobre o segundo estágio do cristianismo, o chamado *kerygma* das comunidades helenísticas. Jesus mostrou, sobretudo, simpatia para com outras tendências essênicas, como suas avaliações positivas da pobreza e suas opiniões de que a riqueza era um perigo para a fé. O segundo estrato do cristianismo, por sua vez, desenvolveu com o auxílio da teologia essênica conceitos antropológicos, como os do dualismo da carne e do espírito e da graça imerecida pré-determinada, e sua eclesiologia ou a ideia da Igreja. É bastante plausível que Jesus tenha recebido temas qumranitas sob forma mitigada de círculos semi-essênios, possivelmente grupos dissidentes ou facções influenciadas pela ala esquerda do judaísmo rabínico. Os elementos essênios na mensagem de Jesus podem ter origem no seu contato pessoal com João Batista. No entanto, é provável que nenhuma influência essênica sobre aspectos das doutrinas de Jesus fosse direta. A realidade histórica desse relacionamento era possivelmente mais complexa. De outra parte, a comprovação de que a maioria dos motivos em Paulo, João e outras epístolas do Novo Testamento, que antes se supunha terem sido derivados do pensamento grego ou gnóstico, originaram-se, na verdade, em círculos essênios. Assim, a descoberta dos manuscritos restringiu a suposta influência sobre as origens do cristianismo.

Há muitos outros temas cabais que ilustrariam o enriquecimento histórico inigualável que o critério de credibilidade contextual proporcionou à pesquisa sobre o Jesus histórico com as descobertas citadas acima. Poderíamos tão somente citar a emergência do apocalipcismo como gênero literário genuíno do judaísmo do tempo de Jesus.²¹ Os Evangelhos sinóticos são muito mais explícitos ao denotar o caráter apocalíptico da mensagem de Jesus, e insistem na iminência escatológica. Escritos mais tardios, como o Evangelho de João, já não dão mais eco a nenhuma

²⁰ Veja-se a Introdução de Flusser ao I volume de sua obra *O judaísmo e as origens do cristianismo* sobre o qual baseamos a síntese que segue, pp. 11-27.

²¹ Sobre o apocalipcismo, consulte-se Collins, 2010; Nogueira (Org.), 2005; Daley, 1994.

mensagem apocalíptica. Até mesmo especialistas se esforçaram para demonstrar que as palavras apocalípticas de Jesus consistiam em interpolações introduzidas por autores de gerações seguintes das comunidades cristãs. No entanto, o critério de credibilidade contextual atesta que o apocalipcismo estava muito em evidência no tempo de Jesus, como sabemos por meio dos Manuscritos do Mar Morto e outros textos judaicos daquela época, como *1Enoque* e outros apocalipses sobreviventes. É a partir dos Macabeus, e especialmente com Daniel, que se assume de modo mais ou menos sistemático essa nova maneira de escrever e focar a história e o futuro.

As pesquisas sobre as expectativas messiânicas também elucidaram melhor a resignificação do caráter messiânico levada a cabo pelas comunidades cristãs frente ao judaísmo em formação e ao judaísmo rabínico.²² Não havia uma compreensão monolítica de messias e de redenção em Israel. Essa falta de doutrina harmônica fazia-se sentir na fluidez e espontaneidade dos movimentos messiânicos, o que não significa a inexistência de princípios ou conceitos conhecidos no meio popular. É justamente nesse mosaico de natureza compósita e fluida que se evidencia a dimensão totalmente inovadora que a tradição cristã conferiu à paixão de Jesus, cujo sofrimento significou a “salvação universal”.

Poderíamos citar ainda outros inúmeros exemplos. Sem desconsiderar os limites de espaço para esse ensaio, julgamos a relação de casos acima suficiente para ilustrar os ganhos dessa abordagem metodológica.

O olhar epistemológico não requer ausência de posicionamentos *a posteriori*. Exige antes de mais nada um esforço de distanciamento metódico em relação aos próprios pressupostos das posições que se assume. Crentes e ateus, sem deixar de sê-los, podem compartilhar da pesquisa sobre o Jesus Histórico e do cristianismo primitivo sem incorrer na apologética teológica ou no repúdio desdenhoso. Desse modo, a própria natureza epistemológica da investigação sobre o Jesus histórico, para além do embate entre as posições crente-doutrinários ou ateístas militantes, instaura uma postura fundamentalmente laico-científica. Ao fim e ao cabo, estaríamos diante de um tratamento não-religioso, e, portanto, científico do fenômeno religioso, sobre as bases teórico-metodológicas de uma das Ciências Humanas.

A opção pela abordagem aqui do problema do Jesus histórico como uma questão teórico-metodológica decorreu do espírito que deve prevalecer na investigação mais vertical de uma crença religiosa em perspectiva histórica. Todos

²² Veja-se, a propósito, Scardelai, 1998; Schiavo, 2006; Day (Org.), 2005; Horley & Hanson, 1995; Grelot, 1996.

os atores diretamente envolvidos nos fenômenos religiosos serão sempre tentados a concebê-los como atemporais em seus núcleos teológicos, o que, no entanto, já é matéria de crença. Ao historiador, como observador distante mas não menos interessado, caberá sempre percebê-los como fenômenos humanos que evoluem historicamente em meio a recepções e resistências, e, nesse movimento, o descontentamento do estudioso crítico para com ideias não-históricas jamais deixará de ser um dos indicadores de sua honestidade intelectual.

Bibliografia

- ALLEGRO, John Marco. *Os manuscritos do mar Morto*. Lisboa: Europa-América, 1958.
- _____. *O mito cristão e os manuscritos do mar morto*. Mem Martins Codex: Europa-América, [s. d.].
- ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BAIGENT, Michael & LEIGH, Richard. *As intrigas em torno dos manuscritos do mar Morto*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- BERGER, Klaus. *Qumran e Jesus: uma verdade escondida?* 2.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CHARLESWORTH, James H. *Jesus dentro do judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- COHN, Haim. *O julgamento de Jesus, o nazareno*. 5.^a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- CROSSAN, John Dominic. *Quem matou Jesus?: as raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- DALEY, Brian E. *Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva*. São Paulo: Paulus, 1994.
- DAY, John (Org.). *Rei e messias em Israel e no antigo oriente próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus*. São Paulo: LeYa, 2014.
- FREYNE, Sean. *Jesus, um judeu da Galiléia*. São Paulo: Paulus, 2008.
- FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Vol. III: o judaísmo e o cristianismo antigos. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- GOLB, Norman. *Quem escreveu os manuscritos do mar Morto?* Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GRELOT, Pierre. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1996.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo: Paulus, 2010.
- HORSLEY, Richard A. & HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- LAPERROUSAZ, E. M. *Os manuscritos do mar Morto*. 8.^a ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.
- MACHADO, Jonas. *Anjos, sacerdotes e místicos: identidade e sectarismo nos cânticos do sacrifício sabático dos manuscritos do mar Morto*. São Paulo: Unicamp/Capes/Annablume Arqueológica, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- PAUL, André. *Os manuscritos do mar Morto*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.
- PERROT, Claude. *Jesus*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998.
- SCHIAVO, Luigi. *Anjos e messias: messianismos judaicos e origem da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2006.

- SHANKS, Hershel (Org.). *Para compreender os manuscritos do mar Morto: uma coletânea de ensaios da Biblical Archaeology Review*. 4.^a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- SILVA, Clarisse Ferreira da. *O comentário (pesher) de Habacuc: a comunidade de Qumran reinterpretada o passado*. São Paulo: Humanitas, 2010.
- _____. *O Novo Templo e a Aliança Sacerdotal da Comunidade de Qumran: um estudo sobre o Rolo do Templo (11QTa)*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2013.
- _____. *O caminho para o deserto: origem e formação da comunidade de Qumran segundo análise histórica do Documento de Damasco e do Rolo das Regras*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2016.
- TYLOCH, W. J. *O socialismo religioso dos essênios*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- VANDERKAM, James C. *Os manuscritos do mar Morto hoje*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.
- VERMES, Geza. *Os manuscritos do mar Morto*. São Paulo: Mercuryo, 1991.
- _____. *A religião de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. *A paixão*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- _____. *Jesus e o mundo do judaísmo*. 2.^a ed. São Paulo: Loyola, 2015.