

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM TEOLOGIA**

JONAS SILVA FARIA

**JESUS DE NAZARÉ: SUA RELAÇÃO COM DEUS PAI EM JOACHIM
JEREMIAS E SEUS DESDOBRAMENTOS**

CURITIBA

2012

JONAS SILVA FARIA

**JESUS DE NAZARÉ: SUA RELAÇÃO COM DEUS PAI EM JOACHIM
JEREMIAS E SEUS DESDOBRAMENTOS**

**Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia
Universidade Católica do Paraná, para
obtenção do título de Mestre em Teologia.**

Orientador: Prof. Dr. Vicente Artuso

CURITIBA

2012

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

F224j
2012 Faria, Jonas Silva
Jesus de Nazaré : sua relação com Deus Pai em Joachim Jeremias e seus
Desdobramentos / Jonas Silva Faria ; orientador, Vicente Artuso. – 2012.
151 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2012

Bibliografia: f. 146-151

1. Bíblia. A.T. - Antiguidades. 2. Bíblia. N.T. - História de fatos
contemporâneos. 3. Jeremias, Joachim, 1900-. 4. Teologia. I. Artuso, Vicente,
1952-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-
Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 232.908



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Teologia

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 032
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

JONAS SILVA FARIA

Aos dezanove dias do mês de março de dois mil e doze às dez horas, reuniu-se na Sala de Defesa e Dissertação – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores, Vicente Artuso, Reginaldo Gomes de Araujo e Luiz Alexandre Solano Rossi, para examinar a Dissertação do candidato, **Jonas Silva Faria**, ano de ingresso, dois mil e dez, do Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, Linha de Pesquisa: Teologia e Evangelização. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: **“JESUS DE NAZARÉ: SUA RELAÇÃO COM DEUS PAI EM JOACHIM JEREMIAS E SEUS DESDOBRAMENTOS”**. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e após a defesa o candidato foi Aprovada pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 11 h 40 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Membros da Banca:

Prof. Dr. Vicente Artuso Vicente Artuso
Presidente/Orientador.

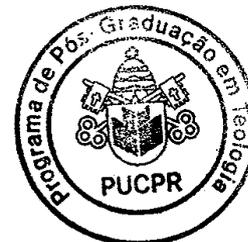
Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araujo Reginaldo Araujo
Convidado Externo

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi Luiz Alexandre Solano Rossi
Convidado (a) Externo (a)

CIENTE

Mário Antonio Sanches
Prof. Dr. Mário Antonio Sanches

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela inspiração e pela vida, sem as quais não seria possível concluir este trabalho.

Agradeço a minha esposa Josiane pela compreensão e apoio nas inúmeras horas em que me dediquei à pesquisa, abdicando dos momentos que poderiam ser aproveitados junto da família e, em especial, à nossa filha Sofia Gabriela, que nasceu durante o período da minha pesquisa, trazendo luz, alegria e motivação para que essa empreitada fosse concluída.

Agradeço aos meus pais pela educação a mim proporcionada, e em especial a minha tia Eli Kowalski, por ter tornado possível meu sonho de cursar teologia em uma instituição de ensino superior, o qual ampliou meus horizontes para o labor teológico e por fim abriu o caminho para mais esta conquista.

Meu agradecimento especial ao meu orientador, Prof. Dr. Vicente Artuso, por ter acreditado na possibilidade desta pesquisa e me fornecido o suporte necessário para a concretização deste trabalho.

Agradeço ao corpo docente e ao programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-PR, pela contribuição valiosa em minha formação teológica durante todo o processo.

Agradeço à secretária Maria pela paciência e eficiência nas informações fornecidas desde o primeiro contato com a instituição.

Agradeço a Marta pela disponibilidade e empenho na correção ortográfica e gramatical desta dissertação.

Agradeço aos dirigentes do Studium Theologicum de Curitiba por ter permitido a utilização da biblioteca, na qual encontrei grande parte da bibliografia aqui utilizada, e a Flávia pela paciência e disponibilidade no auxílio às consultas bibliográficas.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é levar-nos à compreensão da relação de Jesus com Deus Pai, segundo Joachim Jeremias. Para isso, realizamos o estudo do Jesus histórico e seu contexto social, político e religioso, bem como a visão que os povos antigos, incluindo o Israel do Antigo Testamento, tinham de Deus. Por fim, visões contrárias à interpretação de J. Jeremias são apresentadas. As diversas teorias que os homens têm da paternidade divina chamam à nossa atenção para a incessante busca da humanidade para identificar-se com o Criador, especificamente com a figura de um Deus Pai. No entanto, nesta pesquisa observamos que mesmo no judaísmo, onde não encontramos a antiga imagem de uma deusa mãe, observamos a figura de um Deus Pai com afetos e sentimentos maternos. Para J. Jeremias, é com Jesus que o relacionamento do humano com o Pai divino atinge seu ápice através da magna expressão “Abba Pai”. Segundo este autor, Jesus, de um balbucio das criancinhas, teria tornado o Abba Pai uma expressão sagrada entre os seus discípulos a ponto de posteriormente ela ser absorvida pelas comunidades cristãs primitivas como a forma de comunicação do Espírito, para testificar no interior do discípulo que este agora é também filho de Deus. A teoria de que o Abba não era apenas um balbucio infantil, ou muito menos um termo sagrado, é contestada por correntes teológicas judaicas e feministas, que veem os argumentos de J. Jeremias como infundados ou repletos de exageros. No entanto, ao final da pesquisa procuramos mostrar que, mesmo diante de tais contestações, a paternidade divina proclamada por Jesus não é natural, ou seja, uma posse de todos os seres humanos, mas exclusividade dele e dos seus discípulos, uma vez que a filiação é uma característica do reino de Deus, e só os filhos do reino é quem podem usufruir de tal privilégio e dirigir-se a Deus invocando-o como o Abba Pai. Jesus de Nazaré, nesta pesquisa, é o exemplo a ser seguido no tocante à humildade e sofrimento numa sociedade profundamente marcada pelo preconceito e desigualdade social. Compreendê-lo e segui-lo na sua humanidade é um grande passo para aproximar-se dele como o Cristo pós-pascal, onde a revelação do divino ao humano se concretiza com toda a plenitude.

Palavras-chave: Jesus histórico. Paternidade divina.

ABSTRACT

This work aims to understand the relationship between Jesus and God the Father, according to Joachim Jeremias. For this, we studied the historical Jesus and his social, political and religious context, as well the ancient people view of God, including the view of Israel from Old Testament. Finally, views that are opposed to Jeremias are presented. The various theories that men have on the fatherhood of God call our attention to the relentless pursuit of humanity to identify with the Creator, specifically with a figure of God the Father. However, in this study we observed that even in Judaism, where it cannot find the ancient image of a mother goddess, we see a picture of a God Father with affection and maternal feelings. For J. Jeremias, it is in Jesus that the relationship of the human with the divine Father reaches its peak through the magna term "Abba Father." According to this author, Jesus, through a babble of little children, would have made the Abba Father a sacred expression among his disciples, and He subsequently extent it in order to being absorbed by the early Christian communities as a way of communicating of the Spirit, to testify within the disciple that he is also the son of God. The theory that Abba was not just a babbling child, or much less a sacred term, is challenged by current theological and Jewish feminists who see the arguments of J. Jeremias as unfounded or exaggerated. However, at the end of the study we sought to show that even in the face of such challenges, the fatherhood of God proclaimed by Jesus is not natural, ie, a possession of all human beings, but it is exclusive to Him and his disciples, once the sonship is a feature of the kingdom of God, and only the children of the kingdom is the one who can enjoy such a privilege and turn to God calling him Abba Father. Jesus of Nazareth, on this research, is the example to be followed regarding the humility and suffering in a society deeply marked by prejudice and social inequality. To understand and follow Him in his humanity is a big step to be close to him as the post-Passover Christ, where the revelation of the divine to the human is fully realized.

Key-words: Historical Jesus. God's fatherhood.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	7
2 O CONCEITO DE DEUS ENTRE OS POVOS ANTIGOS	10
2.1 DEUS COMO ANCESTRAL ENTRE OS POVOS ANTIGOS	10
2.2 DEUS COMO PAI NO ANTIGO TESTAMENTO	19
3 O JESUS HISTÓRICO	27
3.1 É POSSÍVEL BUSCAR POR UM JESUS HISTÓRICO?	27
3.2 A BUSCA PELO JESUS HISTÓRICO	32
4 JESUS E SUA RELAÇÃO COM OS DIVERSOS GRUPOS DE SUA ÉPOCA	40
4.1 AS CONDIÇÕES SOCIOECONÔMICAS DA COMUNIDADE CONTEMPORÂNEA DE JESUS	41
4.2 JESUS, O HUMILDE NAZARENO	46
4.3 JESUS, OS EVANGELHOS E A TEORIA DAS DUAS FONTES	50
4.4 O IMPÉRIO ROMANO NOS TEMPOS DE JESUS	59
4.5 JESUS E OS GRUPOS RELIGIOSOS	61
4.5.1 Os Essênios	63
4.5.2 Os Fariseus	66
4.5.3 Os Saduceus	72
4.5.4 Os Zelotas	74
5 A QUESTÃO DA PALAVRA ABBA EM JOACHIM J. JEREMIAS E SEUS DESDOBRAMENTOS	79
5.1 JESUS E SUA FILIAÇÃO DIVINA	79
5.2 JESUS E SUA FILIAÇÃO HUMANA	85
5.3 O ABBA NOS LÁBIOS DE JESUS	91
5.4 ABBA IPSISSIMA VOX DE JESUS	100
5.5 ABBA NA ORAÇÃO DO SENHOR	102
5.6 QUESTÕES FILOLÓGICAS E SEMÂNTICAS ACERCA DO ABBA	110
6 ARGUMENTOS CONTRÁRIOS À INTERPRETAÇÃO DE JOACHIM JEREMIAS	122
6.1 A VISÃO JUDAICA DO ABBA: DEUS COMO PAI NO JUDAÍSMO PÓS-CANÔNICO	122
6.2 ABBA: UMA PRÁTICA DA COMUNIDADE CRISTÃ PRIMITIVA - UMA LEITURA A PARTIR DA TEOLOGIA FEMINISTA	130
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

1 INTRODUÇÃO

A ideia de Deus como pai da humanidade sempre esteve presente na mitologia dos povos antigos. Pai é o nome dado a muitos deuses na Ásia, na América, na África e na Oceania (Dicionário Teológico o Deus Cristão, 1998, p. 646). Segundo Joachim Jeremias (1977, p.11-12), muitas tribos e famílias acreditavam que eram procedentes de um ancestral divino, isto é, de um “pai” divino. Ephraim descreve-nos que a relação de Deus como Pai entre os povos antigos; era bastante conhecida, contudo, ele evidencia que o *Abba* de Jesus foi a mais íntima forma de invocar a Deus propagada entre os homens através dos ensinamentos de Jesus:

A palavra Abba (Pai) posta na boca de Jesus é como se fosse a última tentativa de Deus para ensinar os homens a pronunciarem seu nome. Muitas vezes, no passado, Deus tentou fazer isto através de seus servidores, os profetas, mas Israel não compreendeu. “Pai” é um título divino muito antigo encontrado em quase todas as religiões do Oriente médio mas, no caso, ele é pai como a terra é mãe, isto é, exige na medida em que dá. É o deus tutelar que deve ser adulado pois, do contrário, ele não outorga as suas graças. É um deus que é pai do mesmo modo que Zeus era o pai de todos os deuses. (Ephraim, 1998, p.171).

Observa-se que, para os povos antigos, Deus era um ancestral divino distante de suas criaturas. Além disso, para Israel, conforme a tese sustentada por J. Jeremias, vê-se que, no Antigo Testamento, Deus é raramente chamado de Pai, principalmente quando essa forma de invocar a Deus está relacionada a um indivíduo (Jeremias, 2005, p.19). Por outro lado, se no Antigo Testamento Deus não é invocado como Pai de uma forma individual, como Senhor Ele é constantemente invocado, a exemplo do salmista (Sl 33.8) que menciona Deus como o Senhor que fala e as coisas acontecem conforme as suas ordenanças (Jeremias, 2008, p. 269).

Em contraste a essa relação aparentemente tão distante do Deus Pai com seus filhos no período veterotestamentário, observa-se que a relação de Jesus com Deus Pai é profundamente marcante nos Evangelhos. Há, porém, diferentes interpretações com relação ao sentido da palavra Pai, quando esta era proferida por Jesus. J. Jeremias, embora não tenha sido o primeiro a tratar dessa questão, provavelmente, foi o mais influente, quando ele sugere que, Jesus, ao dirigir-se a Deus, invocando-o como o *ἀββᾶ* (*Abba*), estava atribuindo um novo enfoque ao costume judaico de interpelação a Deus, fazendo uso de uma linguagem cotidiana, assim como as crianças dirigiam-se a seus pais expressando familiaridade e intimidade (cf. Goshen-Gottstein, 2001, p. 493).

O objetivo deste trabalho é o estudo do Jesus histórico (humano), com ênfase em seu contexto social, culminando no estudo histórico-teológico da relação de Jesus com o

Pai. Este estudo tem como ponto de partida a teologia de Joachim Jeremias concernente ao *Abba* proferido por Jesus no Evangelho de Marcos (14,36) que diz: “[...] *Abba* (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice; porém, não o que eu quero, mas o que tu queres”.

Para entendermos a relação de Jesus com o Deus Pai no Novo Testamento, e como ele transformou uma distante relação entre o Pai “que está nos céus” e seus filhos, é interessante vislumbrar o mundo político, religioso e cultural no qual ele esteve inserido, começando pela pequena Nazaré, um vilarejo constituído por uma população rural que vivia em casebres, um povoado simples composto de camponeses entre duzentos a quatrocentos habitantes (Crossan, 2007, p. 75), até ao Getsêmani, onde Jesus proferiu a magna expressão *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* (*Abba* Pai), que para J. Jeremias é a mensagem central do Novo Testamento.

No entanto, a pesquisa do Jesus histórico é complexa, visto que os cristãos primitivos preocuparam-se apenas em preservar ditos isolados a respeito de Jesus. A expectativa do retorno iminente do Mestre pode ter sido o motivo principal que levou o cristianismo primitivo a preferir apenas fatos relacionados ao ministério de Jesus, do que relatar uma biografia completa do Jesus histórico (Schweitzer, 2003, p. 11). Apesar de toda a complexidade em se estudar o Jesus histórico, é possível investigar alguns aspectos relativos a sua existência a partir dos evangelhos e de muitos escritores que, ao longo dos séculos, têm se empenhado em coletar informações através de achados arqueológicos e de toda literatura que, de uma forma direta ou indireta, traz-nos informações do mundo no qual Jesus estava inserido.

Partindo das fontes primárias, J. Jeremias observa que Jesus tinha uma relação íntima com Deus, pois somente se referia a Ele chamando-o de meu Pai, comportamento este que não era observado entre o povo judeu. Assim, para uma melhor compreensão dessa relação de Jesus com Deus Pai, é interessante pesquisar como os povos antigos viam a questão da paternidade divina e, desse modo, confrontar os modelos antigos com o modelo de paternidade difundido por Jesus e pelas primeiras comunidades cristãs.

Tendo em vista a complexidade e a diversidade do tema proposto, e o profundo interesse de J. Jeremias e de outros pensadores que com ele concordaram ou divergiram a respeito do assunto, esta pesquisa torna-se um desafio empolgante, tendo sempre em vista o crescimento e o amadurecimento em questões importantes da teologia.

A escolha deste tema é motivada pela relevância da produção acadêmica de J. Jeremias no contexto da Teologia do Novo Testamento, mais especificamente sobre a

relação de Jesus com Deus Pai. Embora os argumentos de J. Jeremias não sejam unanimidade no contexto dos estudiosos que têm escrito sobre tal tema, é inegável o grande impacto que as suas teses têm causado na comunidade científica ligada ao assunto, que tem se debruçado para contestar ou, então, para sustentar que Deus não é como um soberano inacessível, mas como um pai que se relaciona com seus filhos e isso só foi enfatizado com propriedade a partir do *Abba* de Jesus.

Essa visão de J. Jeremias entra em conflito com as teses de alguns estudiosos contemporâneos, os quais discutem se realmente houve novidade na forma como Jesus fez uso da palavra Pai (*ipsissima vox*) em suas orações, ou se esta era um dito autêntico (*ipsissima verba*). Seria *Abba* realmente a *ipsissima vox* de Jesus e o centro de sua mensagem e a afirmação de sua messianidade, conforme afirma J. Jeremias, ou apenas uma expressão litúrgica comum nas comunidades cristãs do período pós-pascal da igreja primitiva? (D'Angelo 1992b, p.151). Teria Jesus, realmente, legado aos seus discípulos a palavra *Abba* como um termo sagrado, ou *Abba* tem apenas a conotação política anti-imperialista? (D'Angelo 1992a, p.623).

A partir das questões levantadas acima, este trabalho tem por objetivo investigar o Jesus histórico e seu contexto social, a relação de Jesus com Deus Pai, segundo a interpretação dada por J. Jeremias, bem como alguns desdobramentos deste tema, segundo algumas correntes teológicas cristãs e judaicas, com as seguintes finalidades:

- Verificar a visão que os povos antigos (“pagãos”, não judeus), bem como o antigo Israel tinham de Deus como Pai;
- Pesquisar a relação do Jesus histórico no seu contexto familiar e social;
- Analisar a tese de J. Jeremias concernente ao sentido que a palavra *Abba* tinha quando proferida por Jesus;
- Confrontar o pensamento de J. Jeremias frente a algumas correntes teológicas favoráveis e contrárias aos seus argumentos.

2 O CONCEITO DE DEUS ENTRE OS POVOS ANTIGOS

Neste capítulo, será abordado o conceito de paternidade divina entre os povos antigos, com o enfoque sobre a ideia que tais povos tinham de Deus como um ancestral divino do homem, conforme exposto por Jeremias. Face às inúmeras epopeias da criação, abaixo mencionadas, veremos que a criação do homem a partir do relato do Gênesis é bem mais otimista, uma vez que o homem do Gênesis não é um ancestral dos deuses, mas foi criado para ser a imagem do seu próprio Criador.

2.1 DEUS COMO ANCESTRAL ENTRE OS POVOS ANTIGOS

A ideia mitológica de um deus como pai da humanidade sempre esteve presente entre os povos antigos, como os sumérios e babilônios. Segundo J. Jeremias, tais povos diziam que suas tribos e famílias procediam de um ancestral divino, como se observa, por exemplo, no célebre hino sumério e acádico de Ur. Nesse hino, o deus Lua, Sin, é invocado como o “Pai misericordioso em suas disposições, que retém em sua mão a vida de todo o país”. Além de tal hino, encontramos na tradição de tais povos a seguinte citação sobre Ea, um deus sumério-babilônico: “Sua cólera é como o dilúvio, Ele se reconcilia como um pai misericordioso” (Jeremias, 1977, p.11-12). Complementando essa ideia, Santos Sabugal afirma que a ideia de paternidade divina entre os povos antigos era largamente atestada na literatura de vários povos. A África, a América, a China e a Índia, bem como o Egito e, também, os Greco-romanos, invocaram a paternidade de Zeus e de Júpiter sobre todos os deuses e homens (Sabugal, 1985, p. 367-368).

Contudo, para J. Jeremias, as histórias de invocações a Deus como Pai são tão profundas, que sempre se tem a sensação de que novas e inesperadas galerias sempre surgem. A invocação a Deus como Pai nos povos antigos, desde as suas origens nem sempre estava relacionada a Deus como um antepassado do rei ou do povo, mas podia ser invocado como um pai misericordioso, conforme nos relata J. Jeremias:

É assombroso verificarmos como já no antigo oriente, e com segurança desde o segundo e ainda no terceiro milênio a.C., a divindade era invocada assim. Nas orações sumérias muito anteriores a Moisés e os profetas encontramos a invocação “pai” e, desde lá esta palavra designava a divindade, não apenas como antepassado do rei e do povo, ou como o soberano pleno de poder, mas também como o “pai magnânimo e misericordioso, em cuja mão está a vida da nação inteira”. (Hino de Ur a Sin, divindade da lua). A palavra “pai” na invocação a Deus implicava, pois, para os orientais desde os tempos mais antigos, algo que pode ser considerado como para nós significa a palavra “mãe” (Jeremias, 2006, p.61).

Pai¹, portanto, para os povos antigos, como os assírios, babilônios, egípcios, gregos e outros povos, é o nome dado a muitos deuses na Ásia, na América, na África e na Oceania (Dicionário Teológico o Deus Cristão, 1998, p. 646). Além disso, o historiador das religiões, Mircea Eliade, também descreve que são diversas as versões sumerianas sobre a origem divina dos seres humanos e, dentre elas, consta o poema cosmogônico conhecido como *Enuma elish* (“Quando no alto”), que relata as origens do mundo e do homem, buscando exaltar a Marduk, um deus nacional da Babilônia, o qual triunfa sobre os deuses com “valores demoníacos”, dentre eles Tiamat e Kingu.

Esse poema traz o mito de que Marduk decidiu criar o homem para que ele sirva aos deuses. Assim, a partir do corte das veias de Kingu, um deus vencido que foi sacrificado, a humanidade foi criada (Eliade, 2010, p.79). No entanto, com a derrota dos deuses inimigos de Marduk, a criação do homem inicia-se com um agravante na tradição sumeriana: mesmo sendo Kingu um dos primeiros deuses, ele se tornara o arquidemônio, chefe dos monstros e demônios criados pelo deus Tiamat, que também foi derrotado por Marduk. Dessa forma, sendo o homem constituído do sangue de Kingu, torna-se ele parte constitutiva de uma matéria demoníaca (Eliade, 2010 p. 80). Segundo essa vertente mitológica sumeriana, a única esperança do homem é que ele tenha sido criado por um grande deus, Ea. “A partir desse prisma, existe uma simetria entre a criação do homem e a origem do mundo. Em ambos os casos, a matéria-prima é constituída pela substância de uma divindade primordial decaída, demonizada e morta pelos jovens deuses vitoriosos” (Eliade, 2010, p. 80). Conforme P. Grelot, “o mito babilônico da criação” é repleto de violência e sangue (Grelot, 1973, p. 31):

[...] Marduque, ouvindo o apelo dos deuses,
 resolveu criar uma obra prima.
 “farei canais de sangue, formarei uma ossatura
 e suscitarei um ser,
 cujo nome será: homem.
 Sim, vou criar um ser humano, um homem!
 Que sobre ele recaia o serviço
 dos deuses, para o bem estar deles”.

Ainda com relação ao mito babilônico, relata-se que na epopeia de Atra-Hasis (“o muito inteligente”), cuja cópia mais antiga data aproximadamente de 1600 a.C., o deus Uê

¹ A relação de Deus como Pai nas religiões do oriente antigo e da Grécia e Roma antigas está sempre de uma forma ligada a “ideias místicas de gerar, e na descendência física e natural de todos os homens, a partir de Deus. Assim, o deus El de Igarité é chamado o 'pai da humanidade' e o deus da lua na Babilônia, sin, é 'pai e gerador dos homens e dos deuses’”. No Egito, o Faraó é considerado de modo especial o filho Deus no sentido físico. O nome de 'pai' expressa sobre tudo a absoluta autoridade de deus, exigindo a obediência, havendo, porém, ao mesmo tempo, seu amor, bondade e cuidado misericordiosos... (cf. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, COENEN, L., BROWN, C. Vol. 2. 2000, p. 1502).

é morto. Então, a deusa mãe (Nintu) e Ea (deus das águas) fazem um apelo às sete genitoras que ao som de encantamentos mágicos se põem a amassar a argila. A epopeia narra que a partir de catorze pedaços de argila, que são separados metade à direita e metade à esquerda pela deusa mãe, que após serem pisados pelas deusas genitoras, estas “dão à luz sete homens e sete mulheres que, imediatamente, são dispostos aos pares e a raça humana recebe as leis do seu labor” (Grelot, 1973, p. 31):

[...] Que seja morto um deus,
e que todos os deuses se purifiquem no seu sangue!
Que, com a sua carne e o seu sangue
Nintu (= a deusa mãe) misture argila,
de modo que deus e homem sejam misturados juntos na argila...
Que por esta carne de deus
haja um espírito:
Sim! Responderam na assembleia
os grandes Anunaqui,
que regem os destinos (Grelot, 1973, p. 19).

Nesse mito babilônico, Ea ficou encarregado de consumir o trabalho, imolando Kingu, que era o chefe dos deuses revoltosos, para que o seu sangue estivesse nas veias do homem, de sorte que este tenha “em suas veias o sangue de um deus decaído”, Grelot, observa que, a partir desses mitos, pode-se ver que o homem não é apenas um súdito e escravo dos deuses, “mas também é um joguete das potências cósmicas, que fazem pesar sobre ele uma fatalidade inexorável” (Grelot, 1973, p. 31):

[...] Eles o acorrentaram e o seguraram
diante de Eia
infligiram-lhe o castigo merecido, cortando suas veias.
Com o seu sangue,
Eia criou a humanidade,
e lhe impôs o serviço dos deuses,
para libertá-los.
Depois que Eia, o sábio,
criou a humanidade
e lhe impôs o serviço dos deuses,
obra superior a toda inteligência,
que realizou Nudimude,
graças aos artifícios de Marduque,
Marduque, rei dos deuses, dividiu o conjunto dos Anunáqui
em deuses de cima e deuses de baixo,
e encarregou Anu
de velar pelas suas ordens...,
nos céus e na terra ele estabeleceu seiscentos deuses (VI, 1-10.31-34).

Pode-se, ainda, observar a ideia da existência de um ancestral divino entre outros povos antigos. Segundo Campbell, tal conceito pode ser visto na cultura da tribo Aranda, da Austrália Central. Nessa tribo, o rito de transformação de um menino em adulto demonstra a forma primitiva com que esse povo se relaciona com a divindade desde a antiguidade: quando um jovem dessa tribo está entre os dez e os doze anos, ele e os outros membros de sua faixa etária são tomados pelos homens da aldeia e levantados

várias vezes no ar, enquanto os homens realizam o ritual de transformação, as mulheres, por sua vez, também tomam parte do ritual dançando em volta, agitando os braços e gritando. Em cada menino são, então, pintados, no peito e nas costas, desenhos simples por um homem relacionado com o grupo social ao qual pertence a sua futura mulher e, enquanto os meninos são pintados, os homens cantam: “Que ele possa atingir a barriga do céu, que ele possa crescer até a barriga do céu, que ele possa ir diretamente para dentro da barriga do céu” (Campbell, 1992, p.82).

Assim que o ritual é finalizado, os meninos recebem a instrução que, desde que o ritual foi concluído, cada um deles tem sobre si a insígnia do ancestral mitológico particular do qual ele é a contraparte viva. A partir de então, os meninos passam a ter algumas responsabilidades e são advertidos de que, de agora em diante, há algumas restrições entre eles e o sexo oposto. Eles não poderão mais brincar ou acampar com as mulheres e meninas, mas somente com os homens. Das atividades de caça de pequenos animais e procura de raízes, eles não tomarão parte, visto ser uma atividade realizada pelas mulheres, mas receberão uma responsabilidade maior, que é acompanhar os homens na caça aos cangurus.” (Campbell, 1992, p. 82). Campbell observa que nessa tribo, eles acreditam que as crianças nascidas de mulheres são reaparições de seres que viveram na era mitológica, no chamado “tempo dos sonhos” ou *altjeringa* (Campbell, 1992, p. 82). Nesse mundo mitológico, mágico dos sonhos, o menino da tribo Aranda passa, então, a compreender que ele próprio é um ser mitológico, eterno, que se encarnou e, da mesma forma, seus companheiros também são as manifestações das formas eternas. (Campbell, 1992, p.82).

A ancestralidade divina também pode ser constatada entre os gregos como no mito de Asclépio, um deus popular classificado por Homero e Píndaro como um herói ou divindade da cura. Asclépio, segundo a mitologia grega, era filho do deus Apolo com a humana Corônis; ele também se casou com uma humana, com quem teve filhos e filhas (Koester, 2005, vol.1, p.176).

A relação entre deuses e humanos também pode ser vista nos relatos mitológicos dos chamados heróis ou semideuses. Segundo a mitologia, os heróis pertenciam à espécie dos humanos, visto que conheceram a morte e o sofrimento, contudo, diferenciavam-se destes, pelo fato de que eles viveram numa época denominada pelos gregos como o 'antigo tempo', onde os homens denominados de heróis eram mais belos e mais fortes do que os homens que conhecemos. Esses ancestrais (*nónymnoy*), ou seja, os sem nome, fazem parte do passado lendário da Grécia antiga. Mesmo sendo homens, eles se aproximam muito dos deuses, mais dos que os homens atuais. Nessa época

lendária, segundo a mitologia grega, os deuses ainda se misturavam com os mortais na vida diária, como comer juntos e até em relações sexuais, onde os imortais se uniam aos mortais, a fim de gerarem filhos belos. Os heróis faziam parte dessa relação amorosa entre deuses e humanos, como diz Hesíodo: “eles formam 'a raça divina dos heróis que são denominados semideuses' conhecidos como os *hemitheoi*” (Vernant, 2006, p. 47). A partir desse relato, observamos que os humanos realmente acreditavam procederem de uma raça mitologicamente humana e divina, ou seja, uma mistura das duas.

Observamos que, até esse ponto, temos entre os ancestrais divinos apenas figuras masculinas. A figura masculina de Deus como Pai da humanidade entre os povos antigos é marcante, porém não é unanimidade. Gerald Messadié afirma que não existe nenhuma figura masculina da idade da pedra que evoque o conceito de um deus masculino. (Messadié, 2001, p.44). De fato, esse autor observa que os deuses masculinos como Átis, Tamuz, Adónis, Pã, Silvano, Fauno, Narciso Jacinto são comparados à vegetação, visto que, mesmo sendo deuses heroicos míticos, morrem com a chegada do inverno e renascem com a chegada da primavera, assim como ocorre com a vegetação.

No entanto, diferentemente do que ocorre no aspecto masculino, para o autor supracitado, o princípio feminino da divindade é algo permanente. Segundo Messadié, o culto da Terra-Mãe foi tão fortemente enraizado nas culturas primitivas, que seus vestígios perduraram até tempos recentes (Messadié, 2001, p44). Nesse sentido, pode-se citar as orações que se faziam à deusa-mãe (Zemyna, equivalente à deusa grega Gaia) na Lituânia, entre os séculos XVII e XVIII, onde ela era vista como aquela que faz florescer os botões. O mais admirável é que, em pleno século XX, em numerosos países da Europa, como Escócia, Irlanda, Lituânia, Prússia Oriental e Malta, ainda era dedicado um dia (15 de agosto) a Terra-Mãe. Messadié enfatiza que o dia dedicado à deusa-mãe era uma data tão significativa a ponto de ser transformada no dia da festa católica da Assunção, data esta, que mesmo tendo sentido diferente e ser de outra religião, ainda assim, foi recuperada em benefício de uma mulher. (Messadié, 2001, p. 45).

A deusa-mãe era vista como doadora de tudo quer fosse da vida ou da morte. Entre suas formas mais conhecidas estão Istar, Astarte, Inana, Cibele, Ceres e Afrodite. A importância da deusa-mãe como protetora da vida era fundamental em uma sociedade onde a esperança de vida, em geral, não ultrapassava quarenta e cinco anos. Por isso, a fertilidade das mulheres era vista como essencial para a sobrevivência das sociedades. “A deusa-mãe foi o reflexo de um estado socioeconômico que ditava a economia e a religião” (Messadié, 2001, p.47).

O culto à deusa universal foi duradouro e seu declínio foi tardio e nunca totalmente consumado em nenhuma religião até o aparecimento do judaísmo (Messadié, 2001, p. 59). Na Europa, a primeira vez que um deus masculino partilhou o poder, oficialmente, com a deusa-mãe foi com a revolução Celta dos oriundos da Índia, ramo indo-europeu dos indo-arianos, por volta do século VIII a.C. Os Celtas apesar dessa aparência politeísta não o eram, pode-se dizer que “eram quase monoteístas” (Messadié, 2001, p.72). Seus deuses mitológicos estão mais para heróis do que para divindades. “Os Celtas, como revelou Júlio César, são todos filhos de Dis pater, O Pai, muito simplesmente” (Messadié, 2001, p.69). Continua Messadié: “os Celtas lançaram no Ocidente as fundações do Cristianismo antes mesmo deste ter nascido. Quase o inventaram” (Messadié, 2001, p.70).

Dentre as muitas teorias acerca da origem dos deuses e suas relações com os humanos, verificamos que, segundo João Evangelista Martins Terra, a palavra Deus tem sua origem no protoindo-europeu, onde era designada como DEIWOS e de onde provêm os dois vocábulos latinos para dizer deus (Deus e divus), palavras que derivam do latim arcaico deivos (Martins Terra, 2001, p.274). A religião dos indo-europeus acreditava na existência de um 'Ser Supremo' conhecido como o 'Deus celeste', também chamado de DEIWOS, palavra esta que deriva do radical DEI (iluminar) (Martins Terra, 2001, p.291).

De acordo com Martins Terra, DEIWOS está presente em inúmeras religiões antigas. Na religião messápica (população indo-europeia proto-histórica da península salentina), religião dos etruscos, dos gregos, dos trácios, dos celtas, dos antigos germanos, dos persas, dos bálticos, dos antigos eslavos e das religiões indianas (Martins Terra, 2001, p. 277-286).

O indo-europeu DEIWOS originariamente não designava o céu físico (caelum), visto que as línguas indo-europeias não têm um nome comum para designar o céu físico (Martins Terra, 2001, p. 291). DEIWOS designava um ser pessoal que, frequentemente, é contraposto ao 'HOMO', um ser pessoal terreno (Martins Terra, 2001, p. 305).

Na cultura indo-europeia, o conceito de pai era muito mais do que genealógico, jurídico e sociológico. O conceito de pai sempre se referia ao chefe de família, como aquele que exercia um poder monárquico, com funções judiciais e penais sobre os seus dependentes. Para os indo-europeus, o deus supremo, *dyeu-pater* (pai) não se refere a deus pai “como progenitor, mas ao sentido social do adulto que é chefe da casa, no sentido do latim pater famílias”. (Martins Terra, 2001, p.153). Contudo, segundo Martins Terra, Porfírio relaciona Zeus como pai dos deuses e coloca o homem como parente de Deus. Para Porfírio, uma das finalidades dessa relação é que “o homem respeitará o

direito do próximo que também tem a Zeus como progenitor [prógonos]” (Martins Terra, 2001, p.351).

Na religião dos indo-europeus, DEIWOS é sempre o ser transcendente (celeste). No entanto, essa transcendência está sempre próxima do divino como o autor da vida, o Deus Pai. Segundo Martins Terra, o antigo nome divino em latim era DIESPITER, uma forma primitiva derivada de DEIWOS ou de Dieus, “nas invocações mais primitivas de Zeus já encontramos o vocativo: *Zeus páter*. Em latim, a palavra pater associa-se intimamente com a palavra Deus e formava ela um só nome: DIESPITER, Iovispater, vocativo Juppiter; em úmbrio Jupater; em ilírico Deipaturos” (Martins Terra, 2001, p.337). Como suporte à teoria da invocação de Zeus, partes do hino de Cleantes esclarecem esse conceito:

[...]32 – Ah, Zeus, benfeitor universal.

33 – Salva os homens de sua ignorância funesta.

34 – Purifica, ó Pai, suas almas desta ignorância, e concede-lhes atingir

35 – O pensamento que te guia para tudo governares **com justiça**...

Somente Zeus pode salvar o homem de seus pendores funestos.

E o homem pode, com confiança, invocar a Zeus, porque ele é **Pai** e 'dele, com efeito, todos nós nascemos'.

1 – Ó o mais glorioso dos imortais, sob mil nomes, onipotente para sempre,

2 – Zeus, senhor da natureza, que com a lei governas todas as coisas,

3 – Salve! Porque é a Ti que todos nós mortais temos o direito de invocar,

4 – Visto que de Ti todos nós nascemos... (Martins Terra, 2001, p.332-333).

Esse hino mostra que Zeus não era invocado apenas como rei, senhor, governador, mas, também, como um Deus pessoal, num relacionamento familiar, um Deus Pai². Conforme Martins Terra, invocar a “divindade sob o nome de pai é um dos fenômenos primordiais na história das religiões”. Martins Terra ainda observa que nas línguas indo-europeias, essa forma de invocação fica mais evidente ainda nas palavras Dyaus pitã, Zeùs pater, Deipaturos e Iuppiter (Martins Terra, 2001, pg.433). Segundo Martins Terra, “em Homero, a invocação de Zeus no vocativo aparece quase sempre unida à palavra pai: *Zeù páter*” (Martins Terra, 2001, p. 435).

Diferentemente dos povos antigos, a atividade criadora de Deus no livro do Gênesis é sempre cosmológica, onde a ordem e a beleza são os temas centrais. Do caos, Deus cria a ordem, o universo, que culmina com a criação do homem como o ápice da obra da criação, conforme vemos no Gênesis onde “Deus viu que isso era bom (1, 10. 13. 18. 21. 25.)” e, ainda, segundo o texto sagrado (1.31), temos a seguinte conclusão: “Isso era

² Segundo Vernant Zeus é Pai dos deuses e dos homens não porque tenha gerado ou criado todos os seres, mas porque exerce autoridade absoluta sobre todos, como um chefe de família sobre seu clã (Cf. Vernant, 2006, p.33).

muito bom”. Segundo P. Grelot, “a história sagrada sacerdotal Gn 1-2,4a” - das origens do mundo ao tempo em que Israel viveu no deserto - foi escrita no tempo em que o povo estava no exílio (entre 587 e 538 a.C.). Babilônia é o lugar onde se venera o deus Marduk e de onde provêm as narrativas mitológicas de como os deuses criaram o mundo. Para proteger seus irmãos dos mitos babilônicos, o autor sagrado teria escrito a primeira narração da criação. Contudo, a narrativa bíblica da criação difere teologicamente dos mitos babilônicos e dos povos antigos, conforme relata Grelot:

[...] O universo é, de certa forma, um templo gigantesco que Deus levanta para a sua glória. Quando o templo está pronto, ele coloca nele o homem, criado “à sua imagem e semelhança” (1,26). Fica assim proibido representar a divindade por meio de imagens, porque estas lembrariam o culto prestado a criaturas divinizadas (Ex 20, 3-6): essa proibição não tem paralelo em nenhum povo da antiguidade. A única imagem permitida de Deus é o rosto humano! Mas, se Deus é representado à imagem de uma pessoa viva, de um homem que fala para fazer as coisas existirem (“Deus disse...”), nem por isso o homem é divinizado; “imagem de Deus”, deve ele voltar-se para aquele cujos traços reflete (Grelot, 1973, p. 43).

Da mesma forma, para Heinrich Krauss e Max Küchler, comparar o relato bíblico da criação do homem com a mitologia sumério-babilônia ou egípcia serve para demonstrar diferenças importantes entre eles. Na mitologia pagã, o âmago de toda a criação está mais voltada ao nascimento dos deuses (teogonias). Por sua vez, a criação do homem está ligada a esses relatos apenas por uma linha tênue. Para Krauss e Küchler, somente num período bem posterior ao nascimento dos deuses é que o ser humano é criado, quase que por um acidente ou, então, para servir como trabalhador escravo dos deuses. Em alguns aspectos, notamos que há semelhanças entre a criação do homem no relato do Gênesis e as mitologias pagãs, quando observamos que, no Gênesis, a criação do homem também se dá por último. Contudo, conforme Krauss e Küchler, diferentemente dos antigos mitos, no Gênesis, a criação do homem se dá por meio de um processo premeditado. É possível, por analogia, observarmos que, na narrativa bíblica da criação, tanto o cosmos quanto o homem são criados num ambiente onde o respeito e a admiração pelo ser humano são evidentes, como podemos observar na poesia do Salmo 8, 4-9 que diz:

Quando vejo o céu, obra dos teus dedos,
a lua e as estrelas que fixaste,
que é um mortal para dele te lembrares,
e um filho de Adão, para vires visitá-lo?
E o fizeste pouco menos do que um deus,
coroando-o de glória e beleza.
Para que domine as obras de tuas mãos
sob seus pés tudo colocaste:
ovelhas e bois, todos,
e as feras do campo também;
a ave do céu e os peixes do mar

quando percorre ele as ondas dos mares (Krauss e K uchler, 2007, p. 48-49).

A rela o do homem com os deuses nas mitologias antigas eram caracterizadas pelas forças da natureza. Os diversos deuses exerciam poderes sobre tais forças que, por sua vez, determinavam o destino do homem. “Na tempestade e na brisa, na chuva e na seca viam-se, igualmente, manifesta es de poderes divinos, tal como no amor e no matrim nio, na vida e na morte, na violência e na guerra, no crescimento e na destrui o” (Krauss e K uchler, 2007, p. 61). Todos os acontecimentos da vida dos homens eram resultados da influência de uma ou mais divindades, conforme as suas fun es dentro do panteão. Alguns deuses eram considerados de boa índole, porém, outros eram considerados perversos e maus e, por essa razão, deveriam ser lisonjeados através de rituais de sacrifícios ou práticas mágicas.

Krauss e K uchler, apesar de despreverem os deuses mitológicos da antiguidade com poderes sobrenaturais e sobre-humanos sobre o mundo, ressaltam que tais deuses, mesmo o chamado deus criador da mitologia antiga, eram limitados   esfera deste mundo, ou seja, não tinham poder absoluto nem garantido para sempre. Por outro lado, o Deus dos relatos bíblicos da cria o   diferente. Ele não faz parte deste mundo, mesmo que aqui esteja presente e sempre atuando. Também não está sujeito   limita o das forças da natureza e tem poder para conduzir soberanamente o destino dos seres humanos. O Deus criador do Gênesis não sofre oposi o de divindade alguma, a não ser em pequena escala dos seres humanos. “A diferença entre o monote simo judeu-cristão ou islâmico, de um lado, e o polite simo, de outro, não   uma questão de número (um  nico Deus ou diversos deuses?), mas da concep o do que   Deus” (Krauss e K uchler, 2007, p.61).

No tocante às narrativas e mitos antigos da cria o, Vicente Artuso desenvolve um trabalho, no qual compara o relato da cria o no livro do Gênesis com a epopeia de Atra Asis e os demais mitos antigos da cria o e conclui que o relato da cria o no Gênesis   mais otimista em rela o aos mitos antigos. Embora por um lado haja algumas semelhanças na forma da cria o do homem, conforme já foi visto acima, por outro lado elas estão muito distantes. Artuso observa que, nessa epopeia, o homem   feito a partir do barro e do sangue de um deus decaído. Na Bíblia, o homem prov m do barro e do sopro de Deus, que   a fonte da vida. Na epopeia, o ser humano   criado para livrar os deuses de seu castigo; na Bíblia, o homem   criado por Deus de uma forma totalmente desinteressada. Na epopeia, o ser humano participa da divindade, assim como na Bíblia. Contudo, Artuso pontua que mesmo que em ambos os relatos da cria o o homem participe da divindade, na epopeia, fica evidente que o homem participa da divindade de

um deus decaído, sendo que, no relato da criação da Bíblia, o homem é criado à imagem e semelhança do Criador. No Gênesis, o homem é criado pelo Deus único, que do caos traz todas as coisas a existência, cria o homem e o faz participante de sua obra, quando ordena ao ser humano o crescimento, a multiplicação e que o mesmo exerça o domínio sobre todas as coisas criadas (Artuso, 2009, p.80-81).

2.2 DEUS COMO PAI NO ANTIGO TESTAMENTO

No Antigo Testamento, Deus é raramente chamado de Pai³. J. Jeremias relaciona que isso ocorre apenas quinze vezes, conforme podemos verificar nos seguintes textos: “Dt 32,6; 2 Sam 7,14 (textos paralelos em 1 Cron 17,13; 22, 10; 28,6); Sl 68, 6; 89,27; Is 63,16 (duas vezes); 64,7; Jr 3,4.19; 31, 9; Mal 1, 6; 2, 10 (Jeremias, 2005, p.19). Mesmo esses textos, quando relacionados a Deus como Pai, indicam que Deus é primeiramente o Senhor, como diz o Salmo 33, 8: “Tema o Senhor todo o mundo, e tremam diante dele todos os habitantes da terra; porque ele fala e acontece; ele ordena e aí está”. (Jeremias, 2008, p.269). Como Senhor, Deus também se compadece de seus filhos como um Pai, conforme o Salmo 103,13 (Jeremias, 1977, p.13). Além de Senhor, o Pai também é honrado como Criador: “Não é ele, porventura, teu pai, que te fez seu, que te formou e te consolidou”? (Dt 32,6). “Porventura não é um o Pai de todos nós? Não é um só Deus que nos criou?”(Mt 2, 10). Observa-se que o reduzido uso do conceito de Deus como Pai no Antigo Testamento pode estar relacionado ao uso abusivo que os povos cananeus faziam desse termo em seus cultos de fertilidade (Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, 1998, p. 6).

A relação de Deus como Pai no Antigo Testamento é diferente do conceito de paternidade dos povos antigos. As diferenças são fundamentais, visto que Deus não é um ancestral da raça humana, como podemos ver nas palavras de J. Jeremias:

O fato de que no Antigo Testamento Deus não é o ancestral, mas o criador, não é a menor. E que o que é ainda mais importante: no antigo Testamento, a paternidade divina atribui-se só a Israel e de uma maneira que não encontra nenhum equivalente. Eles têm uma relação toda particular com Deus, isto é; um povo escolhido dentre todos os povos para ser o filho primogênito de Deus (Jeremias, 1977, p.13).

³ “O AT emprega a palavra 'pai' (...) quase que exclusivamente (c. De 180 vezes) num sentido secular, e só muito ocasionalmente (15 vezes) num sentido religioso. Como acontece no AT, assim também na literatura do judaísmo palestinese podemos notar reserva marcante no emprego da palavra num sentido religioso. Só mais tarde, na literatura do judaísmo da diáspora, é que achamos o emprego mais frequente do nome 'Pai' com referência a Deus” (Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, COENEN, L., BROWN, C. Vol. 2. 2000, p. 1503).

No contexto bíblico, a história de Israel é notoriamente descrita colocando Israel sempre como o povo eleito e exclusivo de Deus e essa eleição é histórica e concreta. A paternidade divina⁴ pode ser considerada histórica quando também atestamos que o êxodo do Egito, a peregrinação no deserto e a conquista da terra de Canaã são tratados como fatos históricos, fatos esses que tornam Israel como o filho primogênito conforme a eleição divina. Alguns textos corroboram esse pensamento, entre os quais podemos destacar: “Filhos sois do SENHOR vosso Deus...” (Dt 14,1).

A paternidade divina no Antigo Testamento não é privilégio do indivíduo, mas sempre privilégio da coletividade e juridicamente da figura do rei. Com efeito, Deus é sempre visto como o “Pai do Rei” (2 Sam 7, 14; Sl 89,27) e “Pai de Israel como nação” (Jr 3,4; 3, 19; 31,9; Ml 1,6; Is 63,15; 65,7). J. Jeremias faz questão de enfatizar a respeito da paternidade divina que, em todo o Antigo Testamento, não encontramos nenhuma passagem na qual Deus seja interpelado como Pai por um indivíduo, mas isso é sempre realizado pela coletividade (Jeremias, 2008, p.115). Quando observamos as expressões “Tu és nosso Pai” (Is 63,16) e “Tu és meu Pai” (Jr 3,4), verificamos que as mesmas se tratam de “sentenças afirmativas, e não da invocação de Deus usando o nome de Pai para ele” (Jeremias 2008, p.115). Deus não é Pai porque gera de forma física, mas porque chamou os filhos de Israel para ser um povo constituído de homens livres; é Pai porque ama, escolhe e guia seus filhos por um reto caminho, segundo a lei. Dessa forma, mesmo fazendo pouco uso do termo Pai, Israel começou a realizar o que poderíamos chamar de a grande revolução do símbolo paterno.

Em relação ao símbolo de Deus como Pai, Robert Hamerton-Kelly, seguindo a mesma linha de pensamento de J. Jeremias, concorda que, no Antigo Testamento, a designação de Deus como Pai é rara e as poucas vezes em que isso ocorre, não é no sentido literal do termo. Hamerton Kelly faz referência a dois tipos de simbolismo que aparecem na Bíblia concernentes à figura de Deus como Pai: um simbolismo indireto e outro direto. O simbolismo indireto ocorre por meio de uma associação, enquanto que o simbolismo direto é feito por intermédio de uma metáfora ou alegoria. No modo indireto, Deus é mostrado claramente em conexão com os pais humanos, Ele é o “Deus dos pais”, e a associação aqui é por intermédio da identificação de Deus como chefe. No modo direto, a Bíblia usa a alegoria ou a metáfora: Deus é como um pai ou, Deus é nosso Pai (Hamerton-Kelly, 1979, p.20-21).

⁴ “A descrição de Deus como Pai se refere, no AT, apenas ao Seu relacionamento com o povo de Israel (Dt32:6; Is63:16; duas vezes; 64:8; Jr31:9; Ml1:6; 2:10) ou com o rei de Israel (2Sm 7:14 par.; 1 Cr 17:13; 22:10; 28:6; Sl 89:26; cf. 2:7). Nunca se refere a qualquer indivíduo (...) ou a humanidade em geral” (Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, COENEN, L., BROWN, C. Vol. 2. 2000, p. 1503).

No Antigo Testamento, o simbolismo indireto é usado na transição do Pai dos deuses para o Deus dos pais, e do Deus dos pais para o Deus de Moisés (Hamerton-Kelly, 1979, p.21-28). Qualquer consideração sobre o entendimento bíblico de Deus no período pré-mosaico deve ser relacionado aos deuses adorados pela religião dos cananeus, ancestral da religião dos hebreus, os quais eram denominados em Canaã pelo nome “El⁵”, o chefe do panteão e, também, progenitor dos deuses na mitologia cananita (Martins Terra, 1987, p.11). De acordo com a tradição, Yahweh era “o Deus dos Pais”, e Abraão pode, provavelmente, ter sido considerado “pai dos deuses”, como uma descrição de sua possível divindade. Entre os outros povos, existiam vários deuses que eram vistos como figuras paternas, como: Anu (deus do céu), Enlil (deus do vento e da tempestade) e Ea (deus da água), os quais tinham seu próprio santuário e eram patronos de suas respectivas cidades (Hamerton-Kelly, 1979, p.21-23).

Os compiladores das sagas patriarcais do Gênesis acreditavam que os pais adoravam El: como El Elyon, El Olam, El Roi. El Shaddai e El Betel. Esses nomes compostos mostram que a adoração era estabelecida em um lugar físico por intermédio de alguma outra divindade, ou seja, os lugares de adoração eram relacionados a um deus. Embora não possa ser encontrada a prática monoteísta entre os patriarcas, pode-se assumir que os deuses distintos estavam associados em algum estágio da tradição, sendo identificados como manifestações do grande deus El - o pai dos deuses. Mesmo que não seja possível falar de um pré-Mosaico “El-monoteísmo”⁶, é possível falar de um deus supremo que é a fonte e origem de todas as coisas, o pai dos deuses e da humanidade, que é o ponto de contato com o monoteísmo Javista (Hamerton-Kelly, 1979, p.24-25).

Outro ponto de contato entre a teologia Pré-Mosaica e Mosaica pode ser encontrado no fato que cada um dos grandes patriarcas tinha um deus associado com eles mesmos: o “El de Abraão” (Gn 31, 42), o “Temor de Isaque” (Gn 31, 53), o “Forte de Jacó” (Gn 49, 24-25), os quais tinham como sinônimos o “Deus (El) de meu pai”. Por fim,

⁵ A palavra El ocorre 238 vezes no Antigo Testamento. É uma palavra de origem protossemítico ou semítico-comum para designar Deus em todas as línguas semíticas. Ele é o Deus-patriarca, criador, ancião cujas forças extraordinárias criaram e povoaram o céu. El é “um Deus pessoa” de cada patriarca, ele é “o Deus dos pais”, familiar, único e universal, mas também é o Deus tribal. (Cf. Martins Terra, em Elohim o Deus dos Patriarcas, p. 19, 37, 39, 51).

⁶ Surge um problema relacionado a este assunto: é possível falar de monoteísmo neste período? Alguns pesquisadores acham difícil o conceito de um monoteísmo pré-mosaico, ou mesmo de uma ideia de adoração exclusiva a Deus mesmo que o texto do livro do Êxodo 34, 11-26 trate com detalhes este tema, ainda assim, este pensamento parece ser uma ideia muito complexa, uma vez que muitos estudiosos observam que o referido texto pode ter sido redigido em uma época tardia, ou seja: “uma espécie de seleção ou resumo a partir de outros textos” (Crüsemann, 2002, p.167-169). Segundo Crüsemann, o Pentateuco deve ter surgido entre o exílio e o início da época helenista, para ser mais objetivo, no período Persa (cf. Crüsemann, 2002, p.454).

vê-se que o deus é identificado mais pelo seu relacionamento com uma pessoa do que com um lugar ou um fenômeno natural, isto é, muda-se o simbolismo do divino de lugar para pessoa, deixando claro que a Revelação de Deus está no domínio das relações e ações humanas, mais especificamente nas relações de família (Hamerton-Kelly, 1979, p.25-27).

Além disso, observamos que sob a influência de Moisés, as tribos de Israel foram unificadas em fidelidade ao Deus Yahweh. A identidade de Yahweh está fortemente relacionada com “os pais”, como se vê na revelação de Deus a Moisés no monte Horebe:

[...] Moisés, Moisés! [...] Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. [...] lahweh disse: Eu vi, Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois Eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, [...]. Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que é. Disse mais: Assim dirás aos israelitas: EU SOU me enviou até vós. [...] lahweh, o Deus, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração. (Ex 3, 1-15)

lahweh é o Deus de Israel, isso fica evidente na fórmula “Elohê Israel” (Martins Terra, 1987, p. 82). O ponto central de toda a teologia do Antigo Testamento é que o Deus de Israel é o único e verdadeiro. Quando os autores sagrados comparam lahweh com os deuses de outras nações (Dt, 4, 34; Sl 11, 3-5), é para fortalecer a convicção dos israelitas de que há somente um Deus tanto “em cima no céu”, como “embaixo na terra” (Dt 4,39). Para Martins Terra, o “emprego de Elohim⁷ não pode ser interpretado como relíquia de um antigo politeísmo Israelita”, ou seja, Elohim se converte em sinônimo de lahweh, o Deus único e verdadeiro.

O nome divino de Elohim, que se radica na linguagem religiosa de todos os povos semitas do Antigo Oriente Próximo, reconhecido e confessado por Israel como o Deus pessoal e único, ajudou o Antigo testamento a entender e proclamar o Deus da história da Salvação como Deus do universo, como lemos na primeira linha da Bíblia: “No principio, Elohim criou os céus e a terra” (Martins Terra, 1987, p. 85).

Fazendo uma transição do simbolismo indireto para o simbolismo direto, mostraremos o pai (mãe) como uma alegoria ou metáfora para Deus. Vale observar que a figura da mãe faz parte desta análise, uma vez que esse simbolismo não a exclui, apenas

⁷ A palavra Elohim pode ser um desenvolvimento do termo Eloah (Deus) como uma forma de representação da pluralidade de pessoas existentes na divindade (Trindade), ou ainda, a terminação plural pode ser descrita como um plural de majestade, não com a intencionalidade de ser usado na forma de plural para referir-se a Deus. Isto pode ser averiguado quando Elohim é usado com o verbo no singular, bem como os adjetivos e pronomes também no singular (Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, 1998, p.68-72).

inclui sua presença. No simbolismo direto, os pais são muito mais do que meros sinais da natureza e presença de Deus. O profeta Oséias nos mostra um Deus que ao mesmo tempo em que é Pai, tem para com Israel, seu filho, afetos que são próprios da mãe. A ternura, os cuidados e o afeto de Deus, em Oséias, são comparados às características próprias que uma mãe tem por seus filhinhos.

Quando Israel era menino, eu o amei
e do Egito chamei meu filho.
(...) Fui eu, contudo quem ensinou Efraim a caminhar,
eu os tomei pelos braços,
mas não reconheceram que eu cuidava deles!
Com vínculo de amor eu os atraía,
com laços de amor
eu era para eles como os que levantavam uma criancinha
contra o seu rosto,
eu me inclinava para ele e o alimentava (Os 11, 1-4).

Nesse texto, vemos a ideia de que Israel era filho de Deus e que essa filiação é usualmente associada ao período do deserto, e é entendida como uma experiência da paternidade de Iahweh. Contudo, observamos no texto que Iahweh "inclinava-se para alimentá-los", expressão essa que denota uma função especificamente desempenhada pela figura materna. Além disso, em uma passagem do livro de Números, Moisés, de uma forma implícita, afirma que Deus é como uma mãe para Israel.

[...] Moisés sentiu-se grandemente desgostoso e disse a Iahweh: "Por que fazes mal a teu servo? Por que não achei graça a teus olhos, visto que me impusestes o encargo de todo este povo? Fui eu porventura, que concebi todo este povo? Fui eu que o dei à luz, para que me digas: 'Leva-o em teu regaço, como a ama leva a criança no colo, à terra que prometi sob juramento a seus pais? (Num. 11.10b-12)".

Esse texto só pode referir-se a Deus, visto que Moisés não era a mãe daquele povo, portanto, teoricamente, não tinha a responsabilidade de ser o protetor e nem o provedor deles em momentos de crise. Na visão de Moisés, Deus era o responsável pelos cuidados essenciais do povo, assim como uma mãe cuida de seus filhos. Dessa forma, a figura materna também pode ser usada como uma designação para Deus (Hamerton-Kelly, 1979, p. 39-40).

Há, ainda, outros exemplos em que a imagem de Deus pode ser comparada a de uma mulher que cuida de seus filhos, como lemos em Isaías 49.15:

Por um acaso uma mulher se esquecerá de uma criancinha de peito?
Não se compadecerá ela do filho do seu ventre?
Ainda que as mulheres se esquecessem

eu não me esqueceria de ti.

Na simbologia em que Deus exerce as funções de provedor, protetor e mantenedor de seu povo, encontramos textos em que Ele exerce funções ora como Pai e ora Mãe. Segundo Hamerton-Kelly, no livro do profeta Isaías (66, 10-13), encontramos uma imagem de Deus como a de uma mãe, bem como em Deuteronômio 1.31 e 8.5 em que encontramos em ambos os textos, a imagem de Deus que como um homem (pai), educa os seus filhos pelo caminho correto. Portanto, numa visão simbólica, Deus é apresentado ora como pai e ora como mãe do povo (Hamerton-Kelly, 1979, p.40).

<p>Alegrai-vos com Jerusalém, exultai nela, todos os que a amais; regozijai-vos com ela, todos os que por ela estáveis de luto, pois sereis amamentados e saciados pelo seu seio consolador, pois sugareis e vos deleitareis no seu peito fecundo. Com efeito, assim diz Iahweh: Eis que trarei a Paz como um rio e a glória das nações como uma torrente transbordante. Sereis amamentados, sereis carregados sobre ancas e acariciados sobre os joelhos. Como a uma pessoa que a sua mãe consola, Assim eu vos consolarei; Sim, em Jerusalém sereis consolados (Is 66. 10-13).</p>	<p>Como também no deserto, onde vistes que o SENHOR vosso Deus nele vos levou, como um homem leva seu filho, por todo o caminho que andastes, até chegardes a este lugar. Deuteronômio 1:31</p> <p>Sabes, pois, no teu coração que, como um homem castiga a seu filho, assim te castiga o SENHOR teu Deus. Deuteronômio 8:5</p>
--	---

Mesmo diante de vários textos em que observamos Deus exercendo figuradamente as funções de pai e mãe, não temos um texto em que Deus seja diretamente chamado de mãe e nem mesmo Jesus jamais invocou a Deus como mãe. Segundo Matthias Grenzer, a razão disso encontra-se no fato de Deus ser, diversas vezes, tratado como o esposo ou o amado, enquanto que Israel é descrito como a virgem, noiva, mulher, amada ou até mesmo como prostituta (cf. Jr 2-3; Ez16; Os 2; e Ct). Dentro desse imaginário, a figura de Deus é vista como a parte masculina, enquanto que a nação de Israel ocupa a parte feminina; sendo assim, essa seria a razão de Deus “ser chamado somente de Pai e não de mãe” (Grenzer, 2009, p. 182).

Ainda em relação à paternidade de Deus no Antigo Testamento, Sabugal observa que a mesma é sempre vista nos seguintes aspectos: Deus como o Pai do povo de Israel (Is 63,16), Pai do rei (2 Sam 7, 14; Sl 89,27), Pai dos justos israelitas (Sab 2,16) e, também, como Rei Messiânico (2Sm 7, 12-16) (Sabugal, 1985, p.370).

Yahveh, com efeito, é o Pai de Israel por haver resgatado <<desde sempre>> (Is 63,16b): primeiro do Egito (Jer 3,4; cf. Ez 23, 3.19) e depois da Babilônia (cf. Jer 31,9); também por haver-lhes criado mediante a aliança (Dt 36,6; Mal 2,10; cf. 3.17!), conduzindo-o pelo deserto e corrigindo-o <<como um pai a seus filhos>> (Dt 1,31; 8,5), provando-o paternalmente (Sab 11,10) e paternalmente amando-o (cf. Mal 3,17), pois ele fez o seu povo, que o confessa como Pai (Is 63,19; 64,7), e como tal deve honrar (Mal 1,6). Israel é conseqüentemente, o filho de Deus, seu primogênito (Ex 4,22; Jer 31,9) e << filho tão amado>> (Jer. 31,20), a quem desde o Êxodo elegeu por pai (Núm 11,12; Dt 32, 5.18) e modelou (cf. Is 64,7) por ter-lhes amado (Os 11,1) << com um amor eterno>> (Jer 31,3), tornando-se assim mesmo os israelitas a raiz da eleição divina realizada na aliança do Sinai << filhos de Yahveh>> (cf. Dt 32,6; Mal 3,17), como membros de <<um povo consagrado a seu Deus>> (Dt 14, 1-2; Sal 73,15). E certo que como <<filhos rebeldes>> (Is 30, 1.9), esqueceram <<o Deus que os criou>> (Jer 3,21; Dt 32,18); mas, se como <<filhos apóstatas>> ouvirem a exortação e converterem-se (Jer 3, 14.22), serão novamente chamados << filhos do deus vivo>> (Os 2,1), que, mostrando-se <<indulgente para com eles como um pai com um filho que lhe serve>> (Mal 3, 17), uma vez mais os salvará: Israel segue sendo o <<filho amado>> e <<menino mimado>> de Yahveh! (Jer 3,19)... (Sabugal, 1985, p. 371).

Em suma, podemos observar que o conceito que os israelitas tinham de Deus como Pai, defendido por J. Jeremias, fundamenta-se na tese de que a paternidade de Deus sobre Israel é diferente da paternidade divina entre os demais povos antigos. De fato, o Deus dos israelitas não é um pai por geração física (Sabugal, 1985, p.371) e nem mesmo o progenitor dos deuses e dos homens (Sabugal, 1985, p.368), como criam os demais povos antigos. Contudo, observamos que a figura de Deus, metaforicamente, exerce funções que são, em suas origens, de ofício materno e de ofício paterno.

Realmente, o Antigo Testamento é rico em metáforas para Deus. Christopher J. H. Wright nota que entre as imagens humanas para Deus no Antigo Testamento, encontramos que ele é rei, juiz e redentor. Também, Yahweh é comparado a um pastor, soldado ou a um agricultor. Yahweh pode ser chamado, também, de rocha, abrigo, escudo, esconderijo, leão, fogo ou uma fonte de água (Wright, 2007, p. 22).

Uma outra maneira de se observar a figura de Deus como Pai no Antigo Testamento, é através dos nomes teofóricos. Geza Vermes vê que a representação de Deus como 'Pai' é um elemento básico na Teologia do Antigo Testamento. Vermes cita três nomes como exemplo, os quais “proclamam uma relação de parentesco entre Deus e os membros individuais do povo Judeu”⁸. Tais nomes, como Abiel (Deus é meu Pai), Eliab (meu Deus é Pai), Abijah (Yah [Yahweh/ Jeová é meu Pai], segundo Vermes, atestam o conceito de que Deus era invocado como Pai no judaísmo veterotestamentário (Vermes, 2006, p. 259)⁹. Sobre a imagem de Deus Pai na Bíblia, Vermes concorda que ela não é tão

⁸ Acredito que com o termo 'parentesco', Vermes não está se referindo a 'ancestralidade' conforme debatemos acima baseado no pensamento de J. Jeremias.

⁹ Matthias Grenzer também coloca esses nomes citados por Vermes como uma forma de ver “o comportamento do Senhor Deus” comparado a atitude de um Pai humano. Grenzer ainda menciona o nome do sobrinho de Davi Joab, cujo significado é: “Javé (Yahweh) é Pai” (Cf. Grenzer, 2009, p. 180).

abundantemente atestada nas Escrituras, contudo, a familiaridade dessa imagem é manifesta na “variedade de nomes teofóricos que contém o elemento ab (Pai)”. Sobre os nomes teofóricos ele diz, ainda, que:

Eles empregam tanto os títulos divinos do hebraico YH (W) e 'EL e resultam em AbiYAH ou Abbi YAHU (Yah ou Yahu significam meu Pai), ou YoAB (Yo é o Pai). Do mesmo modo temos Abbi eL e ELlab (Deus é o Pai) em nomes judaicos da era pré-exílica e do Segundo Templo. Abram e Abiram (Pai excelso e Meu Pai é exaltado), que podem ser rastreados à idade patriarcal, representam o mesmo tipo. Enquanto as nuances exatas do termo “Pai” permanecem vagas, não pode haver dúvida de que mesmo em nível individual o relacionamento entre Deus e os israelitas era visto de uma perspectiva de família.

Essa antiga atitude subjacente é explicitamente expressa, principalmente em termos coletivos que se aplicam a membros da nação judaica. Descrevem Deus como seu Pai e Deus faz alusão a eles como seus filhos (Vermes, 1995, p.158-159).

Para Christopher Wright, a ocorrência desses nomes metafóricos no Antigo Testamento demonstra como a ideia de Deus como Pai era bem aceita nesse período. Para esse autor, pais que davam nomes aos filhos como Joabe (Yahweh é meu pai) ou Abiel (Deus é meu Pai), tinham algum conhecimento metafórico de Deus como Pai. Portanto, para Israel, o conhecimento de Deus como Pai pode ser mais bem compreendido sob o ponto de vista que para eles, Deus é comparado com um pai humano, que disciplina, mas ensina seus filhos. Como Pai, ele também se compadece, carrega, adota os sem-teto e os órfãos, enfim, ele é o Pai em que podemos encontrar perfeita segurança (Wright, 2007, p.24-25, 38-39).

3 O JESUS HISTÓRICO

Depois de investigarmos a relação de Deus como “Pai”, entre os povos antigos, aproximamo-nos do ponto central da pesquisa: Jesus de Nazaré, o qual, segundo J. Jeremias, trouxe-nos uma nova forma, ou seja, deu um novo enfoque sobre o termo Pai quando dirigido a Deus. Para um melhor embasamento sobre a relação de Jesus com Deus Pai, buscaremos entender o homem chamado Jesus dentro das pesquisas modernas sobre “a vida de Jesus”, bem como das fontes evangélicas disponíveis no Novo Testamento. Procurar conhecer Jesus partindo do meio social em que ele esteve inserido, com certeza, torna a pesquisa sobre o Cristo mais profunda e interessante, uma vez que Jesus, antes de ser conhecido e pregado como Cristo, foi um cidadão judeu que viveu na Galileia, para ser mais preciso, na pequena e humilde Nazaré.

3.1 É POSSÍVEL BUSCAR POR UM JESUS HISTÓRICO?

Jesus de Nazaré constitui personagem histórico da maior importância, a começar pelo próprio calendário, hoje universal, baseado na era cristã. Uma parte considerável da humanidade professa a fé cristã e outra parte considera Jesus como um profeta. Para além do Cristianismo e do Islamismo, Jesus constitui para outros crentes ou para agnósticos e ateus uma referência fundamental, pela diferença, contraste ou oposição. No entanto, o Jesus da história, aquele homem galileu que viveu há dois mil anos, ainda constitui um grande desconhecido. O Cristo da fé dominou, por muitos séculos, as reflexões sobre este homem de singular significação. As paixões das discussões teológicas foram muitas, mas o homem Jesus foi tocado pelos estudiosos apenas nos últimos dois séculos (Funari, 2009, p. 7, in: Chevitarese, A. L., Cornelli, G.).

A busca pelo Jesus da história tem mais de 200 anos. No final do século XVIII, um pequeno número de bravos europeus começou a aplicar crítica literária a livros históricos do Novo Testamento. Segundo E. P. Sanders, a pesquisa sobre Jesus escrita durante esse período de 200 anos por estudiosos sérios e determinados trouxe resultados bastante diversificados sobre o assunto, o que levou muitos a pensar que, na realidade, não sabemos nada sobre o Jesus da história. No entanto, essa é uma reação exagerada, uma vez que sabemos muitas coisas. O problema consiste em saber conciliar os nossos conhecimentos com as nossas esperanças e aspirações a respeito da vida e ministério de Jesus (Sanders, 2005, p.21).

A pesquisa sobre a vida de Jesus pode ser dividida em cinco fases, conforme as descrevem Gerd Theissen e Annette Merz. A primeira fase tem como principais representantes Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) e David Friedrich Strauss (1808-

1874)¹⁰. Reimarus, um professor de línguas orientais de Hamburg, teve seus escritos principais publicados somente após a sua morte por G. E. Lessing, o qual, a partir de 1774, começou a publicar as partes mais importantes do ensaio sobre “Apologia ou Escritos de Defesa para os adoradores Racionais de Deus”. Em 1778, ele tinha publicado sete fragmentos da obra quando iniciou o tratamento da vida de Jesus em perspectiva puramente histórica (Theissen & Merz, 2004, p.21). Conforme Albert Schweitzer, estes são os títulos dos fragmentos de Reimarus publicados por Lessing (Schweitzer, 2003, p. 23):

1. A Tolerância dos Deístas;
2. A Desmoralização da Razão no Púlpito;
3. A Impossibilidade de uma Revelação em que todos os homens teriam bons motivos para acreditar;
4. A Passagem dos Israelitas pelo Mar Vermelho;
5. Demonstrando que os Livros do Antigo Testamento não foram escritos para revelar uma religião;
6. Acerca da História da Ressurreição;
7. Os objetivos de Jesus e seus Discípulos.

Reimarus, de acordo com Theissen, defendeu a ideia de que Jesus não fundou uma nova religião e também nunca teve a intenção de desfazer-se do judaísmo, visto que ele sempre esteve inserido na religião Judaica. A pregação de Jesus era sempre baseada na apocalíptica judaica. O reino prometido por Jesus, segundo Reimarus, era um reino terreno, nos mesmos moldes e expectativas do pensamento judaico de sua época. Portanto, para Reimarus, “Jesus é uma figura judaica profético-apocalíptica”, ou seja, apenas um judeu, enquanto que o cristianismo, nada mais era do que uma invenção dos apóstolos (Theissen e Merz, 2004, p.21). Martins Terra fazendo uma análise do pensamento de Reimarus sobre a pessoa de Jesus, conclui que para o referido teólogo “Jesus não passou de um político ambicioso e seus discípulos foram verdadeiros falsários”. Na analogia de Reimarus, Jesus e sua pretensão política terminaram com o fracasso e a morte na cruz. Sobre a ressurreição de Jesus, ele teria dito que foram os discípulos roubaram o cadáver, inventaram a mensagem de sua ressurreição e da vinda futura. Para concluir o pensamento de Reimarus sobre a imagem que temos de Jesus a

¹⁰ Essa fase é, também, conhecida como a “old quest”. Essa fase não é movida pelo cientificismo, mas tem como características a rejeição aos dogmas da Igreja; a diferenciação entre os sinóticos e João como fontes históricas; a colocação de Jesus dentro do contexto escatológico de seu tempo e a ênfase sobre o Evangelho de Marcos como sendo o mais antigo dos Evangelhos (Schiavo, 2006, p. 15-17).

partir dos Evangelhos, ele afirma que isso foi apenas criação e “fraude” dos discípulos (cf. Martins Terra, 1977, p.10-12).

Strauss, que foi filósofo e teólogo, publicou em 1835/1836, a obra intitulada *Vida de Jesus*. Para Schweitzer, ele não está entre os grandes teólogos, mas foi o mais sincero (Schweitzer, 2003, p.85). Strauss aplicou aos Evangelhos o conceito de mito, algo que já era comum nas pesquisas sobre o Antigo Testamento de sua época (Theissen e Merz, 2004, p.22). Para ele, mesmo que os Evangelhos (sinóticos) tenham sido escritos num período de aproximadamente 40 anos após a morte de Jesus, isso não impede de que estejam misturados com o mito. Ele deixa sua forma de pensar mais evidente quando diz que “não é preciso que um grande homem esteja morto há muito tempo para que a lenda já se ocupe da sua vida” (Schweitzer, 2003, p. 98). Contudo, precisamos entender qual é o verdadeiro sentido do mito religioso, conforme nos descreve Schweitzer:

[...] a ofensa da palavra mito desaparece para qualquer um que tenha compreendido o caráter essencial do mito religioso. Ele nada mais é do que ideias religiosas vestidas em uma forma histórica, modeladas pelo inconsciente poder inventivo da lenda, e corporificado numa personalidade histórica. Até por motivos a priori somos quase compelidos a assumir que o Jesus histórico nos encontrará com as vestes das ideias messiânicas do Antigo Testamento e expectativas do cristianismo primitivo (Schweitzer, p.98).

Segundo Schweitzer, a diferença entre Strauss e os seus predecessores é que para aqueles, se aplicassem rigorosamente o conceito de mito à vida histórica de Jesus, havia um grande questionamento sobre se restaria alguma coisa do Jesus histórico, enquanto que para este, essa questão não apresentava nada que fosse considerado um terror (Schweitzer, 2003, p.98). Theissen, assim, resume Strauss: “Para Strauss, hegeliano declarado, o cerne da fé cristã não é atingido pela abordagem mítica, pois no indivíduo histórico, Jesus realiza a ideia da humanidade de Deus, a mais sublime de todas as ideias. O mito é a roupagem legítima 'de tipo histórico' dessa humanidade geral” (Theissen, 2004, p.22).

De uma forma sucinta, Theissen descreve as demais fases da seguinte forma: a segunda é denominada como a fase do “otimismo da pesquisa liberal sobre a vida de Jesus”. Essa fase é marcada por um florescimento do liberalismo teológico sobre a vida de Jesus sob o ponto de vista de pesquisadores na Alemanha, onde era esperado que se chegasse à *reconstrução, histórico-crítica*, da história de Jesus e de sua personalidade. Essa escola teve como seu principal representante Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910). Destaca-se, nessa fase, que, enquanto F. Chr. Baur demonstrou a primazia dos sinóticos sobre o Evangelho de João, Holtzmann contribuiu para que a teoria das duas

fontes desenvolvida por Christian Gottob Wilke e Christian Hermann Weise tornasse-se um sucesso duradouro (Theissen e Merz, 2004, p.23).

A terceira fase é definida como “o colapso da pesquisa sobre a vida de Jesus”¹¹. Três foram os motivos para tal colapso: o primeiro fator foi a obra de Schweitzer *História de Investigação da vida de Jesus*, que provocou o desvelamento das imagens das *Vidas de Jesus* criadas pela teologia liberal que, conforme os olhos de cada autor, revelava-se a estrutura de personalidade de Jesus com o ideal ético que cada autor almejava. O segundo motivo está concentrado na pessoa de W. Wrede que, em 1901, demonstrou “o caráter tendencioso das fontes mais antigas existentes sobre a vida de Jesus”. Para Wrede, o Evangelho de Marcos era a expressão dogmática da comunidade cristã primitiva, que projetou sobre Jesus de Nazaré a messianidade do Jesus pós-pascal. E, por fim, K. L. Schmidt demonstra o “caráter fragmentário dos evangelhos”. Para Schmidt, o Evangelho de Marcos é composto por perícopes, que foram juntadas cronológica e geograficamente somente mais tarde pelo autor. Sendo assim, desaparece totalmente a possibilidade de se construir uma personalidade de Jesus, visto que a história das formas reconhece que as perícopes foram juntadas primeiramente para satisfazer as necessidades das comunidades e, só em segundo plano, como recordações históricas (Theissen e Merz, 2004, p.24).

Diante desses movimentos ceticistas, surge uma teologia que ora amortece, ora aguça ainda mais os debates em torno das pesquisas sobre as *Vidas de Jesus*. Nesse sentido, Rudolf Bultmann (1884 -1976) expõe a sua *teologia dialética* contrapondo Deus e o mundo de uma forma tão radical, a tal ponto que seria possível um encontro entre ambas as partes apenas em um ponto, assim “como uma tangente toca um círculo” (Theissen e Merz, 2004, p.24). Para Bultmann, o fator decisivo não era o que Jesus disse ou fez, mas sim o que Deus disse ou fez na cruz e na ressurreição. Nesse sentido, Bultmann afirma que o ensino de Jesus não é relevante para a fé cristã e, partindo desse pensamento, Theissen define a teologia de Bultmann nas seguintes palavras: “Se D. F. Strauss viu a verdade do mito de Cristo na “ideia”, R. Bultmann a viu no 'querigma', um 'chamado de Deus' vindo de fora” (Theissen e Merz, 2004, p.24-25).

¹¹ Schiavo define essa fase como a “no quest”. Os principais nomes dessa fase são Wrede, Dibelius Schmidt e Bultmann. Neste movimento, os Evangelhos são considerados como um conjunto de tradições desarticuladas e pequenas (perícopes), sem interesses históricos. A finalidade principal dos Evangelhos está centrada no fato de transmitir mensagens espirituais catequéticas e litúrgicas para os cristãos da Igreja Primitiva. Sendo assim, é impossível conhecer o Jesus histórico, pois a imagem que temos dele nos Evangelhos é querigmática e centrada no Jesus da fé (Schiavo, 2006, p. 17-18).

A quarta fase é definida por Theissen como “a 'nova pergunta' pelo Jesus histórico”¹². Essa fase desenvolvida pelos discípulos de Bultmann pergunta ou busca uma relação a partir do Jesus querigmático, questionando se “sua exaltação na cruz e na ressurreição tem alguma 'base' na pregação pré-pascal”. Os pressupostos para tal questionamento são fundamentados nas seguintes pressuposições: “*O querigma cristológico compromete-se com a pergunta pelo Jesus histórico*”. Isso se fundamenta, segundo essa escola, no fato de que “a identidade do Jesus terreno e do Cristo exaltado é pressuposta em todos os escritos do cristianismo primitivo” (Theissen e Merz, 2004, p.25–26). O segundo pressuposto é “*a base metodológica da pergunta pelo Jesus histórico*”. Segundo Theissen, esse pressuposto metodológico é “a confiança de que se pode encontrar um *mínimo criticamente assegurado de tradição 'autêntica' de Jesus*, quando se exclui o que pode ser derivado tanto do judaísmo como do cristianismo primitivo”. Entende-se que, nessa quarta fase, para os discípulos de Bultmann, a busca de um fundamento pré-pascal que apoie o querigma de Cristo independe do fato de Jesus ter usado algum *título cristológico*, visto que isso já está implícito em seu ministério e em seu anúncio (Theissen e Merz, 2004, p.26).

Finalmente, surge a quinta fase, conforme Theissen, denominada de “a 'third quest'”¹³ pelo Jesus Histórico”. Essa fase, predominantemente exposta no mundo de fala inglesa, diferencia-se das anteriores pelos seguintes aspectos: o interesse histórico-social substitui o teológico; a inserção de Jesus no Judaísmo, ao invés de separá-lo, como os discípulos de Bultmann, procura fazê-lo; e, por fim, há uma abertura para as fontes não canônicas, substituindo a preferência apenas por fontes canônicas. A third quest dividiu a pesquisa sobre Jesus em diferentes correntes. No entanto, segundo Theissen, essa variedade de interpretações e figuras de Jesus, que pode ser visto tanto como um cínico judeu, ou como um personagem colocado no centro do judaísmo a espera do restabelecimento de um reino escatológico, dá a essas correntes um tom de plausibilidade, ou seja, “o que é plausível no contexto judaico e torna compreensível o

¹² Conhecida como a “New quest”, a New quest, caracteriza-se por diferenciar o que é próprio do judaísmo, com o que é, também, próprio do cristianismo primitivo. Dessa forma, seria possível chegar ao Jesus da história. Ernst Käsemann é um dos representantes dessa escola. Para Schiavo, J. Jeremias também pode ser representado nessa escola. Visto que o mesmo com a ajuda da filologia e conhecimentos profundos do aramaico, tentou reconstruir os ditos autênticos de Jesus (Schiavo, 2006, p. 18).

¹³ Schiavo complementa que essa fase, que teve início a partir da década de 1980, deixa de ser exclusividade da academia alemã e a pesquisa do Jesus histórico passa a fazer parte da academia anglo-americana. Este movimento tem como características principais os seguintes tópicos: O interesse histórico-sociológico para com o mundo judaico do século I d.C.; a inserção de Jesus dentro do Judaísmo; A referência às fontes não canônicas e a aproximação da fonte Q com o Evangelho de Tomé. Dentre os representantes dessa escola, encontram-se: Crossan, Sanders, Meyer, Vermes, Freyne, Horsley e Theissen (Schiavo, 2006, p. 18-19).

surgimento do cristianismo primitivo poderia ser histórico” (Theissen e Merz, 2004, p.28–29).

3.2 A BUSCA PELO JESUS HISTÓRICO

Um dos temas da teologia que tem levantado inúmeras questões a mais de dois séculos é a busca histórica por Jesus de Nazaré, um humilde judeu que viveu na Galileia, às margens do Mediterrâneo. Sean Freyne avalia que “as muitas idas e vindas dos estudos que marcam a busca pelo Jesus histórico têm sido uma preocupação constante da teologia ocidental por mais de dois séculos, e mesmo assim nenhum consenso foi atingido a respeito da identidade de Jesus e do movimento que ele fundou” (Freyne, 2008, p.1). Sobre a possibilidade de se buscar pelo Jesus histórico, Freyne observa que hoje não é mais suficiente apenas assumir uma posição numa questão por demais debatida. É necessário que o pesquisador, além de ter conhecimentos da história da antiguidade, também possua conhecimentos de arqueologia, ciências sociais e, particularmente, de antropologia cultural (Freyne, 2008, p.2). Isso demonstra que há necessidade de uma visão interdisciplinar entre essas ciências e seus pesquisadores.

A pergunta sobre o Jesus histórico, segundo J. Jeremias, chega a ser absurda e sem significação para a fé cristã apenas para aqueles que não conhecem a questão. Ele ainda pergunta: “Como é possível que esta questão seja a questão central de todas as discussões sobre o Novo Testamento”? (Jeremias, 2005, p.199). Segundo J. Jeremias, é hora de questionarmos as teorias de Rudolf Bultmann que propagam que o Jesus histórico é irrelevante para a fé cristã e a teoria que apregoa que o Jesus histórico e o Cristo proclamado pela Igreja não são as mesmas de Reimarus (Jeremias, 2005, p. 200). Partindo das questões levantadas por J. Jeremias e da forma como Bultmann diverge desse pensador, um diálogo sobre a questão é sempre gratificante para darmos pelo menos um passo à frente no que se refere ao Jesus histórico.

Tendo em vista a amplitude da questão acima levantada, fica evidente que trabalhar temas relacionados à vida do Jesus histórico é sempre desafiador. Muitos foram os teólogos e pensadores que a partir do ano de 1778, ano em que nasce o “problema do Jesus histórico” (Jeremias 2005, p. 200), esforçaram-se nessa tarefa com um espírito crítico e investigativo, a fim de encontrar evidências históricas a respeito do homem mais marcante de toda a história da humanidade. Também não significa que antes de Reimarus

o Jesus histórico fosse negligenciado, a questão é que os teólogos e historiadores desde a igreja primitiva haviam sustentado que os Evangelhos eram documentos dignos de absoluto crédito acerca da vida e história de Jesus, por isso tiveram a preocupação de apenas parafrasear e harmonizar os Evangelhos, uma vez que não viam necessidade de uma investigação além das fontes canônicas (Jeremias 2005, p. 200). As palavras de Udo Schnelle, assim, resumem a teologia do Jesus histórico:

A pergunta histórica por Jesus é uma filha do iluminismo. Para os períodos anteriores era evidente que os Evangelhos transmitiam notícias confiáveis sobre Jesus. Antes do Iluminismo, a pesquisa neotestamentária dos Evangelhos limitava-se essencialmente à harmonização dos quatro Evangelhos. Na prática, a Exegese do Novo Testamento era uma disciplina auxiliar da Dogmática (Schnelle, 2010, p. 70).

Ainda com relação à pesquisa sobre o Jesus histórico, José Antonio Pagola diz que, quando nos referimos ao Jesus histórico, “estamos falando do conhecimento de Jesus que os historiadores podem obter utilizando os métodos científicos da moderna investigação histórica” (Pagola, 2010, p.13).

A magnitude de se escrever sobre o Jesus da Galileia é descrita por Schweitzer com as seguintes palavras: “[...] não há tarefa histórica que revele o verdadeiro interior de um homem como a de escrever uma Vida de Jesus. Nenhuma força vital move o personagem a não ser que o homem sobre nele todo o ódio ou todo o amor de que é capaz. Quanto mais intenso o amor, ou o ódio, mais realista é a figura produzida” (Schweitzer, 2003, p.11). Em outras palavras, Schweitzer diz que aqueles que buscaram despir Jesus do sobrenatural, acabaram descobrindo fatos que enalteceram ainda mais a sua história. Para Schweitzer, tanto o ódio quanto o amor leva o escritor a investigações profundas no intuito de provar verdade ou falsidade de um acontecimento histórico. Nesse sentido, as maiores produções a respeito do Jesus histórico foram escritas com ódio e, entre elas, segundo Schweitzer, estão as de Reimarus e a de Strauss (Schweitzer, 2003, p.11).

Segundo J. Jeremias, a tese defendida por Reimarus, em que Jesus é visto como um revolucionário político que fracassou na cruz quando exclamou “Deus meu, Deus meu, por que me desamparastes”, era estúpida e artificial, visto que Jesus não foi um revolucionário político e sempre reagiu energicamente contra todas as tendências nacionalistas dos zelotas. Ao fazer uma análise do momento em que Reimarus escreveu, J. Jeremias relata que Reimarus estava fazendo uma investigação voltada ao homem Jesus, para sua personalidade, sua religião e não voltada para o dogma cristológico e

que, a princípio, tinha como objetivo libertar-se dos dogmas da igreja (Jeremias, 2005, p. 201).

O resultado desses trabalhos sobre <<as vidas de Jesus>> nos legaram muitas imagens de sua personalidade que produzem risos. Para os racionalistas, Jesus é visto como um pregador de moral; para os idealistas, a quintessência do humanismo e, por fim, para os estetas, ele é posto como o amigo dos pobres e como um reformador social. Assim, são inúmeras as imagens que fazem de Jesus um personagem de romance. Jesus, portanto, é modernizado conforme as imagens carregadas de fantasias de cada autor, conforme os seus ideais, suas épocas ou suas teologias (Jeremias, 2005, p. 201).

J. Jeremias questiona, então, onde estaria o erro. E a resposta está no fato de que esses escritores <<das vidas de Jesus>>, sem ter a plena consciência, acabaram substituindo o dogma cristológico pela psicologia e pela fantasia. Há, porém, um ponto em comum em todas as obras sobre << as vidas de Jesus>>: todas elas tratam de desenhar a personalidade de Jesus com a ajuda dos instrumentos da psicologia e da fantasia. Os padrinhos nesse esforço não são apenas as fontes, mas a maior parte pertence à imaginação criativa, a uma construção psicológica livre de obstáculos (Jeremias, 2005, p. 201-202).

Conforme J. Jeremias, Albert Schweitzer, de uma forma trágica, porém, com muita destreza, desmascara essas criações repletas de fantasias e, depois, ele mesmo cairia em falta fazendo uma construção psicológica a partir do texto do Evangelho de Mateus (10, 23), declarando que a grande decepção na vida de Jesus foi não ter chegado ao final causando grandes mudanças em sua vida, a ponto de aceitar o sofrimento para forçar a chegada do reino de Deus (Jeremias, 2005, p. 203).

Pesquisar a vida do Jesus histórico é muito mais que contar a história de um grande homem. É deparar-se com um personagem vital para a história da humanidade, que “veio para reger sobre o mundo; Ele o regeu para o bem e para o mal, como a história testifica” (Schweitzer, 2003, p.8). Jesus revolucionou o mundo de sua época, mudou o rumo da história, inseriu-se nela como protagonista mesmo não sendo essa a sua intenção. A história do mundo não poderia mais ser contada sem ele, ou seja, Jesus dividiu a história em o antes e o depois dele. A grandiosidade do homem Jesus fascinou tanto os que o amaram como aqueles que o odiaram. Nesse sentido, podemos justificar o fato de tantos pensadores estudarem a respeito do Jesus histórico com as palavras atribuídas a Hegel por Bernard Bourgeois: “Um grande homem condena os humanos a explicá-lo” (Bourgeois, 1995, p. 375).

Segundo Schweitzer, os cristãos primitivos preocuparam-se apenas em preservar ditos isolados a respeito do Jesus histórico. A expectativa do retorno iminente do Mestre pode ter sido o motivo principal que levou o cristianismo primitivo a preferir apenas fatos relacionados ao ministério de Jesus a uma biografia completa do Jesus histórico. O autor ainda considera isso como um impulso de autopreservação, visto que a introdução do Jesus histórico na fé da comunidade primitiva seria algo novo, já que o próprio Jesus não se preocupou em deixar uma autobiografia. Pagola compartilha desse pensamento dizendo que

os evangelistas não compuseram uma “biografia” de Jesus no sentido moderno desta palavra. Seus escritos estão impregnados de sua fé no Cristo ressuscitado, são sumamente seletivos, foram narrados em função de problemas e necessidades das primeiras comunidades cristãs e estão ordenados para objetivos teológicos e concretos. Por isso exigem um estudo crítico cuidadoso antes de podermos obter deles informações fidedignas para a investigação (Pagola, 2010, p.17).

O fato de Jesus não ter deixado nenhum texto escrito e o texto do apóstolo Paulo na segunda carta aos Coríntios, capítulo cap. 5, verso 16, “[...] doravante a ninguém conhecemos segundo a carne. Também se conhecemos Cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos assim”, abriu o caminho para diversas interpretações acerca de Jesus. De fato, Leonhard Goppelt menciona a interpretação de Rudolf Bultmann, segundo a qual se infere que para Paulo a ação terrena de Jesus não teria tido a mínima importância, o que importava era a fé pascal. Não obstante, a “fé pascal bem como a cristologia não são simplesmente uma transfiguração mítica do terreno. Muito antes, nelas toma forma o que, no Jesus terreno, agia apenas de maneira oculta” (Goppelt, 2002, p. 46).

O pensamento de Bultmann a respeito da importância de se investigar a vida e a personalidade do Jesus histórico se resume nas seguintes palavras:

Não podemos saber praticamente nada a respeito da vida e da personalidade de Jesus, já que as fontes cristãs não se interessaram por elas, sendo ademais bastante fragmentárias e encobertas pela lenda, uma vez que não existem outras fontes sobre Jesus. O que se está escrevendo há mais de um século e meio sobre a vida de Jesus, sua personalidade, seu desenvolvimento interior e coisas semelhantes – uma vez que não se trata de investigações críticas – não passa de fantasia e romance (Bultmann, 2005, p. 26).

Dessa forma, o *logos* não se torna verdadeiramente carne, mas apenas palavra (*kerygma*). Na visão de Bultmann, o Jesus histórico não faz parte da teologia do Novo Testamento, pois o objeto da teologia do Novo Testamento é o Cristo da fé (pascal). Em vista disso, um estudo acerca do Jesus histórico fica relegado a uma primeira etapa, tal qual uma primeira premissa no interior de um argumento mais elaborado (Bultmann,

2004, p. 24). J. Jeremias enfatiza que, para Bultmann, a pregação de Jesus é apenas uma premissa entre muitas outras do Novo Testamento (Jeremias, 2005, p. 204).

Para J. Jeremias, Bultmann sofreu influência de Martin Kähler através de sua obra *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (O chamado Jesus histórico e o Cristo existencialmente histórico e bíblico). Kähler distinguiu, por um lado, entre Jesus e Cristo e, por outro, entre *historische* (histórico) e *geschichtliche* (existencialmente histórico). Por Jesus, Kähler compreendia o homem de Nazaré, tal como foi descrito pelos que investigaram a vida do Jesus histórico por Cristo, ele entendia como aquele que foi proclamado como o Salvador pela igreja. Quanto ao significado do adjetivo *historische* (histórico), ele compreendia como uma mera designação dos fatos do passado e, para *geschichtliche* (existencialmente histórico), como aquele que tem um significado permanente. Portanto, para Kähler, toda a tentativa de reconstruir a vida do Jesus histórico se contrapõe ao Cristo bíblico e existencialmente histórico, tal como foi pregado pelos apóstolos e, para nós, conforme Kähler, o que importa é unicamente o Cristo da Bíblia, conforme descrito pelos Evangelhos e não as supostas reconstruções científicas a respeito da pessoa de Jesus, que chegam até a passar a impressão de uma plena realidade dos fatos (Jeremias, 2005, p. 202).

A voz de Kähler se extinguiu no vácuo e não surtiu um efeito pleno até o ecoar da voz de Bultmann que, com coragem irreduzível, entrou no campo do inimigo e, abertamente, lutou contra uma teologia que por um período de aproximadamente cento e cinquenta anos esforçou-se para chegar ao Jesus histórico (Jeremias, 2005, p. 202). Concordando com Kähler, Bultmann declara que todo o esforço para chegar ao Jesus histórico foi um empreendimento insolúvel e infecundo que retirou a inexpugnável fortaleza da proclamação (kerigma) de Cristo (Jeremias, 2005, p. 203).

Os argumentos de Bultmann para a renúncia da teologia do Jesus histórico fundamentam-se no princípio de que há falta de fontes seguras para a fundamentação dessa teologia. Também, leva-se em consideração que não temos nada escrito pelas mãos de Jesus. As únicas fontes que temos a respeito de Jesus são os Evangelhos e esses não são biografias de Jesus, mas são apenas testemunhos de fé secundários e recobertos de lendas, como no caso dos milagres. Os Evangelhos, segundo esse pensamento, são a demonstração de fé dos evangelistas (Jeremias, p. 203). Concernente à vida e à proclamação de Jesus, Bultmann assim descreve:

[...] Pouco sabemos sobre sua vida e personalidade – em compensação, sabemos o suficiente sobre sua proclamação para pintar um quadro coerente. Todavia, também nesse ponto recomenda-se um cuidado extremo, em vista do caráter das fontes que dispomos. Pois o que as fontes nos oferecem é, em primeira linha, a proclamação da comunidade, que, no entanto, remonta em sua maior parte a Jesus. Naturalmente, isso prova que ele realmente tenha pronunciado todas as palavras que essa comunidade lhe pôs na boca. No caso de muitas palavras, é possível demonstrar que só vieram a surgir na comunidade, ao passo que no caso de outras, elas foram reformuladas pela comunidade. A investigação crítica mostra que o conjunto da tradição sobre Jesus – disponível nos três evangelhos sinóticos, de Mateus, Marcos e Lucas – se desmembra em uma série de camadas, que em termos gerais podem ser distinguidas umas das outras com bastante segurança, mas cuja separação em alguns detalhes apresenta dificuldades e levanta dúvidas (Bultmann, 2005, p. 29-30).

Contudo, essa visão de Bultmann não significa a negação da existência do homem chamado Jesus de Nazaré. Segundo esse autor, é possível conhecer muito dele através de suas pregações, porém, na análise da crítica histórica em relação ao homem Jesus, conclui-se que não há nada de importante para a fé cristã (Jeremias, 2005, p. 203). Quanto à questão da existência de Jesus, vejamos o que nos diz Bultmann:

[...] É verdade que a dúvida se Jesus realmente existiu é infundada e não vale a pena gastar nenhuma palavra para refutá-la. É evidente que ele é o gerador do movimento histórico, cujo primeiro estágio constatável é representado pela comunidade palestinese mais antiga. No entanto, outra questão é até que ponto a comunidade preservou de modo objetivamente fiel a imagem dele e de sua proclamação. Para aqueles que têm interesse na personalidade de Jesus esse estado de coisas é inquietante e arrasador; para nosso propósito ele não é de fundamental importância (Bultmann, 2005, p. 30-31).

J. Jeremias analisa, então, que, para Bultmann, Jesus de Nazaré foi um profeta judeu que permaneceu sempre dentro dos marcos do judaísmo. O Jesus histórico, segundo Bultmann, pode ser interessante para a teologia do Novo Testamento e para compreender a origem do cristianismo, mas não tem significação alguma para a fé cristã, porque o cristianismo começa com a Páscoa (Jeremias, 2005, p.204). Martins Terra expõe que o Jesus histórico, para Bultmann, realmente é um profeta e, sem dúvida, o maior deles, contudo, profeta pertence ao Antigo Testamento. Sendo assim, Jesus era apenas um judeu e não um cristão¹⁴, “porque cristão é aquele que acredita no Senhor ressuscitado e não aquele que funda sua fé sobre uma figura histórica” (Martins Terra, 1977, p.21).

¹⁴ A resposta dada a Bultmann veio de seu discípulo Ernst Käsemann, que observa que tanto Jesus quanto os apóstolos eram judeus. E se os apóstolos eram judeus, não eram eles também cristãos desde o momento que seguiram a Jesus? Käsemann ainda pergunta: teria havido algum *kérygma* sem a pregação de Jesus? Käsemann chama a atenção para que Jesus não se torne um pretexto e Cristo uma mera cifra mitológica (Martins Terra, 1977, p. 44).

Escrever uma biografia sobre o Jesus histórico é algo descartado na teologia e isso é visto com justiça por J. Jeremias quando diz: “[...] é muito correto afirmar que já temos despertado do sonho de acreditar que podemos escrever uma biografia de Jesus” (Jeremias, 2006, p.28). No entanto, isso não significa passar com indiferença por essa teologia, é preciso voltar ao Jesus de Nazaré e a sua pregação. As fontes nos impulsionam, a cada versículo dos Evangelhos, a buscar pelo homem Jesus que, historicamente apareceu em Nazaré e que foi crucificado no governo de Pôncio Pilatos (Jeremias, 2006, p.28). Leonard Swidler diz estar ciente, também, das dificuldades para se chegar a uma imagem clara e que tenha autoridade sobre o Jesus (Ieshua) histórico. Contudo, para ele, podemos chegar ao fundamental, ou seja, podemos sempre lutar para chegar mais perto. Para Swidler, a consciência dessa limitação, permite que a pessoa evite os extremos, isto é, tanto a ingênua certeza absoluta quanto o ceticismo total sobre a possibilidade da busca pelo Jesus histórico (Swidler, 1993, p. 16-18).

A visão de Bultmann a respeito do Jesus histórico não foi seguida pelo seu sucessor catedrático em Magburg, W. G. Kümmel. Para Kümmel, interpretar as palavras de Paulo¹⁵ na letra do texto 2 Cor 5.16 e concluir que o Jesus terreno não teve importância para o apóstolo é uma interpretação “seguramente errônea” (Kummel, 2003, p.210), pois, mesmo que elas não tenham um papel tão importante nos escritos do apóstolo, elas não deixam de ser significantes. Errôneo, para Kümmel, seria o fato de um cristão procurar ter uma relação intraterrena com Jesus ou conhecê-lo apenas historicamente, o que seria insignificante para um cristão. Rochus Zuurmond também define o pensamento do apóstolo Paulo sobre o versículo 16 acima mencionado da seguinte forma:

[...] Nessa perícopé não se trata da distinção entre o Jesus pré-pascal e o pós-pascal, mas da diferença entre conhecer Jesus da maneira antiga e conhecê-lo da maneira nova. O Jesus pós-pascal ainda pode ser “conhecido” da maneira antiga; o jovem Paulo, mas também seus adversários atuais, é disso um exemplo. Em princípio, o Jesus pré-pascal também podia ser conhecido de maneira nova, se fosse “tirado o véu” na leitura do Antigo Testamento (3,14ss.; cf. Jo 8,56). Mas na prática isso se verificou impossível, por causa da carne (Zuurmond, 1998, p. 87).

Conhecer Jesus, “segundo a carne”, na interpretação de Zuurmond, inclui, com certeza, todo o conhecimento que podemos ter do Jesus histórico. Para ele, Paulo não

¹⁵ *Käsemann* também contrapõe essa tese de Bultmann colocando os seguintes argumentos: Se o Apóstolo Paulo não levou em consideração a vida terrena de Jesus, e a Igreja já estava realizada com o kerygma contido nas cartas paulinas, por que, então, os Evangelhos tornaram-se necessários, já que foram escritos (os Sinóticos) depois que Paulo já tinha escrito todas as cartas? Segundo *Käsemann*, a necessidade dos Evangelhos deu-se, principalmente, porque havia vários kerygmas, e a necessidade do discernimento desses deu-se, a princípio, pelo Espírito, todavia, quando o entusiasmo cresceu, tornou-se necessário o critério da história (cf. Martins Terra, 1977, p. 44-45).

estava referindo-se ao Jesus histórico quando fala “se já conhecemos o cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos mais” (5,16). Toda a atividade científica é 'carne', ou seja, pode ser verificado com os recursos da historiografia moderna. A pesquisa sobre o Jesus histórico é possível desde que ela não tenha a pretensão de ser a verdade absoluta a respeito de Jesus. Para Zuurmond, o apóstolo está enfatizando que o conhecimento espiritual está além do conhecimento científico, contudo não é anticientífico, mas apenas não está submetido a qualquer critério da ciência. Zuurmond conclui que “Paulo tem pouquíssima coisa para dizer sobre o Jesus histórico”, uma vez que o apóstolo 'dos gentios' não teria muito interesse pelo “tipo de conhecimento sobre Jesus que daí resultaria” (Zuurmond, 1998, p.88).

Voltando aos discípulos de Bultmann, ainda podemos mencionar Ernst *Käsemann* que também contestou os “dogmas” de seu mestre. Para Käsemann, a pergunta pelo Jesus histórico e pelas palavras de Jesus é uma prática e exigência do Novo Testamento, visto que são a base e o critério do kerygma. Sem essas perguntas, o Cristo da fé se tornaria em mera ideologia religiosa. A importância dessas questões torna relevante a busca pelo Jesus da história (cf. Martins Terra, 1977, p. 32).

Como se pode compreender, em diferentes épocas, pensadores divergiram a respeito da história da pessoa do humilde carpinteiro de Nazaré. As especulações a respeito da vida do Jesus histórico cresceram tanto pelos seus fiéis seguidores quanto pelos seus mais ávidos inimigos, pelo menos desde o século II d.C. (tal como se pode ver na calorosa refutação de Orígenes contra Celso). Em um período mais recente, teólogos e arqueólogos têm procurado com maior intensidade dados a respeito do homem Jesus e do estilo de vida que a comunidade do seu tempo vivia, com a finalidade de compreender melhor o contexto em que Jesus estava socialmente inserido.

4 JESUS E SUA RELAÇÃO COM OS DIVERSOS GRUPOS DE SUA ÉPOCA

O objetivo deste capítulo é apresentar o Jesus da história dentro do contexto dos grupos religiosos de sua época, a fim de observarmos até que ponto Jesus teve, ou não, contato com tais grupos abaixo mencionados. A preferência de Jesus por um determinado grupo poderia determinar o que era o Reino de Deus na visão do jovem pregador galileu. Seria Jesus um adepto da seita dos apocalípticos essênios, dos moralistas fariseus, dos revolucionários zelotes ou, ainda, da “corrompida” classe sacerdotal dos saduceus? Nos Evangelhos, é que encontramos a história de Jesus, uma vez que eles são as principais fontes que possuímos para montarmos a figura do maior homem de todos os tempos. Mas surgem algumas perguntas: Seriam os Evangelhos fontes históricas confiáveis na apresentação do homem Jesus? Sendo Jesus pertencente à maioria da população, ou seja, da classe pobre e oprimida pelos romanos, teria ele sofrido alguma influência do mundo helenizado da cidade de Séforis, da qual tão perto ele residia, ou teria ele totalmente ignorado a cultura e o mundo helênico-romano?

Jesus, o nazareno, na condição de Filho de Deus, repudia todo o tipo de opressão, uma vez que ele veio para “proclamar a libertação dos presos” e “evangelizar os pobres” (Lc 4-18), os quais são felizes, porque deles é o Reino de Deus (Lc 6,20-23). Ao proclamar a bem-aventurança dos pobres, ele também proclama “maldições” sobre os ricos que os oprimem e riem deles, visto que chegará a hora em que os que dessa forma riem, conhecerão o luto e as lágrimas (Lc 6, 24-26). Jesus, ao ensinar os seus discípulos a como se prevenir e se comportar diante de uma sociedade política e religiosa completamente desprovida do genuíno amor ao próximo, o Mestre da Galileia ensina os seus seguidores a serem “misericordiosos” como o Pai do Céu é misericordioso (cf. Lc 6, 36).

4.1 AS CONDIÇÕES SOCIOECONÔMICAS DA COMUNIDADE CONTEMPORÂNEA DE JESUS

Segundo J. Jeremias, Jesus¹⁶ era proveniente de uma família pobre e isso pode ser constatado na ocasião do sacrifício de purificação: “Maria serviu-se do privilégio dos pobres: oferecer duas rolas” (Lc 2,24; cf. Lv 12,8) (Jeremias, 1983, p.165). No tocante ao seu modo de vida, eram tantas as privações que não tinha onde repousar a cabeça (Mt 8,20; Lc 9,58). J. Jeremias observa que ele não possuía dinheiro - a história do estáter e do “tributo a Cesar” o demonstram (Mt 17, 24-27; Cf. Mc 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26) -, também aceitou esmolas (Lc 8, 1-3).

Jesus, provavelmente, foi considerado um escriba (da classe mais humilde desse grupo), conforme subentende J. Jeremias (1983, p. 59-165). Bultmann também concorda que Jesus era chamado pela tradição de Rabi (Mc 9.5; 10.51; 11.21; 14,45). Para ele, o título rabi foi substituído pelos evangelistas de origem grega, quase que completamente, pela forma de tratamento grega 'Senhor', expressão esta que designa Jesus como pertencente à classe dos escribas (Bultmann, 2005, p.71). Para esse autor, não podemos afirmar se nos dias de Jesus já era necessária certa formação cultural para a função de escriba¹⁷, como foi uma exigência cem anos mais tarde. Contudo, não podemos ignorar o fato de Jesus ter sido considerado um Rabi (Bultmann, 2005, p.71-72).

Vale ressaltar que a relação de Jesus com os escribas é quase sempre relatada de forma polêmica nos Evangelhos. Quando estava ensinando sobre o fim de Jerusalém e do mundo, Jesus advertiu seus discípulos a respeito dos escribas, dizendo que eles sempre procuravam a distinção social, eram arrogantes e

¹⁶ O nome Jesus origina-se do hebraico “Yehoshua” (o 'Yoshua' bíblico) que significa YHWH (que, provavelmente, era pronunciado Yahweh). O Nome Jesus é uma forma latina do grego 'Iesous', que, por sua vez é uma forma grega do termo hebraico. O nome Yehoshua foi abreviado no linguajar coloquial para Yeshua ou até mesmo para Yeshu. A raiz etimológica de Ieshua é: “Ye” é a forma hebraica abreviada do próprio nome de Deus YHWH, enquanto que “shua”, é a palavra hebraica que significa Salvação (cf. Swidler, 1993, p.7-8).

¹⁷ Vermes define os escribas da seguinte forma: “o termo ‘escriba’ (sofer em hebraico, safra em aramaico) é usado para designar um ‘estudioso’, um especialista na Bíblia, particularmente em direito bíblico e tradicional. A vida religiosa e secular bem organizada dependia desses homens. Eram geralmente respeitados e sem dúvida amiúde tornavam-se presunçosos; vestiam-se apropriadamente, usando uma túnica longa (stole ou talit) e estavam habituados a ser respeitosamente saudados por todos indiscriminadamente. Em reconhecimento à sua dignidade, recebiam os lugares de escolha em locais de adoração e em banquetes e os evangelistas indicam que eles esperavam receber tal tratamento preferencial” (Vermes, 2006, p. 89).

pretensiosos na oração. Em Marcos, os escribas dos fariseus criticam Jesus porque ele come com os cobradores de impostos e com os pecadores (Mc 2,16); também, os discípulos de Jesus reconhecem que o seu ensinamento não é como o dos escribas, sem autoridade (Mc 1, 22-28, cf. Mt 7, 29); e, por fim, os escribas questionaram a autoridade de Jesus para perdoar os pecados do paralítico de Cafarnaum (Mc 2, 6, cf. Mt 9,3). É bem verdade que em Mateus 8,19; 13,52; 23,34, os escribas são vistos de uma forma positiva e isso é mais evidente, ainda, em Marcos 12, 28-34, onde Jesus e um escriba concordaram a respeito do maior dos mandamentos, o que faz Jesus concluir que tal escriba não estava longe do Reino de Deus. No entanto, a impressão que se obtém a partir das Escrituras é a que Jesus possuía um conceito formado a respeito dos escribas, conforme o descrito pelo evangelista Marcos nas seguintes palavras (Saldarini, 2005, p. 164-172):

[...] E dizia no seu ensinamento: “Guardai-vos dos escribas que gostam de circular de toga, de ser saudados nas praças públicas, e de ocupar os primeiros lugares nas sinagogas e os lugares de honra nos banquetes; mas devoram as casas das viúvas e simulam fazer longas preces. Esses receberão condenação mais severa” (Mc 12, 38-40).

Os escribas parecem não ser um grupo muito coeso no oriente próximo dos dias de Jesus. Eles eram provenientes de várias classes do povo ou, então, dos sacerdotes ou de famílias proeminentes. Geralmente, eles eram dependentes das classes dominantes que dirigiam a nação. Segundo Saldarini (2005, p. 282-283), a maioria dos escribas havia saído do campesinato para ser treinado pelo governo ou por famílias ricas para resguardar os registros, coletar impostos, servir como funcionários e juizes e trabalhar com o serviço de correspondências.

Ainda com relação a esse grupo de indivíduos, observa-se que os escribas considerados socialmente inferiores eram aqueles que faziam parte de um pequeno povoado, que tinham entre outras funções a de ensinar jovens a ler e escrever, mas não eram considerados mestres, visto que não tinha uma educação elevada para os padrões da época. Saldarini observa, no entanto, que a maioria dos escribas, incluindo os apresentados nos evangelhos, era considerada funcionários de nível médio, que eram dependentes da classe sacerdotal, das famílias ricas em Jerusalém e de Herodes Antipas, na Galileia.

Em todos os casos, porém, os escribas precisam ser contextualizados entre outros grupos sociais, e o poder de influência deles, integrado no quadro global da sociedade judaica. Eles não devem ser tratados como um grupo autônomo, com seu próprio poder e agenda contínua. Os escribas eram diferentes em suas origens e em suas dependências, e eram indivíduos que desempenhavam um papel social em diferentes contextos, e não uma força política e religiosa unificada (Saldarini, 2005, p. 284-285).

Com relação ao grupo dos rabinos, segundo J. Jeremias, observa-se de um modo geral, que ele se situa entre as camadas pobres da população (Jeremias, 1983, p.165-166). Mais ainda, as informações tradicionais sobre os escribas nos dias de Jesus concordam que os escribas ricos não eram numerosos. Portanto, se realmente Jesus era considerado um escriba, certamente, ele fazia parte da classe pobre dos escribas. Crossan problematiza mais a questão quando coloca que a maioria da população Judaica da época de Jesus era constituída de analfabetos¹⁸:

supõe-se que Jesus também era analfabeto, que ele conhecia, como a ampla maioria de seus contemporâneos de uma cultura oral, as narrativas fundacionais, estórias básicas e expectativas gerais de sua tradição, mas não os textos exatos, citações precisas ou argumentações intrincadas de suas elites de escribas (CROSSAN, 1995, p.41).

Em outro momento, Crossan observa que o nível de alfabetização na Palestina estava abaixo de 3%, segundo fontes rabínicas, o que não era tão baixo para os padrões sociais das sociedades tradicionais do passado. Crossan reitera que Jesus era um camponês da Galileia e, portanto, não há dúvidas que Jesus era analfabeto: “para mim, Jesus era analfabeto até que o contrário seja comprovado. E não é comprovado, mas apenas presumido por Lucas, quando ele faz Jesus ler o profeta Isaías na sinagoga de Nazaré, em 4, 16-20” (Crossan, 2004, p. 274-275).

¹⁸ Diferentemente de Crossan, David Flusser defende que Jesus “estava longe de ser um iletrado”. Para ele, com algumas justificativas, é possível que os discípulos de Jesus fossem homens iletrados e sem posição social (cf. At 4,13) e isso levou os historiadores a pensar que o próprio Jesus nunca havia estudado. Flusser vai mais longe ainda, quando observa que Jesus era versado tanto nas Escrituras Sagradas como na tradição oral. “Ademais, sua educação era incomparavelmente superior à de São Paulo”. Flusser vê na narrativa de Lucas (2, 41-51), a história de “um erudito precoce, pode-se dizer quase um jovem talmudista”. A fonte de Flusser para tal argumento é Flávio Josefo, que se referindo a Jesus disse: “nesta época viveu Jesus, um homem sábio – se é que na verdade deveríamos chamá-lo de homem”. Mesmo que tenha havido algumas alterações por um interpolador cristão, é provável que a redação original não se perdeu totalmente, já que o texto de Josefo pode ser confirmado “pela suposta redação original da passagem” (Flusser, 2002, p. 11-12).

Carlos Mesters também observa que Jesus, mesmo antes de nascer, já era vítima do sistema político e econômico predominantes na época. Com efeito, uma vez que ele não nasceu de uma família sacerdotal como João Batista (Lc 1,5) nem teve o privilégio de estudar como o apóstolo Paulo (At 22, 3), Jesus teve, desde pequeno, que trabalhar como agricultor e, ainda, aprender a profissão de seu pai (Mt 13, 55) e, por isso, era conhecido como carpinteiro (*τέκτων*) de Nazaré (Mc 6, 3). Assim como Crossan, Mesters analisa que a vida de Jesus, desde a infância até a vida adulta, não foi nada fácil. Sobre a educação formal do nazareno, Mesters nos diz que “a escola do Jesus era, antes de tudo, a vida em casa, na família, na comunidade. Foi lá que aprendeu a conviver, a rezar e a trabalhar” (Mesters, 2011, p. 17-21).

O caos econômico e cultural entre a população contemporânea de Jesus não é fato apenas na Galileia¹⁹. J. Jeremias descreve que a cidade de Jerusalém, nos tempos de Jesus, era um centro de mendicância que, geralmente, girava em torno do templo. Para ele, “não é de causar espanto se já naquela época houvesse pessoas que simulavam cegueiras, surdez e outras doenças a fim de ganharem esmolas” (Jeremias, 1983, p.166). Se Jerusalém, que era o centro dos acontecimentos, estava numa situação caótica, não muito distante ficava Nazaré que, conforme Crossan, era um vilarejo constituído por uma população rural que vivia em casebres, “um povoado simples composto de camponeses entre duzentos a quatrocentos habitantes” (Crossan; Reed, 2007, p. 75.18). Crossan observa que Nazaré nunca foi mencionada pelos rabinos na Mishiná nem no Talmude, nem por Flávio Josefo quando esse cita o nome de 45 lugares durante a primeira revolta judaica em 66-67 d.C. Nem mesmo o Antigo Testamento a conheceu. A relação das tribos de Zebulon enumera quinze localidades na Baixa Galileia, nas proximidades de Nazaré, mas não a inclui (Js19, 10-15). Crossan é taxativo ao afirmar que Nazaré “era um lugar absolutamente insignificante” (Crossan; Reed, 2007, p. 64).

¹⁹ Apesar da Galileia, onde Jesus viveu, ter sido um lugar de extrema pobreza, geograficamente, era “uma região belíssima: a planície, o lago, as colinas, a montanha, o verde, as suas matas, fazem da Galileia um ambiente tranquilo e repousante”. A pobreza não estava ligada ao aspecto geográfico, mas sim à dominação romana através dos altos e impiedosos impostos que, segundo Marconcini, não era menos do que 40% do mísero rendimento de cada trabalhador, que também eram destinadas para o aumento do bem-estar dos ricos, conforme vemos nos evangelhos de Mateus 18, 23-30 e Lucas 16, 1-7 -20, (Cf. Marconcini, 2009, p. 38).

Também, observa-se que Nazaré era um povoado próximo de Séforis, que permaneceu no anonimato até a conversão do Império Romano ao cristianismo, quando se tornou alvo de peregrinações dos cristãos (Crossan; Reed, 2007, p.79). Eles dependiam de espaço físico para desempenhar atividades agrícolas, guardar ferramentas de uso comunitário, cultivo de jardins e pomares também precisavam de espaço para a criação de animais domésticos e isso explica o porquê de uma baixa densidade populacional. Crossan afirma que a maioria dos galileus ganhava a vida com os produtos da terra, com ferramentas precárias e condições geográficas desfavoráveis. O seu estilo de vida, em particular dos nazarenos, era simples e o que eles ganhavam era apenas o suficiente para pagar as dívidas e impostos. Quanto às tradições, eles eram zelosos: celebravam a páscoa, descansavam no Sábado e valorizavam as tradições de Moisés e dos profetas.

Gerhard Lenski, citado por Crossan, faz uma interessante descrição de como eram as divisões das classes sociais pelo império romano. O simples fato de uma família ou povoado possuir arados de ferro, poder usufruir de transportes utilizando-se da roda e da vela, gerava um abismo entre as classes designadas altas e outras designadas baixas. Segundo esse autor, as classes eram divididas da seguinte maneira: 1% da população era constituída pelos governantes, que eram possuidores de, pelo menos, a metade das terras; os sacerdotes podiam possuir até 15% da terra; logo após, vinham os arrendatários, que iam de generais a burocratas especializados; mercadores, que, provavelmente, ascendiam das classes mais baixas, mas que chegavam a ter considerável riqueza e algum poder político; e, por fim, os camponeses, que eram a maioria da população, de cuja colheita, cerca de dois terços do total, as classes altas eram sustentadas.

Os camponeses, cujas safras dependiam das colheitas, nem sempre eram bem sucedidos, pois se houvesse muita chuva ou seca ou, ainda, doenças e morte, eram expulsos de suas próprias terras. Então, eram forçados ao arrendamento ou até mesmo podiam ser submetidos às piores humilhações. Existia, ainda, a classe dos artesãos, considerada acima dos camponeses, porque, em geral, eram recrutados entre seus membros desalojados. Abaixo dos camponeses, existiam, ainda, as classes dos degradados e dispensáveis, os quais eram rejeitados e iam de

mendigos a foras da lei, ladrões, trabalhadores, diaristas e escravos (Crossan, 1995, p. 41).

De acordo com essa divisão de classes, deduz-se que, se Jesus era carpinteiro (τέκτων), então, ele pertencia à classe dos artesãos, que, por sua vez, estava perigosamente situada entre os camponeses e os degradados ou dispensáveis. Segundo Crossan, a pobreza dos conterrâneos de Jesus não se limitava apenas a Galileia, já que de 95 a 97% da população do estado judaico era constituída por analfabetos. Se essa estatística for verdadeira, possivelmente, Jesus também era um analfabeto. Quanto ao fato dele ensinar, é provável que o seu aprendizado e ensino tenha sido a partir da educação da tradição em forma oral. Conforme Crossan, os textos de Lucas 2, 41-52 e Lucas 4, 1-30 devem ser vistos como “propaganda de Lucas reformulando o desafio e o carisma orais de Jesus em termos de instrução e exegese de escriba” (Crossan, 1995, p. 41-42).

4.2 JESUS, O HUMILDE NAZARENO

Jesus viveu em Nazaré a maior parte de sua vida. Segundo Pagola, uma pequena aldeia de “apenas duzentos a quatrocentos habitantes”, onde alguns habitantes viviam “em cavernas escavadas nas encostas; a maioria em casas baixas e primitivas, de paredes escuras de adobe ou pedra, com telhados confeccionados com ramos secos e argila e chão de terra batida”. O quesito conforto e comodidade não era privilégio dos nazarenos, uma vez que, em geral, as casas só tinham um cômodo no qual se alojava a família toda, inclusive os animais (Pagola, 2010, p.62).

Esse pequeno vilarejo ficava a 4 quilômetros ao norte de Séforis²⁰, a cidade residencial de Herodes Antipas (Gnilka, 2000, p.71). Séforis, diferentemente de Nazaré, era uma cidade que crescia cheia de curiosidades²¹. Jerome Murphy-

²⁰ Koester não especifica a distância entre Nazaré e Séforis, mas observa que a distância entre essas duas localidades era de poucos quilômetros. Séforis foi ampliada por Antipas, que como seu Pai (Herodes o grande), era amante do esplendor e da grandeza que, muitas vezes, era expresso por grandes construções. Além de Séforis (a primeira capital), Antipas (Tetrarca da Galileia e da Pereia) ainda construiu uma segunda capital, a qual deu o nome de 'Tibérias' (Tiberíades) em homenagem ao Imperador Tibério (Cf. Koester, 2005, VI 1, p. 395). Theissen especifica como sendo de 6 km a distância entre Nazaré e Séforis (cf. Theissen, 2004, p. 186). A partir desses dados, conclui-se que Séforis e Nazaré ficavam muito próximas.

²¹ As hipóteses de Murphy-O'Connor em relação à Séforis são bem diferentes da visão que Crossan tinha desta cidade, como vimos anteriormente. Para Crossan, Séforis permaneceu no anonimato

O'Connor observa que seria um equívoco supor que Jesus não passaria todo o tempo que pudesse em Séforis junto com os amigos. Nesse sentido, pode-se questionar: Teria Jesus tido em Séforis contato com a língua grega, por morar bem próximo da elegante cidade? Séforis era a cidade das atrações, tanto para os adultos como para as crianças, fato esse que pode ser constatado com Herodes Antipas, o qual teria aprendido a oferecer espetáculos com seu pai Herodes, o grande, e nos poucos anos que passou em Roma teria ficado impressionado com os espetáculos dados por Augusto (Murphy-O'Connor, 2008, p.38-39).

O teatro de Antipas era a grande atração da cidade. Segundo Murphy-O'Connor, o grande teatro de 45 mil lugares²² sentados, em pedra, visto até hoje, foi precedido pelo de Antipas, em madeira. Mesmo que os judeus tenham sido advertidos a respeito da origem pagã do teatro, é razoável que Jesus tenha visto em torno das imediações do teatro atores subindo e descendo pelas ruas e praticando suas deixas²³. Para Murphy-O'Connor, foi desse contexto que Jesus conheceu a palavra grega *hypokritês* (ὕποκριτής), que significa “um orador público”, “um ator”. Jesus usou a mesma palavra, porém, deu a ela um sentido mais profundo no que se refere à vida religiosa. A máscara refere-se ao “fingidor”, ou seja, àqueles que dizem ou parecem ser uma coisa, mas na prática, são outra, conforme vemos nos Evangelhos (Mt 7,5; Mc 7,6 = Lc 6,42).

O maior acontecimento que Jesus pode ter visto em Séforis, ou ouvido falar muito a respeito, quando tinha aproximadamente seis anos de idade, foi o casamento de Herodes Antipas com a filha do rei nabateu Aretas IV, de Petra, que governou entre 9 a.C. e 40 d.C. Segundo Murphy-O'Connor, mesmo que o casamento tenha acontecido em Petra, uma caravana de nobres nabateus, provavelmente, teria acompanhado Antipas até a cidade de Séforis, onde uma grande multidão de todas as aldeias próximas à cidade o aguardava para saudar o jovem rei (Murphy-O'Connor, 2008, p.40).

até a conversão do Império Romano ao cristianismo, quando segundo Crossan a cidade se tornou alvo de peregrinações cristãs (cf. Crossan; Reed, 2007, p.79).

²² Theissen diz que o teatro comportava 5.000 pessoas (ver Theissen, 2004, p. 187).

²³ Koester, nota que é interessante que cidades como Cesareia, Séforis e Tiberíades não constem da tradição. Contudo, cidades helenísticas 'menos importantes' como Cesareia de Felipe e Gadara, às vezes, são mencionadas. Para Koester, “não se pode concluir que Jesus nunca tenha visitado Terras pagãs” (Cf. Koester, VI 2, p. 86).

Sobre Jesus, podemos dizer que, além de ter vivido na pequena Nazaré, de lá saiu para ser batizado por João Batista. Além disso, conforme Mc 6,3, em Nazaré e adjacências, ele exerceu a carpintaria (τεκτων) ²⁴ como profissão, atividade essa exercida por seu pai José. Nessa profissão, além de trabalhar com madeira, também, trabalhava-se com pedras. Dessa forma, podemos dizer que Jesus era também um entalhador (Gnilka, 2000, p. 71-72).

Sobre Jesus, além de algumas hipóteses e relatos concernentes ao lugar de sua residência e outras suposições relacionadas à sua vida enquanto um simples homem inserido em sua comunidade, que na qualidade de profeta da Galileia não foi bem recebido entre seus conterrâneos. De acordo com o evangelista Lucas, o ministério de Jesus começou aos 30 anos (Lc 3.23). Para Gnilka, a informação obtida a partir desse Evangelho possui, também, uma motivação teológica, visto que a idade de Jesus deve estar relacionada com a idade do rei Davi, conforme vemos em 2 Sm 5,4: “Tinha Davi trinta anos quando começou a reinar”. Não obstante à determinação aproximada da idade, 'cerca de 30 anos', Lucas revela-nos um interesse histórico-cronológico a respeito da vida e ministério de Jesus (Gnilka, 2000, p.73).

Já em pleno exercício ministerial conforme a narrativa de Marcos (Mc 6, 1-6), Jesus fez uma fracassada visita num dia de sábado aos seus conterrâneos. Quando Jesus estava a ensinar na sinagoga, seus conterrâneos escandalizam-se dele. O motivo para tal desprezo estava relacionado ao fato de ele ser proveniente de uma família pobre conhecida por todos na pequena Nazaré. A origem humilde de Jesus provocou em seus conterrâneos um sentimento de rejeição e desprezo, chegando ao ponto de total descrédito à sua sabedoria e ao seu poder de realizar milagres. Esses fatos, provavelmente, não devem ter ocorrido no começo do ministério de Jesus como descreve Lucas (Lc 4, 14-30), até porque se todos esses acontecimentos fossem no início de seu ministério, a comunidade de Nazaré não o teria rejeitado imediatamente, mas teriam ficado na expectativa do sucesso de seu mais conhecido cidadão (Gnilka, 2000, p. 122).

²⁴ É possível que, como artesão, Jesus tenha tomado parte na construção de Séforis. O silêncio da tradição de Jesus sobre Séforis nos induz a crer que mesmo que Jesus tenha conhecido essa cidade, atuou tão pouco nela, como deve ter atuado em Tiberíades. Jesus deve ter evitado as grandes cidades, porque se identificava mais com o campo, onde encontrava maior ressonância (Cf. Theissen, 2004, p. 187).

Além das fontes evangélicas sobre Jesus, temos alguns relatos de fontes não cristãs sobre o homem chamado Jesus de Nazaré. O relato mais conhecido dos cristãos é de Flávio Josefo, que por volta do ano 93 d.C. (época em que ele morava em Roma), ele testemunha a respeito de Jesus com as seguintes palavras, conforme a citação de Rochus Zuurmond²⁵:

Naquele tempo a atividade de Jesus, um homem sábio, se é que convém chamá-lo de 'homem'. Pois fez coisas incríveis e foi mestre dos que gostam de aceitar a verdade. Teve muitos adeptos, tanto entre os judeus como entre os gregos. Ele foi o Cristo. Depois que Pilatos o condenou à morte na Cruz, porque preeminentes de nosso meio o haviam acusado, não cessou o amor que lhe tinham seus sequazes. Revivificado, ele lhes apareceu no terceiro dia, pois os profetas de Deus haviam a seu respeito anunciado este fato, e mil outras coisas espantosas. Até hoje a tribo dos cristãos, dos que adotaram seu nome, não deixou de existir (cf. Zuurmond, 1998, p. 74).

Zuurmond duvida que essa citação seja de Josefo, uma vez que seria praticamente impossível Josefo referir-se a Jesus como Cristo e muito mais difícil, ainda, seria ele mencionar a ressurreição “com apelo aos profetas”. Contudo, segundo Zuurmond, seria muito difícil que Josefo, vivendo naquela época, não mencionasse Jesus em seus escritos. Partindo desse princípio, o mais provável é que o texto tenha sido “profundamente revisado” por um cristão. Para Zuurmond, dentre as várias tentativas para reproduzir o texto original de Josefo, a mais provável seria a de que o texto teria a seguinte conotação:

foi naquele tempo que ocorreu a atividade de Jesus, um sábio que teve muitos adeptos, tanto entre os judeus como entre os gregos; chamaram-no de 'Cristo'. Seus sequazes afirmam que ele, revivificado, lhes apareceu. Até hoje a tribo dos cristãos, dos que adotaram seu nome, ainda não deixou de existir (cf. Zuurmond, 1998, p. 74).

O próprio Zuurmond acredita que essa reconstrução é muito hipotética. Segundo ele, o mais provável é que o texto tenha sido muito mais reduzido e que tenha sido totalmente substituído (cf. Zuurmond, 1998, p. 74).

Além de Josefo, temos, ainda, outras citações hipotéticas de fontes não cristãs, como a correspondência de Plínio Júnior com Trajano, por volta de 115 d.C. Plínio refere-se à reunião dos cristãos e detalha o fato de que cantam um hino “a Cristo como Deus”. Suetônio, por volta de 120 d.C., descreve que o Imperador

²⁵ Essa citação também pode ser conferida em: Josephus, 1999, Jewish Antiquities, Book 18, chapter 3, p. 590.

Cláudio expulsou os judeus de Roma porque causavam problemas “por instigação de Cresto”. Ainda por volta de 115 d.C., Tácito, em *Annales* XV, 44, relata sobre o incêndio de Roma e sobre um grupo de Cristãos seguidores de “um tal Cristo”. Segundo Zuurmond, estas foram as palavras do historiador romano:

A fim de abafar este boato (de que ele mesmo foi responsável pelo incêndio de Roma, Nero inventou alguns bodes expiatórios, e submeteu às mais sofisticadas formas de suplício aqueles que costumavam ser chamados de cristãos, um grupo de gente odiado por todos por causa de seus crimes abomináveis. Eles devem o seu nome a um tal Cristo, que durante o governo de Tibério (imperador de 14 a 37), por ordem do procurador Pôncio Pilatos, foi executado. Depois de ter sido oprimida durante algum tempo, essa superstição perniciosa irrompeu novamente, não apenas na Judéia, onde este mal se originou, mas também em Roma, para onde confluem, e onde costumam ser assiduamente fomentados, costumes horrorosos e vergonhosos de toda a espécie (cf. Zuurmond, 1998, p.75-76).

Essas fontes não cristãs quase que sempre são vistas com alguma desconfiança por alguns especialistas quanto à autenticidade de seus conteúdos. No entanto, qualquer conjectura sobre o assunto, não passará de mera especulação. O mais importante é que a história de Jesus é tão grande, que o mais ávido 'inimigo' jamais poderá torná-la como algo insignificante para a humanidade.

4.3 JESUS, OS EVANGELHOS E A TEORIA DAS DUAS FONTES

Como sabemos, Jesus nunca nos deixou nada por escrito, no entanto, tudo o que sabemos sobre ele está registrado nos evangelhos, especificamente nos evangelhos canônicos, considerados pela tradição cristã como os mais confiáveis, já que, para a tradição cristã, conforme vemos em Duquoc, os evangelhos apócrifos²⁶ podem, sem dúvida, transmitir autênticos dados históricos, mas não possuem autoridade para que, a partir dos testemunhos descritos neles, possa-se elaborar uma teologia consistente (Duquoc, 1992, p. 21).

²⁶ Sanders compartilha da ideia da maioria dos estudiosos, de que muito pouco dos evangelhos apócrifos pode situar-se aos dias de Jesus. Para ele, esses evangelhos são “legendários e mitológicos”. De todo o material apócrifo, segundo Sanders, somente alguns ditos do evangelho de Tomé merecem consideração. No entanto, não significa que seja possível fazer uma divisão clara colocando os Evangelhos canônicos de um lado e os apócrifos de outro, uma vez que segundo Sanders, há material lendário e criação posterior nos Evangelhos do Novo Testamento. Não obstante, é nos quatro Evangelhos que devemos buscar traços do Jesus histórico, conclui Sanders (Sanders, 2005, p. 88-89).

Leif E. Vaage é mais radical, chegando a afirmar que todos os escritos cristãos primitivos que tratam da infância de Jesus são apócrifos. Segundo ele, inclusive os Evangelhos canônicos (Vaage, 2007, p. 38). Vaage baseia seu argumento no fato de que nenhum dos Evangelhos relata realmente como foi a gravidez, nascimento e infância de Jesus. Por isso, não podem ser considerados historicamente “autênticos”. No entanto, temos um olhar mais positivo sobre os apócrifos em Jacir de Freitas Faria. Para ele, nós podemos encontrar nos apócrifos “valores que a piedade popular conservou como dogma de fé” (Faria, 2007, p.9). Na visão de Faria, se não fossem os apócrifos do Novo Testamento, não saberíamos os nomes de pessoas como os avós de Jesus, dos reis magos, dos dois ladrões da cruz e outros nomes relacionados aos cristãos do primeiro século.

Os evangelhos²⁷, por certo, são a história do Jesus terreno, contudo, segundo Bornkamm, vale ressaltar que os Evangelhos são história, mas não no sentido da história moderna, ou seja; “os evangelistas não eram historiadores de profissão, e a tradição popular está sempre sujeita a mudanças no processo de transmissão” (Bornkamm 1981, p.35). Os evangelhos, prossegue Bornkamm, “não podem ser classificados entre as grandes obras de historiadores gregos e romanos, como Tucídides, Políbio e Tácito, nem entre biografias contemporâneas como As Vidas dos Césares de Suetônio [cerca de 70-140 d.C.]” (1981, p.35).

Sanders, analisando a natureza do material evangélico, considera tal tarefa como uma das mais desafiadoras a ser realizada pelo pesquisador. Ainda que a opinião dele sobre as fontes seja positiva, ele não deixa de enumerar alguns aspectos considerados problemáticos ou negativos conforme resumimos abaixo:

- 1) Os primeiros cristãos não escreveram uma narrativa (história) da vida de Jesus, mas escreveram pequenas passagens sobre as suas palavras e obras. Essas pequenas partes foram, mais tarde, organizadas pelos autores dos Evangelhos. Isso significa que nunca poderemos estar tão perto do contexto imediato dos ditos e feitos de Jesus;

²⁷ Conforme Marconcini (2009, p. 6), o termo evangelho encontra-se doze vezes nos sinóticos, das quais quatro vezes em Mateus (4,23; 9, 35; 24, 14; 26, 13;), em Marcos oito vezes (1,14-15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; 16,15), a palavra vem sempre da boca de Jesus, com exceção de Marcos 1.1. Já no Evangelho de Lucas prevalece o verbo 'evangelizar' que aparece dez vezes (1,19; 2,10; 3,18; 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1).

- 2) Os primeiros cristãos revisaram alguns materiais e criaram outros;
- 3) Os Evangelhos foram escritos de forma anônima²⁸;
- 4) O Evangelho de João é muito diferente dos outros três Evangelhos e é principalmente nesse Evangelho que devemos buscar informações sobre Jesus;
- 5) Aos Evangelhos faltam muitas características para ser uma biografia e temos que distingui-los das biografias modernas (cf. Sanders, 2005, p. 81-82).

A partir dos dados acima, observamos que os Evangelhos, realmente, não são história no sentido moderno do termo. No entanto, conforme Martins Terra, devemos aplicar a criteriologia moderna de atestar a autenticidade dos escritos, ou seja, aquela que está focada mais nos critérios internos²⁹ do que nos critérios externos, mas sempre tendo como base os testemunhos históricos (Martins Terra, 1977, p.126).

Segundo Latourelle, a crítica externa analisa os Evangelhos a partir dos escritos extra-evangélicos (Cartas de Paulo, Atos dos Apóstolos) e, sobretudo, a partir dos testemunhos das Igrejas pós-apostólicas (II e III séculos), enquanto que a crítica interna apoia-se no próprio texto (análise do tecido literário, estudo do conteúdo). Para esse teólogo, a crítica externa sempre obteve êxito em relação à crítica interna, mas, nos dias atuais, essa situação tem mudado, ou seja, a crítica interna tem se sobreposto à crítica externa. No entanto, Latourelle prefere ficar em um meio termo e, mesmo que a crítica externa esteja em decadência, Latourelle vê três pontos importantes que podem ser explorados nela: “sobre os autores dos

²⁸ Sanders, referindo-se a autoria dos Evangelhos, diz que não sabemos quem realmente são os autores. Mateus e João foram discípulos de Jesus, Marcos foi seguidor de Paulo e, possivelmente, também de Pedro, já Lucas foi um dos convertidos (discípulos) de Paulo. Mateus, Marcos, Lucas e João realmente existiram, mas não podemos afirmar que eles escreveram os Evangelhos. Existem provas que os Evangelhos permaneceram sem título de autoria até a metade do século II d.C. e eram sempre citados anonimamente. A nomenclatura, segundo Mateus, segundo Marcos, segundo Lucas, segundo João, apareceram de repente por volta do ano 180. em meio ao grande número de evangelhos escritos, a Igreja teve que decidir quais deles seriam canônicos, e diante de diferentes opiniões, os que pensavam que apenas os quatro citados acima eram os que testemunhavam sobre Jesus com autoridade ganharam a questão (cf. Sanders, 2005, p. 87-88).

²⁹ Segundo Martins Terra, “a crítica interna procura refazer, na medida do possível, a 'história das tradições' [traditionsgeschichte] e separar os elementos 'redacionais' [=dos evangelistas] dos elementos provenientes da tradição anterior até seus estratos mais primitivos. Admite-se pois como válida a ideia fundamental da 'história das formas' (formgeschichte e da história da redação [Redaktionsgeschichte])” (Martins Terra, 1977, p. 126).

Evangelhos, sobre a autoridade desses na Igreja dos primeiros séculos e sobre a atitude da Igreja perante as tendências deformadoras dos apócrifos e dos escritos gnósticos” (Latourelle, 1989, p.118).

Latourelle observa que “a tradição tem a tendência de 'individualizar' os autores e colocá-los em relação íntima com uma autoridade apostólica” (Latourelle, p.118). Um argumento bem aceito pela crítica contemporânea é de que documentos - o Cânon Muratori, os prólogos antimarcionistas - e os antigos teólogos da Igreja (Pápias, Irineu de Lião) - aceitaram Marcos e Lucas como autores dos Evangelhos que levam os seus nomes, porque eles realmente são os verdadeiros autores. O raciocínio para defender essa tese, conforme expõe Latourelle, é que se os teólogos da patrística (século II) tivessem interesse em “falsificar” a autoria dos Evangelhos para dar maior credibilidade aos mesmos, teriam dado a esses dois nomes de apóstolos que conviveram com Jesus e não de testemunhas indiretas, como nos casos de Marcos e Lucas. Partindo desse raciocínio, Latourelle, citando Descamps, conclui: “se as Igrejas do século II mantiveram os nomes de Marcos e Lucas como autores, fizeram-no sem dúvida sob a pressão dos fatos” (Latourelle, 1989. p. 18).

Segundo Bornkamm, “é significativo que os evangelhos são anônimos e que os nomes (Mateus, Marcos, Lucas e João) foram dados para além do século II. O evangelho de Lucas é o que mais se aproxima da historiografia” (Bornkamm, 1981, p.35). Aparentemente, os Evangelhos dão a impressão de continuidade, mas os textos não oferecem um fundo real de uma história reconstituível (Bornkamm, 1981, p.37). Um fato importante a se observar são as legendas, ou seja, a forma como fatos da vida de Jesus ou de personagens do Novo Testamento foram contados (Bornkamm 1981, p.41). O narrador não está preocupado em escrever histórias, mas com a santidade e a piedade exemplar dessas figuras. Em alguns casos, chamamos legenda ou embelezamento. Bornkamm acredita que temos boas razões para confiar na memória simples dos discípulos, contudo, “não devemos subestimar a influência da fé pós-pascal, mesmo com a tradição passada de mão em mãos” (Bornkamm 1981, p. 43).

A tradição como vimos acima, esforça-se para aproximar os Evangelhos das testemunhas oculares e supervaloriza a qualidade das testemunhas, fazendo de Marcos um porta-voz de Pedro, quando Marcos é muito mais um relator fiel da

pregação da comunidade primitiva³⁰. A tradição também atribui o primeiro Evangelho a Mateus e o último a João. Porém, Bornkamm, partindo do princípio da teoria das duas fontes, analisa a origem dos Evangelhos, especificamente os sinóticos, da seguinte forma: dentre as teorias a respeito da formação dos Evangelhos, a mais aceita e mais coerente é a teoria das duas fontes. Segundo essa teoria, Marcos é o Evangelho mais antigo; ele forma a base dos outros dois Evangelhos “maiores” e está inserido neles. Além de usarem Marcos, tanto Mateus como Lucas fizeram uso independente de uma segunda fonte; isso se pode ver pelos muitos ditos e grupos de ditos, não encontrados em Marcos, que eles têm em comum (Bornkamm, 1981, p.31). De acordo com J. Jeremias, Marcos escreveu em grego mais primitivo, e serviu de base para os outros dois. Isso comprova que ele é o Evangelho mais antigo. O Evangelho de Mateus é um Evangelho de Marcos reelaborado estilisticamente e acrescido de material novo que dá mais da metade de Marcos. Seguindo a linha de pesquisa da teoria das duas fontes, verificamos que mesmo que Mateus e Marcos discordem de Lucas na ordem dos acontecimentos, ou Lucas e Marcos estejam em discordância em relação a Mateus, dificilmente, Mateus e Lucas juntos oponham-se a Marcos.

Há, porém, algumas hipóteses contrárias a teoria das duas fontes e elas se apoiam no testemunho de Papias, bispo de Hierápolis, na Frígia, que compôs, por volta de 130, uma exegese dos oráculos do Senhor, conforme relatado por Eusébio de Cesareia em a “História da Igreja”. Eis o que dizia o Presbítero:

Marcos, que era o intérprete de Pedro, escreveu com exatidão, no entanto sem ordem, tudo o que se lembrava do que havia sido dito ou feito pelo Senhor; mais tarde, porém, como já disse, ele acompanhou Pedro. Este ministrava seus ensinamentos segundo as necessidades, mas sem fazer uma síntese das palavras do Senhor. Desse modo, Marcos não cometeu erro escrevendo como se lembrava. Seu único propósito foi nada omitir do que havia ouvido e em nada enganar no que relatava. (Latourelle, 1989, p.121-122).

³⁰ Martins Terra comentando sobre a tradição sobre os Evangelhos, observa que “hoje em dia se insiste mais na inspiração do livro do que no autor”. O problema consiste no fato de os Evangelhos terem sido escritos depois de 30 anos de pregação da Igreja e da tradição oral. Muitas coisas devem ser levadas em consideração quando se trata da autoria dos Evangelhos, uma vez que há vários níveis de mediações que devem ser levados em consideração (cf. Martins Terra, 1977, p. 125).

Segundo Eusébio, baseado no testemunho de Papias, foi Mateus quem colocou em ordem os oráculos do Senhor em língua hebraica³¹. Qualquer que seja a data e o conhecimento de Papias, aquilo que ele de fato escreveu está em nosso alcance apenas em citações de Eusébio. Os livros de Papias, (*logiōn Kyriakōn Exegesis*, Exegese das Logia do Senhor), sobreviveram até a Idade Média em algumas bibliotecas da Europa, mas não mais existem (Carson et al, 1997, p.75).

Dalman (1902, p. 87), fazendo uma análise sobre os testemunhos a favor da teoria que se refere à origem aramaica dos Evangelhos, é categórico em afirmar que, além do bem conhecido depoimento de Eusébio, nós não temos nenhum traço a favor da existência de um Evangelho escrito em língua semítica. Até mesmo Jerônimo deve ter se enganado em ter dito que o Evangelho original de Mateus, escrito em hebraico, ainda existia em seus dias. Para Dalman, mesmo os vários textos dos Evangelhos em aramaico que são conhecidos hoje e até mesmo o texto que Jerônimo usava em aramaico, era derivado dos originais gregos.

Temos, ainda, um segundo testemunho da origem dos Evangelhos dado por Clemente de Alexandria, conforme descrito por Eusébio na obra *História da Igreja*. Segundo Eusébio, Clemente cita uma tradição dos Anciãos a respeito da ordem dos Evangelhos. Conforme essa teoria, os Evangelhos que compreendem as genealogias foram escritos primeiro (Mateus e Lucas), já o Evangelho de Marcos foi escrito nas seguintes circunstâncias: O apóstolo Pedro pregou em Roma e expôs publicamente sob a inspiração do Espírito Santo a doutrina evangélica do cristianismo primitivo. Os numerosos ouvintes de Pedro exortaram a Marcos a transcrever as palavras do apóstolo, já que aquele tinha acompanhado Pedro por muito tempo e, por certo, tinha vivo em sua mente muito do que o apóstolo Pedro havia dito. Todavia, segundo Eusébio, quando Pedro soube disso, nada fez por meio de seus conselhos para impedi-lo disso ou para forçá-lo a isso³².

Esse testemunho, como o de Papias, referem-se aos Anciãos, isto é, a homens da segunda geração cristã. A tradição posterior, não fará mais do que retomar esses argumentos.

³¹ Cf. Eusebius the Church History, translation and commentary by Paul L. Maier, 2007, p. 114.

³² Cf. Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1690, citação da Hist. Ecl, IV, 14, 5-7.

Papias e Clemente estão de acordo em atribuir a composição de um dos evangelhos a Marcos, discípulo de Pedro (cf. 1Pd 5, 13), cuja pregação ele havia escrito. Vindo de duas fontes arcaicas diferentes, esta informação pode ser considerada como certa. Conforme Clemente, Marcos teria escrito enquanto Pedro ainda vivia, uma vez que ele estava por outro lado mais ou menos desinteressado desse empreendimento. Papias não nos dá nenhuma informação explícita sobre este ponto. Seu texto permite ao contrário pensar que Marcos havia escrito depois da morte de Pedro, e é neste sentido que interpretarão Irineu de Lião e o mais antigo Prólogo evangélico que nos chegou (fim do século II). Papias não nos diz onde Marcos escreveu o seu Evangelho. Clemente precisa que foi em Roma, onde Pedro exercia o seu ministério. Este pormenor, retomado na tradição posterior, parece exato, pois o Evangelho de Marcos contém certo número de termos gregos que são apenas transcrição do latim. (Bíblia de Jerusalém, 2002, p.1690).

Apesar de todo o complexo em torno das fontes, atualmente, a teoria das duas fontes é a mais aceitável. Para Bornkamm, há tantos paralelos entre Mateus e Lucas, que podemos confiar que tal fonte existiu. O que não podemos saber é em que extensão ela já tinha adquirido uma forma literária fixa. Uma coisa é certa, ela deve ter sido bem diferente do Evangelho de Marcos. É possível ter certeza que a fonte Q não era um Evangelho acabado como o Evangelho de Marcos o é. O modo como Q é usada em Mateus e Lucas mostra como os dois evangelistas a trataram com mais liberdade do que fizeram com Marcos. Isso é verdade tanto com referência ao teor verbal quanto à sequência do material. Marcos e Q, absolutamente, não exaurem as fontes da tradição sinótica. Mesmo Marcos tem material próprio. Lucas é quem possui mais, cobrindo tanto o ministério terreno como as narrativas pascais, bem como o material considerável que ele inseriu na moldura criada por Marcos.

A noção de autoria não resiste aos dados da crítica contemporânea. Os Evangelhos de Mateus e João não possuem nenhuma evidência interna que possa atribuir a eles a autoria, e da mesma forma Lucas e João. Segundo Latourelle, a crítica duvida que eles tenham sido testemunhas até mesmo de segunda mão. No entanto, a crítica reconhece que o autor do primeiro Evangelho era um judeu de língua grega, profundamente conhecedor do judaísmo de sua época. A crítica também reconhece Lucas como o médico e companheiro de Paulo, assim como reconhece Marcos como companheiro de Paulo e sua influência sobre os evangelhos de Mateus e de Lucas. Quanto à influência de Pedro sobre o Evangelho de Marcos, a mesma é contestada pela crítica, visto que Marcos parece ser mais um

relator e transmissor da pregação da Igreja primitiva, além de parecer ter sofrido mais a influência de Paulo.

A contribuição da patrística, testemunhada pelos pais da Igreja, jamais pode ser descartada, por mais acrítica e ingênua que pareça ser, visto que eles viveram bem próximos dos acontecimentos registrados nos Evangelhos.

A importância dos escritos antigos a respeito dos Evangelhos foi a resposta da igreja aos hereges e aos evangelhos apócrifos. O exagerado embelezamento que os apócrifos criam para “complementar” os Evangelhos canônicos obrigou a Igreja a, criteriosamente, separar os Escritos canônicos dos apócrifos. Para Bornkamm, a formação do cânon do Novo Testamento sempre foi um processo de separar e nunca de juntar. Conforme esse teólogo, seria mais viável perguntar se um livro deveria estar no cânon do Novo Testamento do que perguntar por que determinado livro não faz parte dele.

A Igreja também teve que combater o gnosticismo que estava tentando minar a veracidade dos Escritos Sagrados, principalmente com Marcião, que com seu dualismo “opõe o Deus bom do Novo Testamento ao Deus justo do Antigo Testamento” (Latourelle, 1989, p.124). A Igreja, então, saiu em defesa do cristianismo autêntico, levantando o estandarte dos quatro Evangelhos como os únicos reconhecidos como a “autêntica mensagem de Cristo, reconhecida e ensinada pela tradição viva da igreja. O critério decisivo é o acordo entre os Evangelhos e a tradição apostólica que por sua vez se refere ao Cristo vivo” (Latourelle, 1989, p.125).

É válido observar que os evangelhos sinóticos³³ são compostos de “tradições isoladas, chamadas de perícopes”. Essas perícopes, geralmente, têm uma conotação teológica e não necessariamente cronológica. “Na verdade, muitas perícopes incluem indicações topográficas (no mar da Galileia, em Cafarnaum, etc...), mas a maioria delas não é bem determinada. Outro fato a se observar é que, nos sinóticos, Jesus se dirige a Jerusalém uma única vez, porém, em João ‘vemos Jesus se dirigindo a Jerusalém repetidas vezes’”. Segundo Gnilka, o importante não é a exatidão do itinerário, mas sim a reflexão teológica (Gnilka, 2000, p. 24). No

³³ O nome sinóticos foi dado aos três primeiros Evangelhos pelo pesquisador alemão J. J. Griesbach em sua obra *Synopsis evangeliorum* [Sinopse dos Evangelhos], obra que foi publicada em Halle em 1976 (Cf. Marconcini, 2009, p. 10).

entanto, conforme Benito Marconcini, há uma concordância nos sinóticos quanto à sucessão dos fatos no ministério de Jesus. Conforme Marconcini, “Jesus inicia seu ministério na Galileia, atravessa a Samaria e chega a Jerusalém, onde tem o encontro com a morte” (Marconcini, 2009, p. 10).

O concílio do Vaticano II reproduziu na constituição sobre a Revelação o resultado das pesquisas modernas sobre a Historicidade dos Evangelhos e sobre o Jesus Histórico, conforme resumimos abaixo:

- a) Os quatro Evangelhos transmitem fielmente o que Jesus realmente fez e ensinou para a eterna salvação dos homens;
- b) Os Apóstolos depois transmitiram o que Jesus havia dito e feito (...);
- c) Os autores sagrados escreveram os quatro Evangelhos selecionando algumas coisas dentre as muitas que tinham sido transmitidas oralmente ou por escrito, sintetizando outras ou adotando-as às situações das igrejas... (Martins Terra, 1977, p. 129).

Seria imprudente buscar nos Evangelhos fatos como se busca numa revista ou jornal de grande circulação internacional moderna, como New York Times, por exemplo. Contudo, segundo Swidler, devemos olhar os quatro Evangelhos como uma variedade de fontes orais e escritas que, após um período de tempo, foram redigidas conforme as necessidades sentidas pelas comunidades e indivíduos da época. No entanto, fica claro que essa visão crítica (moderna) dos Evangelhos não invalida o caráter histórico desses escritos. Eles retratam com muito maior exatidão sob o ponto de vista histórico-religioso (teológico) o que Jesus queria dizer com certas declarações e ações relatadas pelas primeiras comunidades da Igreja Primitiva (cf. Swidler, 1993, p.104-105).

Não podemos menosprezar a capacidade da comunidade cristã primitiva de memorizar os fatos relacionados à vida de Jesus, mas, por outro lado, não podemos negligenciar a limitação humana em memorizar acontecimentos históricos. Raciocinando dessa forma, pode-se deduzir que, com certeza, muitas dessas recordações não foram transmitidas e nem registradas. É evidente que nem todas as parábolas foram registradas, isso está claro em Marcos 4,33, onde se lê: “E com muitas parábolas como esta anunciava-lhes a palavra segundo podiam entender”. “Podemos partir do pressuposto de que nos evangelhos ficaram conservadas as

páginas da atuação e dos discursos de Jesus que são de decisiva importância para a nossa fé” (Gnilka, 2000, p.25).

4.4 O IMPÉRIO ROMANO NOS TEMPOS DE JESUS

Jesus, segundo Gnilka (2000, p.35-36), viveu durante o governo de dois imperadores romanos, “o de Otaviano Augusto (27 a.C. - 14 d.C.) e o de Tibério (14-37)”. Nenhum dos dois esteve nessas paragens orientais do Império, nenhum dos dois pisou território da Síria ou da Palestina”. A história de Jesus está intimamente ligada à família Herodes. Jesus nasceu sob o governo de Herodes, o Grande, filho de Antípater, de origem idumeia. Por decisão do senado romano e também por iniciativa dos triúmviros Antônio e Otaviano e mais tarde Augusto, pelo fim do ano 40 a.C., Herodes foi nomeado rei da Judeia.

Após a morte de Herodes, o Grande, em 4 a.C., inicia-se uma disputa entre seus filhos pela sucessão, que culminou na divisão do poder entre os descendentes de Herodes pelo imperador. Historicamente, dentre os filhos de Herodes, o que mais nos interessa é Herodes Antipas (4 a.C. - 39 d.C.), que ficou como tetrarca da Galileia. Dentre os feitos de Antipas, podemos citar a reconstrução da cidade de Séforis e a fundação da cidade de Tiberíades, à margem do lago de Genezaré, cidade que recebeu esse nome em honra ao Imperador Tibério. Foi essa cidade, construída sobre um cemitério, que Antipas escolheu para residência oficial, tornando-a impura aos olhos dos Judeus crentes por causa das leis levíticas (Gnilka, 2000, p. 39).

Herodes Antipas ficou conhecido por mandar matar João Batista conforme o relato nos evangelhos (Mc 6,17-29; Mt 14, 3-12) e, também, por Flávio Josefo³⁴. Os motivos da morte de João Batista nos evangelhos são diferentes dos motivos expostos por Josefo, visto que Josefo coloca questões políticas como a principal causa da execução de João, já que Antipas temia uma revolta política a partir do movimento do Batista. Para Jesus, Antipas, também, tornou-se perigoso. “Segundo Lc 13,31, Jesus é aconselhado a sair de seu território, porque o príncipe pretendia matá-lo” (Gnilka, 2000, p. 40).

³⁴ Cf. Josephus, 1999, Jewish Antiquities, Book 18, chapter 5, p. 594-597.

Na Judeia, a situação política e religiosa era caótica. Arquelaus (4 a.C – 6 d.C.), filho de Herodes, o Grande, logo depois de ser instituído etnarca da Judeia e Idumeia, devido a sua extrema tirania, tornou-se insuportável para os judeus, a ponto de um grupo desses ir até Roma para denunciá-lo pela forma tirânica de governar, bem como a liberdade que tomou para depor e instituir sacerdotes no templo em Jerusalém. Judeia, Samaria e Idumeia passam a ser administradas diretamente por Roma após Arquelaus ser deposto (Gnilka, 2000, p. 41-42).

É a partir de toda essa confusão que entra em cena a figura de Pôncio Pilatos, como governador da Judeia (*praefectus Judaeae*). Nessa época, tanto o poder político quanto o religioso eram controlados diretamente por Roma. “No templo tinha que ser oferecido duas vezes por dia um sacrifício pelo imperador e pelo povo romano. Sobre a administração das finanças do templo, o governador provavelmente tinha uma espécie de supervisão. As nomeações dos sumos sacerdotes também eram feitas pelos romanos, fosse através do governador da Síria ou do governador da Judeia. Isto foi assim nos anos 6-41 depois de Cristo” (Gnilka, 2000, p. 42-43).

O mais importante dos governadores da Judeia, que foi contemporâneo de Jesus, foi Pilatos que, segundo os Evangelhos, participou decisivamente na morte de Jesus. “Filon de Alexandria caracteriza Pilatos como um homem de natureza inflexível, obstinado e duro, e acusa-o de corrupção, violência, roubo, maus tratos, ofensas, continuadas execuções sem julgamento, constante e insuportável crueldade” (Gnilka, 2000, p. 44). Os dez anos, em que Pilatos governou a Judeia, nos quais Caifás também sempre foi o Sumo Sacerdote, foram marcados pela crueldade e imprevisibilidade até que no ano 36, ele foi deposto após ter feito um violento massacre de samaritanos enquanto esses escalavam o monte Garizim. Pelo fato de estarem armados, Pilatos os interpretou mal e resolveu intervir, massacrando-os. Mediante esse fato, Pilatos foi chamado a Roma para depor diante do imperador Tibério, mas com a morte deste ele “desaparece do palco da história. Notícias surgidas mais tarde dando conta de que ele teria se suicidado, ou que teria sido executado pelo imperador Nero, devem ser creditadas a lenda cristã” (Gnilka, 2000, p. 44-45).

Abaixo segue um resumo do governo político e religioso das regiões e cidades com as quais Jesus conviveu (Gnilka, 2000, p. 47):

- Os herodianos: Herodes o Grande (37-4 a.C.); Antipas (4 a.C.-39 d.C., Galileia/Pereia); Filipe (4 a.C. -34 d.C., Gaulanítide/Bataneia; Arquelau (4 a.C. -6. C., Judeia/Samaria/Idumeia);

- Os Governadores na Judeia/Samaria/Idumeia: Copônio (6-9); Marcos Antíbulo (circa 9-12); Ânio Rufo (circa 12-15); Valério Grato (15-26); Pôncio Pilatos (26-36);

- Os sumos sacerdotes em Jerusalém: Simão *ben Boethos* (24-5 a.C.); Matias *ben Theophilos* (5-4); José bem Ellem (exerceu só por uma festa); Joazar *ben Boethos* (4 a.C.); Eleazar *ben Boethos* (4 a.C. -?); Jesus *ben sië* (tempo de cargo desconhecido); Joazar *ben boethos* (no cargo pela segunda vez, de ? -6 d. C.); Anás *ben Sethi* (6-15 d. C.); Ismael *bem Phiabi* (15-16); Eleazar *ben Kamithos* (17-18); José Caifás (18-36).

Jerusalém era a cidade onde giravam os grandes acontecimentos da Palestina, era considerada a cidade santa, não somente por ser administrada politicamente por Herodes, o grande, já que muito antes dele, a cidade já havia se transformado no centro espiritual e religioso do Judaísmo. A cidade, no tempo dos gregos e romanos, tinha, de certa forma, uma feição internacional. Jesus entrou na cidade, foi aclamado, mas logo rejeitado e entregue para ser morto pelo grupo dos religiosos encarregados de todos os rituais do Templo (Gnilka, 2000, p. 49).

4.5 JESUS E OS GRUPOS RELIGIOSOS

Jesus viveu num contexto muito religioso. Foi apresentado no templo, circuncidado ao oitavo dia conforme a tradição da religião judaica. Sempre houve uma tendência de separar Jesus do contexto judaico, tanto por judeus como por cristãos. Swidler pontua que os cristãos, historicamente, não somente procuraram mostrar que tudo o que Jesus fez era bom, como procuraram demonstrar que tudo o que ele fez foi oposto ao modo de agir dos judeus. Por outro lado, os judeus aceitaram a interpretação cristã que via Jesus como um antijudeu. Atualmente, as coisas estão mudando, judeus têm visto Jesus como um autêntico judeu, enquanto que um grande número de estudiosos cristãos estão convencidos de que só se pode

compreender adequadamente Jesus, contextualizando-o num ambiente e como um autêntico Judeu (Swidler, 1993, p.108).

O Judeu Geza Vermes (com formação cristã), no prólogo de seu livro o “Autêntico Evangelho de Jesus” relata que, desde o fim da década de 1960, vem se dedicando a pesquisar sobre Jesus indiferente às tradições cristãs e judaicas a respeito da pessoa do nazareno. Vermes assim se expressa: “atuando como historiador simpatizante e descartando vieses denominacionais, tanto a deificação de Jesus pelos cristãos como a sua caricatura judaica tradicional como apóstata, mágico e inimigo do povo de Israel, eu apenas tentei tirar a limpo e reconstruir uma imagem de Yeshua, filho de José do pequeno povoado galileu de Nazaré (Vermes, 2006, p.7).

Digno de nota é que, sendo Jesus judeu da Palestina judaica do primeiro século, “na divisão temporal feita em torno dele” (Vermes, 2006, p.7), obviamente, Jesus conviveu com os diversos grupos existentes na Palestina. Conforme os Evangelhos, as relações de Jesus com os líderes dos movimentos religiosos nem sempre foram amistosos. Segundo Gnilka, diversos eram os movimentos e grupos políticos-religiosos nos dias de Jesus. Quase todos provieram dos *chassidim* (os piedosos), que haviam apoiado a resistência dos macabeus e, também, resistiram à usurpação dos asmoneus. Desse movimento, surgiu a maioria dos grupos religiosos contemporâneos de Jesus. Esses grupos, a maioria citados nos evangelhos, são denominados de essênios, fariseus, saduceus e zelotes (Gnilka, 2000, p.52-53).

Enumerar esses grupos em relação ao grau de importância que eles exerciam na sociedade judaica, não é uma tarefa fácil. Diversas são as hipóteses levantadas pelos pesquisadores a respeito de cada um dos grupos acima mencionados. Saldarini observa o fato de os escribas serem vistos como um grupo coeso apenas no Novo Testamento, sendo que, em outras fontes, eles são vistos como um grupo composto por pessoas desde a classe de altos funcionários até a função de um humilde copista. Outro fator que o autor observa, é que para Josefo, as três principais escolas de pensamento judaico dos dias de Jesus eram os fariseus, os saduceus e os essênios, quando no Novo Testamento, os principais oponentes de Jesus são os fariseus escribas e saduceus (Saldarini, 2005, p. 15).

4.5.1 Os Essênios

Dentre os grupos religiosos que temos mencionado, os essênios são os menos conhecidos, se levarmos em consideração que a bíblia não os menciona; contudo, eles têm despertado muito interesse desde que foram descobertos os manuscritos nas cavernas de Qumran, em 1947. O jovem Mohammed ed-Dib (= “o lobo”), conforme a descrição feita por J. Jeremias (Jeremias, 2006, p. 401-429; cf. Jeremias, 1979, p. 117-148), tornou-se o grande protagonista, talvez, da maior descoberta do século concernente à literatura religiosa ou, por que não dizer, universal. J. Jeremias nos fornece alguns detalhes sobre a importância das descobertas de Qumran e o judaísmo contemporâneo de Jesus. Depois que Mohammed descobriu a primeira gruta, outras dez foram descobertas, sendo até hoje numeradas de 1 a 11. O papel dos beduínos foi fundamental nas descobertas, visto que sem a busca incessante deles a maioria dos rolos não teriam sido descobertos. Os manuscritos são em um número de aproximadamente 600. Mesmo que a maioria seja apenas de fragmentos, alguns do tamanho de uma unha, mas, pelo menos, uns dez encontram-se quase que totalmente preservados. Eles são datados do período que se compreende do século III a.C. ao século I da era cristã. Atribui-se a produção dos textos e o armazenamento deles em grutas aos essênios, conforme nos descreve J. Jeremias, citando a “História Natural de Plínio:

A margem ocidental (do Mar Morto), fora do alcance da influência nociva (de suas águas), estão estabelecidos os essênios. É um agrupamento de solitários, único no mundo: sem mulheres – pois renunciaram ao amor sexual e sem dinheiro, eles vivem na sociedade das palmeiras. (Embora se abstenham do casamento) o número de seus adeptos se mantém e se renova cada dia pela afluência daqueles que, cansados de lutar contra as vagas de destino, vêm participar de sua vida. Assim, coisa incrível, eles permanecem através de milhares de gerações uma raça eterna, ainda que não existam nascimentos entre eles (V, 17.13).

Para J. Jeremias, não há dúvida que Plínio se refere aos essênios, mesmo que por engano os tenha chamado de 'raça eterna'. Os essênios surgiram por volta de 167-154 a.C., após Antíoco Epifânio profanar o Templo de Jerusalém. Em 152 a.C., após a guerra com os sírios, Jônatas Macabeus cinge a tiara de sumo sacerdote mesmo não pertencendo à descendência dos sadoquitas, que eram os

únicos habilitados para exercer tal função. Uma revolução acontece no colégio sacerdotal, resultando na formação de um grupo denominado de “Khassyyaya”, os piedosos, que, em grego, são denominados de “essenoi” ou “essaioi”, conhecidos hoje por essênios.

Os essênios eram apocalípticos, esperavam o iminente fim deste mundo, que eles acreditavam estar bem próximo. Guardavam o sábado, a ponto de não ajudar um animal no parto e nem socorrê-lo caso caísse num buraco no dia de sábado (Gnilka, 2000, p. 55-56); também tinham como chefe um homem chamado com toda reverência nos rolos como o “Mestre da Justiça”, “o grande teólogo e exegeta da seita” (cf. Jeremias, 2006, p. 408). Para Sean Freyne, o chamado “Papiro da Guerra” (1QM), intitulado como “A Guerra dos filhos da luz”, mostra como essa comunidade apregoava um certo tipo de guerra cósmica, parecida com a religião zoroástrica da Pérsia, onde a ênfase do conflito está centrada na ideia de uma guerra do bem e o mal (Freyne, 2008, p.26). J. Jeremias define a teologia também como uma doutrina baseada em dois espíritos, ou seja, no espírito de Deus e no espírito de Belial, ou seja, no diabo, e isso resulta na constante luta entre a Luz e as Trevas, que também se desenrolam no interior do ser humano (Jeremias, 2006, p. 412). De acordo com J. Jeremias, o dualismo essênio é monoteísta, conforme podemos ver em IQS 3.15.17-19.25, abaixo reproduzido:

Do Deus dos conhecimentos
Vem tudo o que é tudo o que acontece,
e antes mesmo que as coisas existissem
ele fixara todo o seu plano...

É ele quem criou o homem
para dominar o mundo
e pôs diante de dois espíritos,
para que ele ande neles
até ao momento fixado por
sua divina visita.

São os (dois) espíritos
de verdade e de iniquidade.
Da fonte da luz sai a verdade
E da fonte das trevas sai a iniquidade...
É ele (Deus) quem criou
os espíritos da luz
e das trevas.

Observamos acima algumas descrições a respeito do grupo dos essênios, contudo, segundo Freyne (Freyne, 2008, p.26), não se pode resumir o pensamento desse grupo, com um período de aproximadamente 200 anos de história, apenas em um ponto de vista. Isso pode ser visto, por exemplo, em 4Q 521, onde o texto demonstra o anseio dos oprimidos por um messias libertador que venha “curar os feridos, distribuir riquezas entre os necessitados, conduzir de volta os exilados e enriquecer os famintos”, ou, ainda, textos como 4Q 426, onde o “Grande Deus” trava uma decisiva batalha contra as nações e garante a paz definitiva ao seu povo. O que Freyne procura dizer é que o pensamento dos essênios é amplo demais para ser resumido em poucas palavras; contudo, como não é nosso interesse pesquisar a fundo essa seita, contentamo-nos, a princípio, com algumas informações sobre eles³⁵.

Ainda sobre os essênios, sabemos por David Flusser que eles eram ferrenhos inimigos dos fariseus, uma vez que condenavam os feitos farisaicos energicamente. No Rolo de Ação de Graças (IQH) 4: 6-8, está escrito sobre os fariseus da seguinte maneira: “E conduziram o povo por caminhos desviados, ao lhes proferir discursos macios. Falsos mestres, levam para maus caminhos e caminham cegamente para a queda, pois suas obras são feitas no logro” (cf. Flusser, 2002, p. 46).

Além do que já foi dito sobre os essênios, surge uma pergunta: Até que ponto os essênios tiveram contato com Jesus, ou, seria Jesus membro da seita dos essênios? Segundo Charlesworth, é possível que Jesus tenha encontrado alguns essênios em suas idas e vindas, no período em que exerceu o seu ministério, ou até antes disso. Contudo, não podemos afirmar isso, já que os essênios não são mencionados no Novo Testamento e, na verdade, não temos certeza se eles exatamente eram conhecidos (Charlesworth, 1992, p.76). Para Charlesworth, o que fica evidente é que os essênios e Jesus foram contemporâneos, o que nos leva a deduzir que é muito provável que Jesus, ao menos, tenha ouvido falar deles e até conhecesse a doutrina, rituais religiosos e hábitos sociais desse grupo (Charlesworth, 1992, p.79).

Charlesworth enumera algumas semelhanças e diferenças entre Jesus e os essênios:

³⁵ Para mais informações sobre os essênios, ver: (Jeremias, 2006, p. 401-429; e, Charlesworth, 1992, p. 70-89).

- a) Jesus partilha com os essênios de uma teologia monoteísta;
- b) Como os essênios, a teologia de Jesus era categoricamente escatológica;
- c) Jesus partilhava com os essênios uma total entrega a Deus e a Torá (Ele pode ter se referido aos essênios quando elogiou os eunucos por causa do reino de Deus, cf. Mt, 19, 10-12);
- d) Jesus, conforme o Evangelho de Marcos, proibiu o divórcio (Mateus tornou-a casuística, Mt 5: 31-32; 19,9), assim como os essênios eram totalmente contrários ao divórcio: “o rei deve permanecer casado com apenas uma mulher” (cf. II Q Temple 57: 17-18);
- f) Dos essênios, Jesus rejeita a rígida observância do Sábado;
- g) Jesus, ao contrário dos essênios, aproximou-se de todas as classes sociais, inclusive de prostitutas e cobradores de impostos. Além disso, a visão de Jesus em relação aos rituais de purificação judaicos era muito diversa das dos judeus;
- h) A atitude liberal de Jesus sobre a purificação se contrastava com a paranoia dos essênios, principalmente em relação ao afastamento das pessoas que tinham lepra. Em II Q Temple 48. 14-15, é orientado a que existam cidades próprias para o isolamento dos leprosos, enquanto que Jesus repousou em Betânia na casa de Simão, o leproso (Mc 14,3);
- i) Jesus enfatizou o amar uns aos outros (na parábola do bom samaritano), enquanto que os essênios, na renovação anual, entoavam maldições sobre os filhos das trevas, especialmente sobre aqueles que não eram essênios (1Qs). Jesus pode ter se dirigido a eles quando se referiu ao dito: “amarás o teu próximo e odiarás ao teu inimigo (Mt 5, 43).

Em resumo, Charlesworth conclui que o cristianismo não foi fundado com as bases do essenismo, conforme havia dito Renan em sua obra “Vida de Jesus”. Jesus foi o fundador do cristianismo, que foi fundado em meio às várias correntes judaicas da época, sem que se possa mencionar uma única fonte como a trajetória. Jesus não era um essênio, “mas pode ter partilhado com os essênios mais do que a mesma nação, tempo e lugar” (Charlesworth, 1992, p. 84-88).

4.5.2 Os FARISEUS

Os fariseus (*pharushim* – separados) - “um grupo de estudiosos leigos que apareceram na história cerca de um século e meio antes do nascimento de Jesus, (...) e se tornaram autoridades na vida dos judeus durante o reinado da rainha Alexandra em (76-67 a.C)” (Swidler, 1993, p. 74) - nasceram do grupo dos *chassidim* e eram em número de seis mil pessoas em Jerusalém nos dias de Jesus (Flusser, 2002, p. 44). Eles também não concordavam com a usurpação por parte dos asmoneus. Segundo Gnilka, a maioria dos escribas pertencia ao grupo dos fariseus. Em relação aos saduceus, os fariseus eram a maioria, mas a influência política destes era menor. Já o clima entre fariseus e essênios era hostil. Os essênios consideravam os fariseus com “gente que amolece e dissolve a lei, e de quem se pode esperar o logro, mentira, sedução e erro” (Gnilka, 2000, p.57-60). Segundo Flusser, os fariseus eram denominados pelos essênios como “caiadados” e Jesus também se referiu a eles no Evangelho de Mateus 23, 27-28, dizendo: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem bonitos, mas por dentro estais cheios de hipocrisia e de iniquidade”. Embora o ataque dos essênios fosse em alguns pontos parecidos com a crítica que Jesus fez contra os fariseus, a distância entre eles é muito grande. Os essênios rejeitavam explicitamente a doutrina dos fariseus, ao passo que Jesus, de uma forma mais positiva, via-os como os “herdeiros contemporâneos de Moisés” (cf. Flusser, 2002, p.46-48).

Os fariseus eram muito queridos pela maioria da população judaica devido à devoção deles aos rituais religiosos. Segundo Sanders, no período asmoneu, os fariseus também exerceram uma influência e força política muito importante, ainda que, depois perderam tal força. No governo de Herodes, somente o rei tinha o poder político, uma vez que todos os que o ameaçassem eram imediatamente executados. Na Galileia, o sucessor de Herodes foi seu filho Antipas que também não se mostrou muito disposto, assim como seu pai, a dar autoridade a algum grupo de piedosos e mestres religiosos. Somente em Jerusalém, após Arquelau (irmão de Antipas) ser deposto. é que os saduceus, respaldados pelo poder romano, puderam, como grupo religioso, exercer força política. Os fariseus mesmo sendo a maioria em relação aos saduceus, continuaram apenas trabalhando, ensinando e exercendo suas funções

no culto judaico nas sinagogas. A popularidade deles provavelmente aumentou, contudo não o poder político (cf. Sanders, 2005, p.68).

A visão de Saldarini sobre os fariseus compactua com Sanders a respeito da popularidade dos fariseus. Ele observa que para o evangelista Marcos, os fariseus eram um grupo muito reconhecido na comunidade da Galileia. Jesus, um jovem oriundo de uma família de artesãos, considerada uma classe inferior na Palestina, não dispunha da mesma honra dada aos fariseus, principalmente em Nazaré, sua terra natal. Mas com o decorrer do tempo, Jesus através de seu ministério conseguiu a simpatia de muitos seguidores em outras cidades da Galileia, contraindo para si o ciúme, a ira e a perseguição dos fariseus. O confronto dos fariseus com Jesus, a princípio, estava baseado em temas teológicos a respeito do Jejum (Mc 2,18), da observância do sábado (Mc 2,24; 3,2) e sobre o divórcio (Mc 10,2), da purificação das mãos (Mc 7,1) e outros temas relacionados com respeito à conduta de Jesus entre os homens considerados pecadores (Mc 2,16) etc. Para os fariseus, no entanto, o que estava em jogo não eram apenas os debates teológicos, mas, principalmente, a simpatia e o controle da comunidade (Saldarini, 2005, p. 162-164).

Para Saldarini, os fariseus, juntamente com os escribas, eram os principais opositores de Jesus na Galileia. Em Jerusalém, os seus adversários tinham um poder político muito maior, já que entre eles estavam os chefes dos sacerdotes, os escribas e os anciãos do povo dentre os membros desses grupos, principalmente dos sacerdotes, estavam os que entregaram Jesus à morte. O evangelista Marcos menciona os fariseus em cinco casos (2, 18; 2,24; 3,2; 8,11-15; 10,2) e, em todos os casos, eles estão em conflito com Jesus³⁶. Os escribas e fariseus, juntos, são mencionados duas vezes em Marcos, também quando estão em conflito com Jesus (2,16; 7, 1-5). Com os herodianos, os fariseus são mencionados duas vezes em Marcos (3,6; 12,13). Para o evangelista Marcos, os fariseus são situados sempre na

³⁶ Geza Vermes observa que, no Evangelho de Mateus, os fariseus não são sempre vistos no aspecto negativo. Vermes vê a apreciação que Mateus faz a respeito dos fariseus (Mt 23, 1-36) como altamente positiva, mesmo que eles tenham sido acusados de terem “fechado a porta do Reino dos Céus, anulado juramentos legítimos e, especialmente, de que negligenciavam em seu ensinamento os valores essenciais de religião, justiça, misericórdia, fé e amor a Deus”, eles, por outro lado, são os ocupantes legítimos da cátedra de Moisés, isto é, eles ocupam o assento presidencial na sinagoga. Um outro aspecto positivo é atribuído aos fariseus segundo a visão de Vermes, pelo fato de Jesus declarar que o ensino deles é válido (Mt 23, 2-3), mesmo que a conduta deles não seja exemplar e digna de ser seguida.

Galileia (3, 2-6; 7, 1-5; 2, 18-24; 8,11; 10,2). A única exceção no evangelho de Marcos é quando os fariseus e os herodianos são enviados a Jesus a fim de apanhá-lo em Jerusalém (12,13). Ao contrário de Josefo, que situa os fariseus sempre em Jerusalém, ao lado dos chefes dos judeus, Marcos mostra-os sempre ativos na Galileia (Saldarini, 2005, p.159-160).

Apesar dos fariseus estarem sempre em confronto com Jesus nos Evangelhos, alguns pesquisadores veem algumas semelhanças entre o movimento de Jesus e o movimento dos fariseus. Swidler lista algumas semelhanças entre os dois grupos. Segundo Swidler, Jesus reinterpreto as Escrituras hebraicas de maneira condizente com o meio social onde se encontrava; Jesus também participou de refeições entre amigos do tipo farisaico. Também segundo Swidler, é possível ver semelhanças na doutrina de Jesus a respeito do amor, no Shema, oração do monoteísmo, nas bem aventuranças, em questões relacionadas à ressurreição; também, seria ver fortes indícios de um espírito farisaico na vida de Jesus (cf. Swidler, 1993, p.78).

Para fundamentar essa teoria, Swidler busca outros pesquisadores, como o teólogo católico Pawlikowski, que chegou a concluir que não seria errado “considerar o movimento de Jesus como uma parte do movimento farisaico geral, embora em muitos campos tivesse um ponto de vista diferenciado”. Swidler ainda cita o estudioso protestante E. P. Sanders, referindo-se a ele como mais cauteloso sobre o assunto abordado, porém, não hesita em afirmar, também, que ele faz parte do número sempre crescente de especialistas que duvidam que tenham existido “pontos importantes de oposição entre Jesus e os fariseus” (Swidler, 1993, p.78).

A forte tendência de colocar Jesus como um judeu apenas corrobora o que ele sempre foi, um judeu e não um cristão, uma vez que o cristianismo só veio a existir após a morte e ressurreição de Jesus. Entre os judeus, católicos e protestantes têm surgido renomados defensores da teoria, Jesus dentro do judaísmo. Swidler, além de citar um católico e um protestante como referência, cita, ainda, um judeu (Geza Vermes) para corroborar esse pensamento: Vermes, em seu livro *Jesus e o mundo do Judaísmo* descreve: “Jesus era um hasid galileu: nisso, a meu ver, reside a sua grandeza, e também o germe de sua tragédia” (Vermes, 1996, p.20).

Para Vermes, contudo, Jesus não foi muito amado pelos fariseus, porque Jesus, segundo a visão e interpretação bíblica dos fariseus, desprezava propositadamente alguns costumes tradicionais, como sentar-se à mesa com publicanos e prostitutas. No entanto, para Vermes, não parece que tenha havido discórdia entre Jesus e os fariseus em temas essenciais da religião e fé judaica. Vermes define a relação de Jesus com os fariseus da seguinte maneira: “Não obstante, o conflito entre Jesus da Galileia e os fariseus de sua época ter-se-ia assemelhado, em circunstâncias normais, à mera luta intestina de facções pertencentes ao mesmo corpo religioso, como a que se travou entre caraítas e rabanitas na Idade Média, ou entre os ramos ortodoxo e progressista do judaísmo na época moderna” (Vermes, 1996, p.20).

Vermes observa, ainda, que no Evangelho de Mateus, os fariseus nem sempre são vistos no aspecto negativo. Ele vê a apreciação que Mateus faz a respeito dos fariseus (Mt 23, 1-36) como altamente positiva, mesmo que eles tenham sido acusados de terem “fechado a porta do Reino dos Céus, anulado juramentos legítimos, e, especialmente, de que negligenciavam em seu ensinamento os valores essenciais de religião, justiça, misericórdia, fé e a mor a Deus”, eles, por outro lado, são os ocupantes legítimos da cátedra de Moisés, isto é, eles ocupam o assento presidencial na sinagoga. Um outro aspecto positivo é atribuído aos fariseus, segundo a visão de Vermes, pelo fato de Jesus declarar que o ensino deles é válido (Mt 23, 2-3), mesmo que a conduta deles não seja exemplar e digna de ser seguida (Vermes, 2006, p.98).

Segundo Swidler, tanto os pontos positivos e os negativos foram adotados diretamente pela Comissão do Vaticano para Relações Religiosas com os Judeus e indiretamente, por outras igrejas. O Catecismo da Igreja católica romana diz que “pode-se também frisar que, se Jesus se mostra severo para com os fariseus, é porque está mais próximo deles que de quaisquer outros grupos judaicos seus contemporâneos” (cf. Vermes, 1996, p.79).

Nesse invólucro de pensamentos sobre Jesus e os fariseus, Swidler leva em conta o fato de Vermes ter apontado Jesus como participante do grupo dos “hassideus ou devotos”. Dentre as muitas especulações descritas por Swidler (nem

todas expostas aqui), é digna de nota a conclusão desses apontamentos nas palavras do próprio autor:

Assim, talvez a melhor maneira de situar Ieshua no contexto do judaísmo da sua época, seja como mestre (rabi) viandante e que fazia milagres, um sábio (*hakham*) da Galileia, *hassid* galileu, que sob muitos aspectos, se assemelhava a Hillel (cujos ensinamentos acabaram mais tarde prevalecendo sobre os Shammai no judaísmo rabínico) que alguns estudiosos iriam considerar como alguém que teve um relacionamento muito próximo com os fariseus aos quais porém ele criticava, sendo por sua vez criticado por eles. Sigal o considerou *hassid* galileu, *hakham* e proto-rabino, o qual, como Iohanán ben Zakkai antes e depois do ano 70 d.C., criticou duramente os fariseus, os perushim (que Sigal não considerava predecessores do judaísmo rabínico, muito embora por vezes um emprego impreciso do termo fariseus nos evangelhos e em Josefo pudesse incluir alguns proto-rabinos). Estou convencido de que Sigal nos fornece a mais exata e abrangente descrição do lugar de Ieshua na vida judaica do seu tempo (Swidler, 1993, p. 86-87)³⁷.

A proximidade de Jesus com os fariseus é também notada por Flusser. Ele nota que nos Evangelhos sinóticos, diferentemente de João (cf. Jo 18, 3), os fariseus não figuram em nenhuma descrição do julgamento de Jesus. Flusser ainda nota que, nos primórdios do cristianismo, quando os cristãos foram perseguidos pelo “sumo sacerdote saduceu, o Raban Gamaliel tomou seu partido e os salvou” (At 5, 17-42). Da mesma maneira, Paulo quando estava perante o Sinédrio, em Jerusalém, vendo que seria punido severamente, apelou para os fariseus e encontrou neles solidariedade (At 22, 30; 23,6-10), já que a outra parte era composta por saduceus (Flusser, 2002, p.49).

A possível afeição dos fariseus em relação aos primeiros cristãos é mencionada por Flusser sobre “Tiago, o irmão do Senhor e aparentemente outros cristãos” (cf. Antiquities, book 20: 200-2001, in Josephus, 1999, p.656), que foram condenados à morte, em 62 d.C., pelo sumo sacerdote saduceu (ilegalmente), mas foram salvos pelos fariseus, quando estes apelaram ao rei que, por sua vez, acabou

³⁷ Segundo Swidler, o rabino Phillip Sigal de Pittsburgh, os fariseus dos evangelhos não são os predecessores dos rabis posteriores a 70 d.C., responsáveis pelos escritos e, também, sem dúvida, fundadores do judaísmo dos nossos dias. Para Sigal, os predecessores dos rabis não eram nem hillelistas (da escola de Hillel) nem Shamaítas (da escola de Shammai), e nem pertenciam a nenhuma escola ou “casa” (bet) propriamente dita. Ieshua (Jesus) não era saduceu ou fariseu, tampouco hillelita nem shamaíta, mas era um protorrabi antecipado da época tanaítica. A sua maneira de ensinar era baseada na liberdade de interpretação e autoridade conforme o modelo de ensinar protorrabínico. [...] Ieshua era *hakham* (sábio, filósofo, um protorrabi), como um profeta carismático que pregava sobre assuntos assombrosos e aterradores, conforme a *halakhah* juntamente com sua pregação hagádica (Swidler, 1993, p. 86).

destituindo tal sumo sacerdote. Segundo Flusser, os fariseus, possivelmente, consideravam a relação dos saduceus com os romanos como um ato de “despotismo sacerdotal” e essa poderia ser a causa, a partir da leitura dos Sinóticos, da ausência de relatos da presença de fariseus no julgamento e condenação de Jesus. Flusser pressupõe que os Sinóticos não mencionam um protesto dos fariseus a favor de Jesus, uma vez que eles já haviam registrado anteriormente um Jesus “antifarisaico” em suas narrativas (Flusser, 2002, p.50).

4.5.3 Os SADUCEUS

Os saduceus que não eram originários dos *chassidim*, mas dos asmoneus, respeitavam os fariseus, porque estes tinham um grande prestígio com a população em geral. A classe dos saduceus era composta por gente nobre e rica da sociedade. Eles rejeitavam a doutrina da ressurreição dos mortos e a existência dos anjos. Também só aceitavam o Pentateuco como verdade de fé. “Os saduceus possuíam o poder, os fariseus possuíam a influência sobre o povo” (Gnilka, 2000, p. 61-62). Flusser também coloca os saduceus como um grupo pequeno, menor do que os fariseus por outro lado ele observa que os saduceus eram poderosos, uma vez que pertenciam a aristocracia sacerdotal do templo. Eles não eram revolucionários como os fariseus (que se envolveram na guerra civil no período macabeu), negavam a validade da tradição oral e consideravam toda a crença na vida futura como uma tolice (Flusser, 2002. p.45).

Nos Evangelhos sinóticos, os saduceus são mencionados mais no Evangelho de Mateus, sendo que, em Marcos e Lucas, eles são mencionados apenas uma vez em cada Evangelho (Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40). No entanto, tanto para Mateus e Marcos, como para Josefo, os saduceus, assim como os fariseus, eram muito conhecidos no primeiro século da era cristã (Saldarini, 2005, p.183-184). Os saduceus são sempre colocados por Josefo ao lado dos fariseus. Josefo também situa os saduceus como sendo um grupo pertencente à classe dominante. Em Atos dos apóstolos, os saduceus discutem com os fariseus acerca da ressurreição por causa de um discurso de Paulo sobre a ressurreição dos mortos (At. 23). Em Atos (4,1; 5,17), os saduceus também são associados aos maiores do templo, ou seja, à classe sacerdotal (Saldarini, 2005, p.308-309).

A classe sacerdotal está intimamente relacionada ao julgamento de Jesus. Em Lucas 22, 54 lemos: “Prenderam-no e levaram-no, introduzindo-o na casa do Sumo Sacerdote. Pedro seguia de longe”. Segundo Flusser, o clã sacerdotal e o próprio sumo sacerdote eram saduceus. Caifás era o sumo sacerdote e também era a figura mais importante do segundo Templo. Foi na casa (palácio) de Caifás que Jesus passou a noite sob custódia, enquanto era escarnecido pelos guardas (Lc 22, 63). Os saduceus odiavam a Jesus, possivelmente, porque o consideravam um profeta (“Faz uma profecia: quem é que te bateu?” Lc 22, 64) e sua presença em Jerusalém podia ser uma clara ameaça. Segundo João, os motivos da condenação de Jesus pela classe sacerdotal é que:

[...] os chefes dos sacerdotes e os fariseus reuniram o Conselho e disseram: “Que faremos? Esse homem realiza muitos sinais. Se o deixarmos assim, todos crerão nele e os romanos, virão, destruindo o nosso lugar santo e a nação”. Um deles, porém, Caifás, que era o Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: “Vós nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda?” Não dizia isso por si mesmo, mas sendo sumo Sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus morreria pela nação – e não só pela nação, mas também para congregar na unidade todos os filhos de Deus dispersos. Então, a partir desse dia, resolveram matá-lo. Jesus, por isso, não andava em público, entre os judeus, mas retirou-se para a região próxima do deserto, para a cidade chamada Efraim, e aí permaneceu com seus discípulos (Jo 11, 47-54).

A atitude de Caifás em relação à morte substituta de Jesus (“é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo”) é vista por Flusser mais como uma justificativa do sumo sacerdote, uma vez que a tradição judaica repudiava o ato de entregar um cidadão judeu para que fosse morto por estrangeiros; era um pecado imperdoável, segundo a *halaká*³⁸. Flusser cita, ainda, o Rolo do Templo essencial (64: 7-8) que diz: “Se um homem calunia Meu povo e entrega Meu povo para uma nação estrangeira, e pratica a iniquidade contra meu povo, pendurá-lo-eis numa

³⁸ Zuurmond define a *halaká* da seguinte maneira: “é o way of life judaico, o conjunto de prescrições e proibições que definem a maneira como vivem os judeus. Uma questão 'haláquica' é uma disputa sobre a *halaká*, geralmente com base na interpretação de textos do Antigo Testamento. Nem toda a questão haláquica é de ordem moral. As leis de pureza, por exemplo, formam uma parte importante da *halaká*, mas – pelo menos segundo nosso modo de falar – não tem caráter moral” (Zuurmond, 1998, p. 77). A raiz *halak* também pode ser definida como a “via”, a “caminhada”, ou seja, “a regra (de vida) que vai permitir a aplicação da Torah escrita às circunstâncias reais e mutáveis da vida. O plural é *halakot*, regras, decisões e coleções de leis” (cf. Guia explicativo por André Paul, in Vermes, 1990, p. 10).

árvore e ele morrerá”. Ainda havia uma tradição oral dos sábios judeus com o seguinte teor: “se há um grupo de pessoas e os gentios lhes dizem: 'entregai um de vós para nós e o mataremos; se não fizerdes, mataremos a todos'; a (regra é) deixai que todos sejam assassinados, e não entregueis a eles uma única alma em Israel; porém, se eles o escolherem..., deixai que o entreguem, para que todos não sejam massacrados” (cf. Flusser, 2002, p. 164-166).

Caifás não se restringiu apenas a entregar Jesus aos romanos. Ele sabia que eles eram implacáveis a qualquer judeu rebelde ou a movimentos proféticos entusiastas que se levantassem na Palestina. No entanto, parece que Caifás não estava preocupado com as tradições de seu povo. O vínculo dele com os súditos e representantes de Cesar se estreitava ainda mais, quando o vemos em Atos dos Apóstolos (4, 1-3; 4,6; 5, 27-28) juntamente com a classe sacerdotal (os saduceus), prendendo muitos cristãos em Jerusalém pelos mesmos motivos que Jesus foi entregue aos romanos, sem se importar com as tradições judaicas das quais ele deveria ser o principal observador (Flusser, 2002, p. 154-166).

4.5.4 OS ZELOTAS

Os movimentos de resistência nos dias de Jesus estão ligados ao projeto de romanização e urbanização da Galileia por Herodes Antipas (Crossan, 2009, p.16-18). O anseio de Antipas em se tornar rei, uma vez que ele foi nomeado por Cesar Augusto como tetrarca da Galileia e Pereia, e seu irmão Felipe ficou como tetrarca da parte do extremo norte do país. Já Arquelau, o outro filho de Herodes, o Grande, ficou como etnarca da Idumeia, Judeia e Samaria, o que deixou Antipas muito desapontado.

Segundo Crossan, Antipas começou a trabalhar para ganhar prestígio em Roma, porém, às custas de um jugo pesado aos habitantes da Galileia. Primeiro, ele fortificou Séforis “para ser o ornamento de toda a Galileia” e dedicou a Augusto a sua cidade-capital reconstruída. Após a morte de Augusto, assumiu como Imperador de Roma, Tibério. Antipas logo teve a ideia de substituir a capital Séforis, fundando uma nova cidade a 32 quilômetros ao leste, na costa ocidental do mar da Galileia, e nomeou-a Tiberíades em homenagem ao Imperador Tibério (cf. Crossan, 2009, p. 17-18). O problema de tudo isso era que as construções de Antipas provocavam o

aumento dos tributos sobre os galileus, causando um descontentamento geral. Contudo, para Antipas, o que mais importava, conforme Crossan nos descreve, era passar a Roma uma imagem de um governante lucrativo na questão da arrecadação de impostos, o que poderia levar o Imperador a pensar “que é que não faria ele como monarca de toda a pátria judaica?”.

As construções de Antipas poderiam impressionar Roma, mas não poderiam evitar os movimentos de resistência judaica, uma vez que, segundo Pagola (2010, p. 48), “os camponeses experimentaram pela primeira vez a pressão e o controle próximo dos governos herodianos”. A situação era tão caótica que aumentou assustadoramente o número de indigentes, prostitutas e diaristas, enfim, parece que Jesus conheceu, ao longo de sua vida, uma Galileia onde a desigualdade social era enorme, onde se favorecia a minoria privilegiada de Séforis e Tiberíades ao custo da pobreza e sofrimento e desintegração de muitas famílias.

Crossan (2004, p. 275) nota que a construção ou reconstrução das cidades de Séforis e Tiberíades não afetou apenas os camponeses iletrados, ou seja, os trabalhadores mais humildes, mas também afetou à classe dos letrados. Assim ele conclui que até mesmo o movimento de Jesus relacionado ao reino de Deus começou como um movimento de resistência a partir dos camponeses, “mas abandonou seu caráter localista e regionalista sob a liderança dos letrados”.

Dentre os movimentos de Revolta, encontramos Judas galileu, que após a deposição de Arquelau (6 d. c.), não aceitava que o pagamento de impostos devia ser efetuado diretamente a Roma. Segundo Theissen (2004, p.163-164), a doutrina de Judas repercutiu muito, chegando ao ponto de alguns “herodianos” questionarem a Jesus a respeito da questão de se era lícito ou não pagar impostos ao Imperador (cf. Mc 12, 13-17). Horsley defende que o movimento de Judas, o Galileu, e de Sadoc, o fariseu, que Josefo rotula como a quarta filosofia (as outras são os fariseus, os saduceus e os essênios), têm sido interpretadas de uma forma errada por vários especialistas, que afirmam que esse movimento pregava a revolta armada contra Roma. De acordo com Horsley, Josefo assim descreveu esse movimento em Ant. 18, 4-5. 23:

Mas um certo Judas, gaulanita da cidade de Gamala, em combinação com o fariseus Sadoc, insistiu fortemente na resistência. Eles diziam que tal

avaliação tributária implicava escravidão pura e simples, e pressionavam a nação a exigir sua liberdade. [...] Judas, o Galileu, estabeleceu-se como o líder da quarta filosofia. Os seus adeptos concordaram com as ideias dos fariseus em tudo, exceto em sua indomável paixão pela liberdade, pois consideram Deus o seu único líder e senhor... (cf. Horsley, 2010, p. 72).

Horsley avalia que Judas e Sadoc estivessem mais ligados ao ensino ou pregação “contra a avaliação tributária, ou até mesmo uma resistência organizada contra os impostos, do que um grupo armado e violento conforme tem sido interpretado a partir dos escritos de Josefo” (Horsley, 2010, p. 78-79).

As informações sobre os grupos de resistências nem sempre são unânimes, como vimos acima. No entanto, podemos afirmar que entre os grupos de resistência encontram-se os Zelotes (Zelotas), talvez, os mais conhecidos. O termo Zelotas encontra-se oito vezes registrado no Novo Testamento. Esse termo, geralmente, aplica-se “aos guerrilheiros da resistência desde Judas Galileu (6 a.C.) até os defensores da fortaleza de Masadá (74 d.C.). Eles eram rigorosamente observadores do sábado, da circuncisão (exigiam a circuncisão até mesmo dos antigos) e tinham fortes crenças escatológicas” (Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, ..., p. 2686). De acordo com Theissen, mesmo que os seguidores de Judas Galileu sejam chamados de Zelotes, não é possível afirmar tal coisa, visto que, em Josefo, eles “aparecem como grupo apenas depois do início da guerra judaica em 66 d.C. em relação com o Templo” (cf. Theissen, 2004, p.164); contudo, há um argumento de peso contra essa teoria, uma vez que entre os discípulos de Jesus, por volta da metade do século I, havia um zelote (Simão Zelote, cf. Lc 6, 15), e Theissen faz uma observação: “além disso, na Galileia”.

Os zelotas eram originários dos fariseus e, assim como os essênios, estavam ligados pela guerra santa e escatológica. Não são citados nos evangelhos como grupo, mas entre os discípulos de Jesus, como foi dito acima, havia um discípulo chamado de “Simão o Zelote” (Lc 6,15; At 1,13). Eles lutavam pelos direitos do pobre, do oprimido, e a esses “prometiam com a chegada do Reino de Deus, a restauração de seus direitos e uma nova ordem estabelecida por Deus” (Gnilka, 2000, p. 60). O fato de entre os discípulos ter um zelote, não significa que esse movimento tenha sido endossado por Jesus, já que os ensinamentos de Jesus sobre o tributo a Cesar e sua atitude para com o sábado é uma forma de repúdio a

doutrina apregoada pelos zelotas (Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, ..., p. 2686).

Podemos observar portanto, que a possível relação de Jesus com os Zelotas como grupo de resistência é muito remota, ou praticamente inexistente, conforme Crossan (2004, p.275) tem observado. Ainda na mesma linha de pensamento de Crossan, Sean Freyne também considera remota a hipótese do possível envolvimento de Jesus com o grupo dos zelotas. Para Freyne (2008, p. 130), a pregação de Jesus não incitava a vingança, uma vez que estava mais baseada no livro do Gênesis (criação) do que no livro do Êxodo (libertação), ou seja, Jesus não via as demais nações ou outras origens étnicas como objeto de remoção, aniquilação, conversão ou conquista, como viam os heróis do Antigo Testamento.

Contudo, para Freyne devemos observar que há duas formas de interpretarmos Jesus de Nazaré: Se o olharmos segundo o ponto de vista de Crossan, veremos um Jesus voltado para um entendimento sapiencial e não apocalíptico, ou seja, Jesus teria escolhido um modelo de dominação monárquica baseado num “reino dos destituídos e Joões ninguém vigente no aqui e agora... um reino realizado (por meios mágicos e materiais), não apenas proclamado”. Por outro lado, Freyne observa que o pensamento de Horsley sobre Jesus é bem diferente dos de Crossan. Jesus, segundo Horsley, teria sido um revolucionário, ou seja, partindo desse ponto de vista, “o símbolo do reino de Deus tal como empregado por Jesus significava a vitória de Deus sobre as forças do mal, uma concepção que se coadunava com as expectativas apocalípticas judaicas padrão”, posição essa que, segundo Freyne, seria mais convincente (Freyne, 2008, p. 132).

Bruce Malina vê o grupo de Jesus como uma religião politicamente inserida, onde o reino e o governo de Deus são iminentes, ou seja, seus discípulos devem orar para que o reino de Deus venha para o julgamento e recompensa e isso, segundo Malina, era compreendido sob o ponto de vista político por uma pessoa do primeiro século. A morte de Jesus não foi o fim desse reinado, pois “os seguidores de Jesus acreditavam que Deus o ressuscitou dos mortos, de maneira que o próprio Jesus em breve surgiria como vice regente do Deus de Israel, como Messias de Israel, com poder” (Malina, 2004, p. 99). Malina conclui esse pensamento afirmando que:

o reino de Deus veio para tomar a forma de uma teocracia representativa e pessoal. Nestas dimensões ele teria tido a mesma estrutura da religião política de Israel durante o tempo de Jesus. A questão aberta era: Quem seria o agente, o substituto concreto para o Deus de Israel? Os membros do grupo de Jesus tinham pouca dúvida de que esse agente fosse Jesus, o Messias de Israel. Mas Deus tinha em mente mais, não apenas Israel (Malina, 2004, p. 164).

Portanto, pertencer ao grupo de Jesus era mais do que esperar por um reino político, era ter um novo modo de vida, ia além das fronteiras de Israel, não significa apenas a libertação de um jugo político, mas a libertação do ser humano como um todo.

5 A QUESTÃO DA PALAVRA ABBA EM JOACHIM J. JEREMIAS E SEUS DESDOBRAMENTOS

Conforme vimos no capítulo anterior, Jesus, apesar de ser visto por alguns pesquisadores com características próximas do grupo dos fariseus, não fez parte de nenhum grupo revolucionário. Contudo, isso não significa que ele fosse indiferente aos problemas sociais que afligiam toda a Palestina. Em contraste com os poderosos da época que exploravam os pobres através da cobrança desmedida de tributos, Jesus oferece-se como um descanso aos cansados e oprimidos, porque somente ele tem um jugo suave e um fardo leve (cf. Mt 11, 28-30). Esse descanso só ele pode oferecer, porque recebeu do Pai a quem ele conhece e por quem também é conhecido (cf. Mt 11,27). *Abba* é a palavra por excelência no quesito intimidade entre Jesus e Pai dos Céus, conforme a tese defendida por J. Jeremias.

5.1 JESUS E SUA FILIAÇÃO DIVINA

Jesus, conforme a tradição cristã e os vários testemunhos das fontes (os Evangelhos), possui o testemunho intrínseco de que é o Filho de Deus (cf. Mt 14.33; Mc 1.1; 3.11; 15.39; Lc 22.27; Jo 1.34; 11.27). O Evangelho de Marcos, de uma forma clara, já nos mostra a importância desse pensamento teológico nas seguintes palavras: “Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus...” (Mc 1.1). Justino de Roma também prima pela exaltação de Jesus como o Filho de Deus dizendo que “[...] com razão honramos também a Jesus Cristo, que foi nosso Mestre nessas coisas e para isto nasceu, o mesmo que foi crucificado sob Pôncio Pilatos, procurador na Judeia no tempo de Tibério César. Aprendemos que ele é o Filho próprio do Deus verdadeiro...” (Justino, 1995, p.28), ou, ainda, conforme a confissão de fé de Calcedônia (451 d.C.), “Jesus é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus” (Swidler, 1993, p.30).

Os Evangelhos da infância (Mateus e Lucas), de uma forma independente narram alguns acontecimentos relacionados ao nascimento e à infância de Jesus. Segundo Duquoc, as narrativas do nascimento de Jesus relatadas por Mateus e Lucas se inserem na tradição do Antigo Testamento, como vemos no nascimento de Isaac (Gn 21, 1-7), de Jacó (Gn 25, 25-26), de Moisés (Ex 2, 1-10), de Sansão (Jz

13, 1-25) e o de Samuel (1 Sam 1, 19-26). As características de tais narrativas são “discernir na concepção ou no nascimento, os sinais antecipadores de um destino particularmente abençoado por Deus”. Para Duquoc, contudo, tratar as narrativas de Mateus e Lucas como 'Evangelhos da Infância' não é a forma mais correta e pode induzir em erro, mesmo que a tradição assim os mencione. Nos textos de Mateus e Lucas, observamos que ali se trata mais do nascimento do que a infância de Jesus, conforme vemos resumido no quadro comparativo abaixo (Duquoc, 1992, p.22).

Mateus:	Lucas:
Genealogia de Cristo 1, 1-17	Anúncio do nascimento de João Batista 1, 5-25
Anúncio da concepção virginal a José 1, 18-24	Anúncio a Maria 1, 26-28
Nascimento do Salvador 1,25	Visitação 1, 39-56
Visita dos magos 2, 1-12	Nascimento do Salvador 2, 1-14
Fuga para o Egito e massacre dos inocentes 2, 13-18	Visita dos Pastores 2, 15-20
Volta a Nazaré 2, 19-23	Circuncisão 2, 21
	Apresentação no Templo 2, 22-38
	Volta a Nazaré 2, 39-40
	Reencontro no Templo 2, 41-52

Os relatos da infância ou do nascimento, conforme menciona Duquoc, não fazem parte do querigma (Kérygma), mas estão associados mais ao Antigo Testamento, como vimos acima. Contudo, eles foram inseridos nos Evangelhos e devem ser lidos a partir da perspectiva dos evangelistas. Eles não satisfazem a curiosidade como fazem os Apócrifos, visto que eles estão relacionados mais à fé da Igreja primitiva do que aos acontecimentos históricos: “Mateus e Lucas iluminaram retrospectivamente as recordações, através da catequese evangélica e os eventos decisivos da Páscoa. Não narram uma história. Propõem apenas uma 'doutrina' em forma de história. Seria errôneo querer iluminar a catequese por meio de narrativas de nascimento. O processo foi inverso” (Duquoc, 1992, p.24-25).

Observamos que as narrativas da infância levantam questões sobre a autenticidade histórica dos relatos dos evangelistas. Para Fitzmyer, nas narrativas da infância, é difícil constatar o realmente histórico, porém, é inegável o fato de que exista um núcleo histórico nesses acontecimentos, os quais serviram como base para que os evangelistas, numa tradição posterior, pudessem responder perguntas sobre “Quem é ele?” ou “De onde ele veio?”³⁹ (Fitzmyer, 1997, p.34-35).

Apesar das diferenças e da independência dos evangelhos (Mateus e Lucas), Fitzmyer observa que há pelo menos doze pontos nas narrativas da infância que são comuns ou, pelo menos, há concórdia entre os dois evangelistas a respeito do nascimento do menino Jesus, os quais serão transcritos abaixo:

- 1) O nascimento de Jesus relaciona-se com o reinado de Herodes Magno (Mt 2,1; Lc 1,5);
- 2) Maria, sua futura mãe, é uma virgem noiva de José, mas eles ainda não coabitaram (Mt 1,18; Lc 1,27.34; 2,5);
- 3) José é da casa de Davi (Mt 1, 16.20; Lc 1,27; 2,4);
- 4) Um anjo do céu anuncia a concepção e o nascimento futuros de Jesus (Mt1, 20-21; Lc 1, 28-30);
- 5) O próprio Jesus é reconhecido como filho de Davi (Mt 1,1; Lc 1,32);
- 6) Sua concepção acontecerá por intermédio do Espírito santo (Mt 1, 18.20; Lc 1, 35);
- 7) José não se envolve na concepção (Mt1, 18-25; Lc 1,34);
- 8) O nome “Jesus” é imposto antes de seu nascimento (Mt 1, 21; Lc 1,31);
- 9) O céu identifica Jesus como “Salvador” (Mt 1,21; Lc 2,11);
- 10) Jesus nasce depois que José e Maria vão viver juntos (Mt 1, 24-25; Lc 2, 4-7);
- 11) Jesus nasce em Belém (Mt 2,1; Lc 2, 4-7);
- 12) Jesus se fixa com Maria e José, em Nazaré, na Galileia (Mt 2, 22-23; Lc 2,39-51).

³⁹ Segundo Fitzmyer, as narrativas da infância não se originaram de uma tradição mais primitiva da Igreja, visto que nem Marcos (que é considerado o primeiro Evangelho a ser escrito) e nem João (que é reconhecido como sendo de uma tradição igualmente primitiva a de Marcos, mas independente dos Sinóticos), não contém tais relatos, mas inicia-se com o Verbo que se fez carne (1, 1-18), ou seja, com o Verbo divino e preexistente.

Nos primórdios da Igreja, a questão da divindade e humanidade de Cristo era o centro de muitas controvérsias teológicas que partiam de vertentes judaicas ou, então, de certos movimentos cristãos considerados como hereges. Face às muitas divergências a respeito do Cristo, a Igreja tomou frente a tais controvérsias e pôs-se a refutar as 'heresias' com toda a força possível. Correntes judaizantes e gnósticas que incansavelmente procuravam por todos os meios possíveis proclamar que Jesus era apenas um homem que morreu pregado na cruz ou, então, um divino que parecia ser humano, procuravam, a todo custo, abalar a fé daqueles que foram alcançados pela fé cristã. Os Evangelhos e todo o Novo Testamento foram escritos para fundamentar a fé dos primeiros cristãos em Jesus Cristo. Mediante a tantas heresias que foram surgindo na Igreja, tentando negar a divindade de Jesus, os cristãos reagiram com veemência escrevendo muitas histórias sobre Jesus como forma de demonstrar que desde menino o filho de José e Maria era detentor de muitos prodígios nunca antes realizados em Israel nem mesmo pelos grandes profetas do Antigo Testamento.

Estas narrativas foram redigidas e fazem parte do que posteriormente ficou conhecido como os “Evangelhos Apócrifos”. Os Apócrifos são portanto, a forma mais clara que a Igreja usou para se opor as teorias que negavam a divindade de Jesus. Na busca de por em evidência a divindade do Mestre, os Apócrifos apresentam Jesus quase sempre como um menino ou um homem prodigioso, capaz de realizar milagres tão grandes, que chegam a ser absurdo.

A tradição cristã ainda no intuito de preservar a doutrina da filiação divina de Jesus, procurou de uma forma cuidadosa defender tal doutrina em seus vários credos ao longo da história do cristianismo. Os mais antigos e conhecidos credos são: Credo Apostólico (Século III e IV), Credo de Nicéia (325 A.D. - revisado em Constantinopla em 381 A.D.), Credo de Calcedônia (451 A.D.) e o Credo de Atanásio (séculos IV e V). A relação de Jesus Cristo com Deus Pai e sua função na Santíssima Trindade são mencionadas em todas as confissões acima citadas (Grudem, 1999, p.996). Já no primeiro credo (Credo Apostólico) observamos a importância de Jesus como o Filho de Deus encarnado.

Creio em Deus Pai Todo Poderoso, Criador do céu e da terra.
E em Jesus Cristo, seu Filho unigênito, nosso Senhor; concebido pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria; que padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, e ao terceiro dia ressurgiu dos mortos;

que subiu ao céu e assentou-se à direita do Pai Todo-Poderoso, de onde há de vir para julgar os vivos e os mortos.

Creio no Espírito Santo, na santa igreja católica, na comunhão dos santos, na remissão de pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna. Amém. (Grudem, 1999, p.996).

O credo, segundo Thomas P. Rausch (2006, p.16), “é uma declaração oficial da crença da Igreja, e tem poder normativo para a fé da Igreja”. Rausch observa que o então cardeal Ratzinger escolheu o Credo Apostólico como base para a sua abordagem do livro *Introdução ao Cristianismo*. De acordo com Rausch, nessa obra o cardeal faz uma mediação entre os extremos relacionados à Cristologia da fé e o Jesus da história. Por um lado, há os que procuram reduzir a Cristologia à história, enquanto que, por outro lado, há os que buscam o abandono da história considerando-a como algo irrelevante para a fé⁴⁰. Abaixo reproduzimos um quadro resumido dos principais concílios Gerais da igreja, onde foram formulados os principais credos da Igreja (cf. Rausch, 2006, p.261):

Concílio	Principais Figuras	Temas
Niceia (325)	Ário (que não estava presente): “houve um tempo em que ele não era”. 381 bispos presentes.	Rejeitou a opinião de Ário de que o logos havia sido criado. Cristo é <i>homoousion</i> ⁴¹ ao Pai.
Constantinopla I (381)	Influência Capadócia.	Afirma a fé de Nicéia. Um novo credo afirma a divindade do Espírito. Nosso credo é uma combinação de ambos.
Éfeso I (431)	Nestório: conjunção de naturezas; Maria é <i>christokos</i> ⁴² . João de	Condena Nestório. Maria é theotokos, mas Cirilo e João de Antioquia e excomungam

⁴⁰ Nesse tratado escrito no final da década de 60, Ratzinger procura encontrar um meio termo entre Harnack, que purifica a fé da doutrina e do credo, colocando a reconstrução do Jesus histórico como fator determinante para a Cristologia, com Bultmann, para quem somente a fé em Cristo tem importância para o cristão (cf. Rausch, 2006, p.16). Vale ressaltar aqui que para o então cardeal Ratzinger, “segundo a fé da Igreja, a filiação divina de Jesus não se deve ao fato de Jesus não ter um pai humano; a doutrina do ser divino de Jesus não sofreria nenhuma restrição, se Jesus fosse o fruto de um casamento humano normal, porque a filiação divina que é objeto da fé cristã não é um fato biológico e sim ontológico, não é um evento no tempo e sim na eternidade de Deus (...)”. Se considerarmos este texto como a base do pensamento de Ratzinger, perceberemos que a teologia de Bultmann teve para ele na época um peso maior (cf. Ratzinger, 2006, p. 204).

⁴¹ Homoi, ser “semelhante”, semelhante quanto ao ser (cf. Rausch, 2006, p. 249).

⁴² Significa “Portadora do Cristo”, Mãe de Cristo (cf. Rausch, 2006, p. 249).

Concílio	Principais Figuras	Temas
	Antioquia. Cirilo de Alexandria: união hipostática: Maria é <i>theotokos</i> ⁴³ .	um ao outro.
Éfeso II (449) ("Concílio do Ladrão")	Flaviano de Constantinopla: "a partir de duas naturezas, numa só hipóstase ⁴⁴ e numa só pessoa" (fórmula da união); Dióscoro de Alexandria.	Dióscoro domina. É rejeitada a fórmula de Flaviano ("a partir de duas naturezas, uma só pessoa"). O próprio concílio, porém, é rejeitado.
Calcedônia (451)	600 bispos. <i>Tomus</i> do papa Leão escrito para apoiar Flaviano. Legados papais insistem numa nova profissão de fé.	Condena Dióscoro, aceita o <i>Tomus</i> de Leão. Prega duas naturezas numa única pessoa e numa única hipóstase, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem.

Observamos que para a Igreja dos primeiros séculos, as verdades teológicas a respeito da filiação de Jesus com o Pai eram de suma importância para a formação e crescimento das comunidades cristãs. Por isso, defenderam com coragem e destemor o que acreditavam ser a essência do Evangelho de Jesus Cristo. No entanto, sempre houve aqueles que lutaram de todas as maneiras para por em descrédito tanto o Evangelho como a pessoa de Jesus de Nazaré. Os pais da Igreja tiveram que lutar contra as heresias e contra os hereges que procuraram desmoralizar o mais importante homem do vilarejo de Nazaré. No entanto, conforme observa Rausch, há problemas metodológicos nos Credos da Igreja. Eles sempre pressupõem uma Cristologia de "cima para baixo", por isso, a Cristologia necessita de um fundamento crítico. Para Rausch, a Cristologia precisa ser estabelecida de "baixo para cima", ou seja, ela precisa estar baseada nos atos e feitos do Jesus histórico, para que não seja acusada de ser uma fé helenizada, onde o carpinteiro

⁴³ Significa "Portadora de Deus", Mãe de Deus (cf. Rausch, 2006, p. 249).

⁴⁴ Aquilo que está sob ou dá suporte a um objeto; realização; um ser concreto que suporta as diversas qualidades ou aparências de uma coisa. Ser subsistente, realidade que existe por si mesma, substância. (Exemplo medieval- "transubstanciação" (cf. Rausch, 2006, p. 249).

de Nazaré teria sido transformado em um “salvador divinizado” conforme o conceito grego do divino (Rausch, 2006, p. 17).

5.2 JESUS E SUA FILIAÇÃO HUMANA

Se para termos sucesso no estudo da Cristologia é necessário partirmos de baixo para cima, ou seja, nas palavras de Rogers Haight, “seria difícil imaginar alguém interessado pela existência humana de uma perspectiva religiosa que não se sentisse motivado a saber mais sobre Jesus”, uma vez que “a Cristologia começou com Jesus de Nazaré, e deve começar com Jesus hoje em dia” (Rogers, 2003, p.75), precisamos analisar as fontes e teorias sobre Jesus desde as canônicas até as mais rejeitadas pela tradição cristã. Já observamos acima que a Igreja dos primeiros séculos priorizou, por razões apologéticas, em propagar e defender a divindade de Cristo e, por outro lado, não houve um interesse igual quando o tema era a humanidade de Jesus. No entanto, com o passar dos séculos, surgiram inúmeras questões a respeito do homem chamado Jesus de Nazaré. Para responder tais questões, ou pelo menos investigá-las, faz-se necessário o estudo da Cristologia partindo do homem Jesus ao Cristo da fé.

Edward Schillebeeckx nos diz que para uma boa reflexão sobre a Trindade faz-se necessário uma interpretação cristológica de Jesus, ou seja, “na sua humanidade, Jesus é tão intimamente 'do Pai', que é exatamente nisso que ele é Filho de Deus”. Podemos ver isso nas palavras de Schillebeeckx abaixo:

[...] não devemos compreender Jesus a partir da Trindade, mas vice-versa: é somente a partir de Jesus que a plenitude da unidade divina (não tanto 'unitas trinitaris', mas trinitas unitaris') se torna acessível para nós de alguma forma, somente com base na vida, morte e ressurreição de Jesus sabemos que a Trindade é o modo divino da absoluta unidade da essência divina. Somente a partir de Jesus de Nazaré, de sua experiência com o “Abba” - fonte e alma de sua mensagem, atuação e morte – e de sua ressurreição, é que algo cheio de sentido pode ser dito sobre o Pai, Filho e Espírito Santo. Pois, na vivência de Jesus com seu “Abba”, o importante é que esse “estar voltado para o Pai” e “precedido” com a absoluta prioridade, e internamente sustentado, pelo entregar-se do próprio Pai a Jesus, de forma única. Ora, a mais antiga tradição cristã chama de “Palavra/Verbo” a essa autocomunicação de Pai, base e fonte da própria experiência de Jesus com o “Abba”. Isso implica que a palavra de Deus é a base total de tudo o que apareceu em Jesus (Schillebeeckx, 2008, p.663).

A Cristologia, portanto, deve começar a partir do Jesus humano, sem que se negligencie o Cristo da fé. Jesus foi o nome que mudou a história da humanidade, como podemos dizer, parafraseando Haight, que Jesus de Nazaré é praticamente um consenso universal na história como sendo um judeu que viveu nos primórdios do século I e que, posteriormente, veio a ser reconhecido como o Messias, ou o Cristo. Conforme Haight, podemos afirmar, ainda, que “Jesus foi uma figura concreta na história humana” e, por isso, essa história não pode ser relegada ao esquecimento (Haight, 2003, p.29).

Geza Vermes compôs um resumo histórico da vida de Jesus a partir do Evangelho de Marcos sem as narrativas da infância acima esboçadas (em 5.1). Vermes chama essas informações peculiares de “o evangelho fundamental – representado por Marcos (cf. Vermes, 1990, p. 20), que contém as seguintes informações:

Nome: Jesus.

Nome do Pai: José.

Nome da mãe: Maria.

Lugar do nascimento: não mencionado.

Data do nascimento: não mencionada.

Domicílio: Nazaré, na Galileia.

Estado Civil: não mencionado⁴⁵.

Profissão: carpinteiro (*τέκτων*), mas também exorcista e pregador itinerante.

O certificado de óbito pode ser preenchido de maneira um pouco mais completa.

Lugar do óbito: Jerusalém.

Data da morte: “Sob Pôncio Pilatos”, entre os anos 26 e 36 d.C.

Causa da morte: crucificação, ordenada pelo governador romano.

Lugar do sepultamento: Jerusalém.

⁴⁵ Vermes, contudo, considera que Jesus era celibatário, uma vez que nunca há menção de qualquer esposa no decorrer do seu ministério (cf. Vermes, 1990, p. 21).

Para falar do Jesus humano, é preciso contextualizá-lo ao tempo e ao espaço, ou seja, não podemos menosprezar o período em que Jesus viveu entre os homens. Sabendo que a Palestina dos dias de Jesus estava politicamente sob o império romano e religiosamente dominada pelo extremismo e exclusivismo religioso, não é difícil de imaginar o quanto Jesus e sua família devem ter sofrido preconceito numa sociedade patriarcal em meio ao caos político e religioso.

Bruce Chilton examina a questão do Jesus histórico desde os dias em que Jesus estava com os discípulos até um período pós-apostólico. Segundo ele sempre houve aqueles que questionaram a filiação divina de Cristo, assim como colocaram em dúvida a sua filiação terrena. Vermes, um judeu com formação cristã, considera que falar das histórias da infância de Jesus de uma forma ou de outra acabam por introduzir “um elemento de dúvida acerca da paternidade” (cf. Vermes, 1990, p.21). Como foi dito acima, é muito provável que Jesus e seus pais tenham sofrido algum preconceito em relação à paternidade de José em relação ao seu filho Jesus.

Segundo Chilton, existem três teorias a respeito do nascimento de Jesus. A primeira delas é a que Jesus foi concebido por obra do Espírito Santo, conforme descrito nos Evangelhos (Mt 1.18-25; Lc 1.34-35). A segunda teoria tem a pretensão de especular que Jesus era filho biológico de José, tal como se pode compreender da afirmação de Filipe: achamos a Jesus de Nazaré “filho de José” (Jo 1.45). A terceira teoria é que Jesus era filho de fornicção, conforme uma das interpretações do evangelho de João 8.41 “Vós fazeis as obras de vosso pai! Disseram-lhe então: não nascemos da prostituição; temos só um pai: Deus...” (Charlesworth, 2006, p.87)⁴⁶.

⁴⁶ Juan Mateos interpreta o texto de Jo 8.41, partindo do princípio que Jesus acusa os judeus que nele “havia crido” (o crer aqui pode ser obra do redator, uma vez que um pouco à frente os mesmos querem matar Jesus. cf. Brown, 1975, p.80), de cometerem o pecado da idolatria, uma vez que segundo alguns rabinos, ser filho de Abraão significava praticar a 'benevolência', a 'modéstia' e a 'humildade'. Os que tais virtudes não praticavam, eram considerados como servo de um 'outro' deus, totalmente diferente do Deus de Abraão, por isso chamados de idólatras. Os judeus entenderam, através da interpretação dos profetas, que ao serem chamados de idólatras era o mesmo que ser chamado de 'filhos da prostituição', algo que eles negam teoricamente, mas como seus pais idólatras que mataram os profetas, eles da mesma forma querem matar Jesus, que vem da parte de Deus (cf. J. Mateos, 1989, p.392-393). Segundo Brown, ser descendente de Abraão fisicamente não tem nenhum mérito, quando esse suposto filho não age como agiu seu pai, aqui no caso “Abraão que Creu quando Deus lhe falou”, eles, por outro lado, não creem no enviado de Deus (Jesus), por isso são filhos ilegítimos (cf. Brown, 1975, p.80-81).

Diante desse contexto, Chilton levanta uma questão polêmica: Jesus pode ter sido considerado um *mamzer*? Algumas condições poderiam ser determinantes para expor um indivíduo na condição de *mamzer*. A principal característica que definia uma pessoa nessa condição era se tal indivíduo era fruto de uma união proibida e, conseqüentemente, um filho proibido, de acordo com a Torá: “Nenhum bastardo entrará na assembleia de lahweh; e seus descendentes também não poderão entrar na assembleia de lahweh até a décima geração” (Dt 23.3). Conforme a Mishnah⁴⁷, poderia ser considerado um *mamzer* aquele filho cuja paternidade não era conhecida e, portanto, não havia evidências que tal união fosse permitida de acordo com a Lei. Por outro lado, na visão do Talmude Babilônico⁴⁸, bastava ser filho de um não israelita para que o indivíduo fosse considerado um *mamzer*.

A legitimidade da paternidade biológica de Jesus foi assunto controverso, como indicado mais acima, já no segundo século da era Cristã. Alguns autores, como John P. Meier (1991, p.223) e Bruce Chilton (in: Charlesworth, 2006, p. 85), mencionam a acusação feita por Celso, já no ano de 178 d.C., que Jesus era filho de Maria com um soldado Romano chamado Pantera⁴⁹.

A fonte desta história de acordo com Dalman (2002, p.152-153) vem do Talmude Babilônico. O nome de um certo Jesus é comumente mencionado no Talmude e na literatura talmúdica pelas expressões "Filho de Stada (Satda)", e "Filho de Pandera (Pantera). Segundo Dalman, a tradução literal do texto talmúdico de Shabat 104b e Sanhedrin 67a tem a seguinte forma:

O filho de Stada era o filho de Pandera. O Rabi Chisda disse: O marido era Stada, o amante, Pandera. (Outro disse), o marido era Paphos ben Yehudah; Stada era sua mãe; (ou), sua mãe era Mirian, a cabeleireira de mulheres, como eles diriam em Pumbeditha, 'Stath da' (ie, "Ela era infiel") para o marido.

⁴⁷ A palavra Mishnah vem de *Shanah*, “repetir” significa: “repetição” ou “estudo através da repetição”. Publicada por volta do ano 200 d.C. pelo patriarca judeu Judas I, a Mishnah é uma coletânea de leis que se impôs como código oficial do judaísmo. Ela resulta de uma compilação seletiva feita no decurso do século II da era cristã – de tradições normativas ambientes (*halakot*). Ela está redigida em hebraico (cf. Guia explicativo por André Paul, in Vermes, 1990, p. 10).

⁴⁸ “*Talmud*” significa ensinamento, estudo. Há dois *Talmuds*: 1) o *Talmud* de Jerusalém, terminado pelo fim do século IV na Palestina; 2) o *Talmud* da Babilônia, composto no século V em Sura. Mesmo na Palestina, o *Talmud* da Babilônia, o mais completo, suplantou o *Talmud* de Jerusalém: quando se fala do “*Talmud*” sem especificar qual, designa-se, exclusivamente, o da Babilônia (cf. Guia explicativo por André Paul, in Vermes, 1990, p. 10).

⁴⁹ Zuurmond acha que provavelmente 'Pantera' (ou Pandera), “seja uma deformação acintosa de parthenos= virgem. Deformar, de propósito, o nome de um inimigo era (e é) um uso bastante comum (cf. Zuurmond, 1998, p.77).

No entanto uma tradução mais livre do mesmo texto talmúdico teria a seguinte forma, segundo Dalman:

Ele não era filho de estada, mas filho de Pandera. Rab Chisda afirma que o marido da mãe de Jesus era Stada, mas o amante dela era Pandera. Outro (diz) que o marido dela era, certamente, Paphos ben Yeshua; que, ao contrário, Stada era a mãe dele (Jesus); de acordo com outros, sua mãe era Mirian (Maria em hebraico), a cabeleireira das mulheres. A tréplica é, e eu concordo, simplesmente Stada era o apelido dela (Maria), como dito no (ou na) Pumbeditha, Stath da (que significa “ela provou ser infiel”) ao marido dela.

Provavelmente a partir da leitura desses textos é que Celso tomou o nome deste Jesus citado no Talmude e relacionou com o Jesus dos Evangelhos considerando que ambos os personagens se tratavam da mesma pessoa. Desta forma, conforme mencionado por Orígenes, Celso acusa Jesus de, além de ter inventado seu nascimento, ter nascido numa cidadezinha da Judeia, ser filho de uma pobre fiandeira, ter adquirido poderes mágicos no Egito ainda usou esses poderes para proclamar-se Deus (Orígenes, 2004, p.68). Embora esse relato tenha sido retomado também por pensadores contemporâneos como mais um argumento para contestar a legitimidade do nascimento de Jesus conforme relatado nos Evangelhos, Chilton, no entanto, considera que esse relato é infundado e foi apenas mais uma ficção que circulou nos primeiros séculos da era cristã.

Nas comunidades judaicas dos dias de Jesus, se uma mulher estivesse grávida antes da consumação plena do matrimônio, ela precisaria, pela tradição, apresentar à comunidade em que vivia provas de quem era o pai da criança que estava sendo gerado em seu ventre. A casta do filho estava condicionada a quem era o seu pai, ou seja, se o filho por ela gerado fosse fruto de uma união proibida, obviamente, ele seria excluído da congregação de Israel conforme estabelecido na Torá, especificamente em Deuteronômio 23:3 onde lemos: “Nenhum bastardo entrará na assembleia de *lahweh*; e seus descendentes também não poderão entrar na assembleia de *lahweh* até a décima geração”.

Vale ainda ressaltar que, quando um contrato de casamento era firmado, a Mishnah dava o direito ao contratante de anular o mesmo sem uma justificativa formal, caso ele se sentisse injustiçado. Se a mulher estivesse grávida, na ocasião do rompimento do contrato, esse ato do contratante eximia a mulher da acusação de

adultério e, dessa forma, o filho não poderia ser considerado formalmente um *mamzer*. Tal situação poderia dar margem a um problema de interpretação da Lei, a saber: a mulher, uma vez abandonada, poderia usar apenas a palavra acerca da paternidade do fruto de seu ventre. Essa palavra seria aceita como verdade, tal como pensavam os rabinos Gamaliel e Eliezer, ou rejeitada se não houvesse uma prova concreta, no pensamento do rabino Joshua (Charlesworth, 2006, p.87).

No primeiro caso, a mulher poderia alegar que um determinado cidadão da sua comunidade era o pai da criança que ela estava esperando. Se a palavra dessa mulher fosse aceita como verdadeira, então, pela Torá, esse homem seria obrigado a casar com ela e não poderia mandá-la embora por toda a vida, conforme lemos em Deuteronômio 22, 28-29:

Se um homem encontra uma jovem virgem que não está prometida, e a agarra e se deita com ela e é pego em flagrante, o homem que se deitou com ela dará ao pai da jovem cinquenta ciclos de prata, e ela ficará sendo a sua mulher, uma vez que abusou dela. Ele não poderá mandá-la embora durante toda a sua vida.

Essa interpretação daria margem para que as mulheres, mesmo que concebessem um filho fruto de uma união proibida, mas que indicassem um determinado homem como sendo o pai da criança, pudessem tornar o fruto do ventre em um legítimo judeu aos olhos da comunidade, tendo em vista que a mulher alcançou êxito em sua argumentação, o que segundo essa visão não seria difícil conseguir (Charlesworth, 2006, p. 87).

Partindo da premissa que a relação sexual entre pessoas que já haviam estabelecido o contrato de casamento era tolerável na época, uma possível relação sexual entre José e Maria não seria proibida. Mas, o fato de José morar em Belém e Maria em Nazaré exclui as possibilidades do filho ser dele (Chilton, 2002, p.13). Dessa forma, Jesus poderia ser considerado um *mamzer*, já que a sua concepção ocorreu no período entre o contrato de casamento e a coabitação de José e Maria. Chilton observa que o pensamento de José em deixar Maria secretamente, conforme lemos em Mateus 1.19, seria, portanto, uma forma de não acusar Maria de fornicção. Não obstante, a maravilhosa forma como José assumiu a paternidade, pode não ter sido suficiente para inibir as mais adversas situações pelas quais Jesus

tenha sido alvo desde a infância até a crucificação, proveniente de especulações sobre a legitimidade de sua paternidade biológica.

Observando as teorias propostas acima a respeito da filiação de Jesus, podemos pensar sobre os diferentes conceitos que seus contemporâneos tinham a respeito dele: Ele era filho de Deus gerado pelo Espírito Santo? Ele era filho de José ou de um pai desconhecido? As palavras “Não nascemos da prostituição” (Jo 8:41), poderiam ter sido usadas com ironia a fim de colocar em dúvida sua reputação em relação às indagações concernentes à paternidade biológica? Por que ele foi chamado de o “carpinteiro, o filho de Maria” (Mc 6:3), e não filho de José e de Maria entre os seus contemporâneos?

Essas questões levantadas acima são passíveis de outras interpretações quando olhamos o texto do Evangelho de João a partir de uma cristologia alta⁵⁰. Embora seja possível que os judeus tenham procurado debater com Jesus sobre sua filiação humana, Jesus, no entanto, sempre usou tais debates para evidenciar sua filiação divina e enfatizar sua relação com o Pai através da palavra Abba, que, para J. Jeremias, é a mensagem central do Novo Testamento.

5.3 O ABBA NOS LÁBIOS DE JESUS

Jesus se relacionava com Deus de uma maneira peculiar, a qual é evidente nos evangelhos. Segundo Pagola, a experiência de vida de Jesus é a partir de um Deus Pai, que, para Jesus, é aquele que cuida até mesmo das criaturas frágeis e insignificantes aos olhos dos homens. Esse Pai também atende aos pobres e necessitados, traz a cura aos enfermos, busca os perdidos, enfim, Deus Pai se torna o centro de toda a mensagem e da própria vida de Jesus de Nazaré (Pagola, 2010, p. 380-381).

Nos Evangelhos, a palavra Pai aparece nos lábios de Jesus mais de 170 vezes quando ele se dirige a Deus, seja por interpelação ou por designação. Segundo J. Jeremias, é preciso distinguir a interpelação da designação de Deus como Pai quando esse termo é proferido por Jesus nos evangelhos. Em suas

⁵⁰ A cristologia alta refere-se à crença na preexistência e na divindade de Jesus. (cf. http://www.centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/bibliahermeneutica/resenhas_brown_ju_lho_cesar.pdf, acesso em 23/10/2011 as 12:25 horas).

orações, Jesus sempre fez uso da interpelação Pai para invocar a Deus, com exceção do grito da cruz em Mc 15.34 par. Mt 27.46: “Meu Deus, meu Deus por que me abandonaste?”, interpelação essa que já estava prefixada pelo Sl 22.1. Além da interpelação, é muito comum Jesus referir-se a Deus como “o Pai” (ὁ πατήρ), “meu Pai” (τοῦ πατρός μου) e “vosso Pai” (ὁ πατήρ ὑμῶν) (Jeremias, 2005, p.43).

De fato, Jesus usou essas três formas para designar Deus como Pai. A designação “o Pai” encontra-se em alguns textos dos evangelhos: em Marcos (Mc 13, 32 = Mt 24, 36); em Mateus e Lucas juntos (Mt 11, 27 = Lc 10, 22); somente em Lucas (Lc 9, 26; 11,13); somente em Mateus (Mt 28, 19); e em João, setenta e três vezes. Sobre a designação “vosso Pai”, encontramos em Marcos (Mc 11, 25); Mateus e Lucas juntos (Mt 5, 48 = Lc 6, 36, 12,30); somente em Lucas (Lc 12, 32); somente em Mateus (Mt 5, 16, 44; 6,1. 8.15.26; 7, 11; 10, 20. 29; 18, 14); e em João (Jo 8, 42; 20, 17). Além disso, o termo “meu Pai” que se encontra em Marcos (Mc 8,38 = Mt 16, 27), 'τοῦ πατρὸς αὐτοῦ' [de seu Pai], mesmo que em referência ao Filho do Homem, não pode figurar, sem reservas, entre os testemunhos da fórmula 'Meu Pai' (Jeremias, 2005, p.43). E, por fim, conforme J. Jeremias, a expressão “meu Pai” encontra-se nos seguintes textos dos Evangelhos: Mateus e Lucas juntos (Mt 11, 27 – Lc 10,22); somente em Lucas (Lc 2,49; 22, 29; 24, 49); somente em Mateus (Mt 7, 21; 10, 32-33; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35; 20, 23; 25, 34; 26, 29. 53; e em João, vinte e cinco vezes.

Para J. Jeremias, há uma crescente tendência em introduzir a designação de Deus como Pai nos evangelhos. Excluindo as invocações de Pai por Jesus, e contando os paralelos sinóticos, J. Jeremias observa que em Marcos aparece apenas três vezes; já em Mateus e Lucas juntos (coleção dos logias), aparece quatro vezes, enquanto que somente em Lucas é mencionado quatro vezes. Os ditos que são próprios de Mateus são citados trinta e uma vezes. A ênfase recai sobre o Evangelho de João, escrito mais tarde, onde a designação de Deus como Pai nas palavras de Jesus aparece cem vezes. Segundo J. Jeremias, há uma evidente progressão do uso da palavra Pai usada por Jesus em Marcos, na coleção dos Logia e nos elementos próprios de Lucas. Analisando os textos dos Evangelhos referentes ao uso da palavra Pai, observa-se que todos enfatizam essa relação íntima de Jesus com o Pai do céu. Desse modo, “pode-se dizer que Jesus se servia

da palavra 'Pai' para designar a Deus somente em certas circunstâncias. Em Mateus, acha-se uma progressão sensível no uso do termo, e em João, 'Pai' quase tornou-se sinônimo de Deus” (Jeremias, 1977, p.26-27).

Francisco Reyes Archila nota a frequência do uso da palavra Pai em João, mesmo sendo este o Evangelho que ao mesmo tempo em que evidencia a paternidade divina, protagoniza também a figura feminina no discipulado, especialmente de Maria Madalena⁵¹. Archila analisando essa progressão do uso da palavra Pai em João nos lábios de Jesus, como também já havia sido observada por J. Jeremias, vê ainda uma tendência maior em Mateus em registrar o termo Pai em relação a Deus do que em Marcos e Lucas, onde o termo praticamente não aparece. Referindo-se a João, Archila também é de acordo que, não somente nos Evangelhos, mas também nas cartas, o termo Pai é usado com uma frequência muito alta. Para Archila, já que em Mateus a frequência não é tão alta e, em Marcos e Lucas, ela praticamente não aparece e nem nas cartas de Paulo se usa esse termo referindo-se a Deus, somente na introdução das cartas (Rm 1,7; 1 Co 1,3; 2Cor 1,3; 2Cor 1,2; 11,31; Gl 1, 1-3; Ef 1,1; 5,20; Cl 1, 2-3; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1; 1tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4; Fm3). É de se suspeitar, segundo esse autor⁵², de que Jesus tenha realmente dirigido-se a Deus sempre como Pai, o mais provável seria que, com o decorrer do tempo (já que João foi escrito posteriormente aos outros Evangelhos), a Igreja primitiva tenha assumido progressivamente essa expressão devido ao “espírito patriarcal próprio do ambiente cultural da época” (Archila, 2007, p.99).

Podemos ver sobre o relevante uso do termo Pai no Evangelho de João no resumo feito por Matthias Grenzer conforme exposto abaixo:

- 1– O Pai ama o Filho, porque este último dá a sua vida (Jo 10,17);
- 2- O Pai mostra ao Filho tudo o que ele mesmo faz (Jo 5, 20);

⁵¹ Hamerton-Kelly esclarece que o fato de Jesus ter escolhido o símbolo de “pai” para referir-se a Deus, foi uma forma de reorganizar a forma de patriarcado da época, com a finalidade de tornar as pessoas livres das “garras do patriarcado”. Para Hamerton-Kelly, longe de ser um símbolo sexista, o “pai” era para Jesus uma arma escolhida para combater o que chamam de “sexismo”. O termo “pai” tem sido interpretado fora de seu contexto, apresentando um “deus” do sexo masculino que tem sido colocado primariamente como macho, mas segundo esse autor, a situação poderia ser mudada, “como temos tentado fazer” (cf. Hamerton-kelly, 1979, p.103). Roger Haight está de acordo que Hamerton-Kelly, na nota acima, segue J. Jeremias sobre a forma como Jesus fazia uso do termo “pai”, que em seu contexto significa algo semelhante à “mãe” na sociedade moderna desenvolvida (cf. Haight, 2003, p. 128).

⁵² Archila está citando Lothar Coenen e outros. (Diccionario teológico del Nuevo Testamento, Salamanca, Sígueme, vol. 3, 1983, p. 244).

- 3- Ao permanecer no Filho, o Pai realiza as suas obras (Jo 14,10);
- 4- O Pai vivo enviou o filho e o filho vive através do Pai (Jo 6, 57);
- 5- O Filho fala o que o Pai lhe diz (Jo 12, 49-50);
- 6- O Filho, por si mesmo, nada faz, mas realiza só aquilo que vê o Pai fazer (Jo 5,19);
- 7- Com esse relacionamento mútuo de maior intensidade: o Pai ama o filho (Jo 3,35; 5, 20; 10,17; 15,9) e o Filho ama o Pai (Jo 14,31);
- 8- O Filho permanece no amor do Pai (Jo 15,10);
- 9- O Pai está no Filho e o Filho está no Pai (Jo 10,38; 14,11; 17,21).

Esse profundo relacionamento do Filho com o Pai pode ser compartilhado com o ser humano, segundo Grenzer, desde que o discípulo reconheça o Filho no Pai (Jo 14,17), pois aquele que conhece o Filho, também conhece o Pai (Jo 14, 7-9). “Aquele que ama o Filho, observando os mandamentos dele, será amado pelo Pai” (Jo 14,21). Ou, ao contrário, “quem não honra o Filho, também não honra o Pai que o enviou (Jo 5,23)”. Portanto, a relação de Jesus (o Filho) com Deus (o Pai) no Evangelho de João é de extrema relevância para compreendermos a cristologia e para aprendermos a perfeita forma de nos relacionarmos com o Pai celeste (Grenzer, 2009, p. 184).

Archila (2007, p.99) contabiliza que a expressão Pai para nomear Deus no Novo Testamento ocorre 245 vezes, enquanto que a mesma palavra para designar o pai biológico ocorre 157 vezes. O motivo para tal ênfase para o uso dessa expressão referindo-se a Deus pode ser pela “influência da filosofia grega⁵³ na nomeação de Deus como Pai. Contudo, segundo o mesmo autor, o mais plausível, do ponto de vista histórico, é a possibilidade que Jesus realmente “tenha chamado a Deus como 'meu pai' ou 'nosso pai' ou 'pai de vocês' (Mt 6,9; 26,29. 42; Lc 11,2). Inclusive, é mais provável que Jesus o tenha nomeado como '*Abba*', palavra usada pelos filhos ao dirigir-se a seus pais e que equivale a 'papai' (Archila, 2007, p.99-

⁵³ “A ideia da paternidade de Deus recebe uma interpretação filosófica em Platão e nos estoicos. Platão, na sua elaboração cosmológica da ideia do pai, ressalta o relacionamento criador de Deus, o 'pai universal', para com o cosmos inteiro (Tim., 28c, 41a, e frequentemente)... Para os estoicos, a autoridade de deus como Pai permeia o universo: ele é 'criador, pai e sustentador dos homens...'” (cf. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, COENEN, L., BROWN, C. Vol. 2. 2000, p. 1502).

100). Essa forma de dirigir-se a Deus como Pai, ou seja, essa ideia de ser filho de Deus contrapõe-se a ideia presente na filosofia grega, e também da concepção romana, do Imperador como “filho de deus”. Por outro lado, ainda, o *Abba* de Jesus, assimilado pela Igreja primitiva, dava o direito aos considerados 'apátridas' sociais a terem o direito de ter um pai, o que, provavelmente, deve ter provocado implicações à Igreja, já que essas ideias iam contra aos valores da sociedade patriarcal daquela época (Archila, 2007, p.103-104).

A imagem que Jesus apresentou do Pai do céu não pode ser associada com o que a patriarcalização que a cristandade ocidental fez de Deus. Para Jesus, segundo Archila, Deus não é um pai 'superpoderoso, dominante prepotente e distante dos seus filhos', ele é por natureza um pai próximo, íntimo, terno e misericordioso, ou seja, ele nos mostra a imagem de um Deus Pai bom e justo. Em outras palavras, pode-se dizer que Jesus humanizou a imagem de Deus, rompendo com a imagem patriarcal⁵⁴, androcêntrica e exclusivista para apresentar a imagem de Deus como o Pai bom que projeta nos seus filhos um modelo de relacionamento fraterno entre homens, mulheres, crianças, com a própria natureza e, por fim, com o próprio Deus (Archila, 2007, p.107).

Trabalhando, ainda, o *Abba* nos lábios de Jesus, é relevante observarmos que Santos Sabugal também lista as invocações e designações da palavra “pai” nos lábios de Jesus como sendo empregado não menos de 184 vezes (Marcos 4; Lucas 17; Mateus 44; João 119 = 111 nos lábios de Jesus); assim, o referido autor resume o emprego das designações da palavra “pai” por Jesus nos Evangelhos:

Esse uso é, portanto, limitado em Marcos, mas frequente em Lucas e, sobre tudo em Mateus, para culminar no evangelho de João. E as estatísticas refletem de alguma forma, em cada evangelho a concepção teológica da paternidade divina. Marcos representa o estágio inicial desta concepção, desenvolvida pela teologia de Lucas e significativamente ampliada por Mateus, atingindo seu pico mais alto em João, o teólogo por excelência da paternidade de Deus (Sabugal, 1985, p.381).

⁵⁴ Segundo Archila, o patriarcado é definido como “uma relação de poder, entendido como dominação e superioridade que o varão exerce sobre mulheres e crianças”. O modelo que o sistema patriarcal pretende representar é baseado numa forma hegemônica da dominação do varão sobre a mulher. Esse modelo “inclui papéis, competências, hábitos, valores, formas de pensar e inclusive formas institucionais como leis e normas” (Archila, 2007, p. 91-92).

Para Sabugal, portanto, nenhum judeu, mesmo os mais piedosos, invocou a Deus como o *Abba*, assim como fez Jesus constantemente. Ele tinha a autoconsciência de ser o filho de Deus. Essa forma de invocar a Deus tornou-se não apenas parte integrante e essencial das suas orações, como também parte integrante do seu método de ensino sobre a oração (Sabugal, 1985, p.386).

José Antonio Pagola também é de acordo que Jesus, como todas as demais crianças da Galileia, em suas primeiras palavras, balbuciou os termos *immá* (mamãe) e *abba* (papai), quando se dirigia a Maria e José, seus pais. Contudo, segundo Pagola, pode ser um exagero limitar o uso do *abba* apenas às criancinhas, visto que até mesmo os adultos parece que usavam tal expressão como forma de respeito à figura paterna dentro de uma estrutura familiar patriarcal (Pagola, 2010, p.383).

Mas não precisamos exagerar. Parece que também os adultos empregavam esta palavra, expressando seu respeito e obediência ao pai da família patriarcal. Chamar a Deus de *Abbá* indica carinho, intimidade e proximidade, mas também respeito e submissão. Jesus havia conhecido em sua própria casa a importância do pai. José era o centro de toda a família. Tudo gira em torno dele. O pai cuida dos seus e os protege. Se ele falta, a família corre o risco de desintegrar-se e desaparecer. É ele quem sustenta e assegura o futuro de todos. Há dois traços que caracterizam um bom pai. O primeiro é a solicitude para com os filhos: é ele quem deve assegurar-lhes o sustento necessário, protegê-los e ajudá-los em tudo. Ao mesmo tempo o pai é autoridade da família: ele dá as ordens para assegurar o bem de todos. Ele instrui os filhos, ensina-lhes um ofício se necessário. Os filhos por sua vez, são chamados a ser a alegria do pai (Pagola, 2010, p. 383-384).

Para fundamentar sua tese, de que o *abba* era um linguajar infantil e que Jesus que ressignificou esse termo, J. Jeremias recorre aos pais da Igreja Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia e Teodoreto de Ciro, originários de Antioquia, uma população que falava o siríaco ocidental do aramaico. Segundo J. Jeremias, esses “pais da Igreja” são de comum acordo de que o termo *Abba* era a palavra usada por um filho pequenino quando se dirigia ao seu pai. Um outro documento usado por J. Jeremias para dar sustentação à sua pesquisa é o relato do Talmude (b Berakôt 40a; b Sanedrín 70b), citado por ele com as seguintes palavras: “Quando uma criança prova o gosto do cereal, isto é, tão logo como o detestam, aprende a dizer *Abba* e *imma* (papai e mamãe). *Abba* e *imma* são, pois, as primeiras palavras que a criança balbucia. *Abba* era a linguagem infantil, uma palavra comum

empregada diariamente: ninguém tinha ousado dirigir-se a Deus desse modo” (cf. Jeremias, 2006, p.63).

Deus como Pai para Jesus é, com frequência, um Pai bom. Ele “faz nascer seu sol sobre bons e maus. Manda a chuva sobre justos e injustos (Lc 6,35; Mt 5,45)”. Para Pagola, Jesus demonstra isso com muita maestria na parábola do “filho perdido” (Lc 15, 11-32). Nessa parábola, Pagola observa que o pai não é um personagem autoritário que não respeita as decisões dos filhos, pelo contrário, ele é um pai amoroso e, mesmo que o filho o tenha abandonado, ele o recebe de braços abertos assim que este o pede perdão (Pagola, 2010, p.386).

Embora a teologia do *Abba* seja defendida como a *ipssissima vox* de Jesus por J. Jeremias, alguns autores contemporâneos, como Udo Schnelle, defende que não há novidade na forma de Jesus invocar ou designar a Deus como pai, visto que isso era uma prática comum tanto no judaísmo como no mundo greco-romano. Segundo Schnelle, a novidade do *Abba* nos lábios de Jesus está na ênfase, na frequência e na simplicidade com que Deus é designado como Pai nos Evangelhos, quando esse termo é proferido por Jesus (Schnelle, 2010, p.99-100).

J. Jeremias defende que Jesus usou a palavra Pai, na maioria das vezes, quando essa relação era do Filho com o Pai. Quanto ao uso da palavra Pai em relação a outras pessoas, Jesus nunca fez alguma referência, a não ser raras vezes a designação “vosso Pai”, apenas aos seus discípulos e nunca a outros grupos, visto que a paternidade divina era uma exclusividade estendida apenas aos discípulos. Grupos como os escribas e fariseus foram excluídos dessa filiação, pois o pai deles é o diabo, conforme João 8, 42-44 (Jeremias, 2008, p.271).

Disse-lhes Jesus: “Se Deus fosse o vosso pai, vós me amaríeis,
 porque saí de Deus e dele venho;
 não venho por mim mesmo,
 mas foi ele que me enviou.
 Por que não reconheceis minha linguagem?
 É porque não podeis escutar minha palavra.
 Vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar
 os desejos do vosso pai.
 Ele foi homicida desde o princípio
 e não permaneceu na verdade:
 quando ele mente,
 fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira.

A questão da filiação divina é um processo íntimo entre o Pai e seu filho. J. Jeremias observou que o texto do evangelho de Mateus (Mt 11,27) pode ser mais bem traduzido do seguinte modo: “como só um Pai conhece o seu filho, assim só um filho conhece o seu pai” (Jeremias, 1977, p.29). Essa relação de Filho e Pai que Jesus propagou no Novo Testamento tem, no Antigo Testamento, o paralelo mais próximo nas palavras do salmista: “Como um pai se compadece dos filhos, assim se apieda o Senhor dos que o temem” (Sl 103, 13). Mas, para os filhos do Reino, o pai é ainda maior; Ele, além de bondoso e misericordioso, é benigno até mesmo com os ingratos e maus (Lc 6.35).

Seguindo esse pensamento, Joseph A. Fitzmyer observa que quando Jesus instruiu os discípulos a invocar a Deus como Pai, Ele estava mostrando que Deus não era somente o “transcendente Senhor dos céus, mas está perto assim como um pai com seus filhos” (Fitzmyer, 1985, p.898). Para Stephen A. Missick, *Abba* é, contudo, um mistério, uma revelação especial que vem somente através de Jesus Cristo. Missick, assim como J. Jeremias, observa que o texto de Mateus 11,27, poderia ser parafraseado em aramaico ficando da seguinte forma: “somente pai e filho realmente se conhecem. Porque apenas um pai e um filho verdadeiramente conhecem um ao outro, portanto, um filho pode revelar aos outros os pensamentos mais íntimos de seu pai” (Missick, 2006, p.23). Para Missick, o maior exemplo para demonstrar essa intimidade entre o Filho e o Pai, e o poder que o Filho tem de revelar o Pai está registrado em João 14.8:

Filipe lhe diz: “Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!”
 Diz-lhe Jesus: “Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Filipe?
 Quem me vê, vê o Pai.
 Como podes dizer: ‘Mostra-nos o Pai’?
 Não crês
 que estou no Pai e que o Pai está em mim?
 As palavras que vos digo, não as digo de mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras.
 Crede-me:
 eu estou no Pai e o Pai em mim.
 Crede-o, ao menos, por causa dessas obras”.

O discurso de Jesus sempre foi conflitante com os grupos religiosos de sua época, e isto se agravou mais ainda pelo modo como Ele invocava a Deus mediante a expressão “meu Pai”, fato que não era comum no Judaísmo. Se essa forma de

dirigir-se a Deus chamando-o de “meu Pai” era incomum, muito mais incomum, ainda, era o emprego da forma aramaica “*Abba*” (Jeremias, 2008, p.116). Os Judeus usavam duas maneiras de tratar o Pai: uma que era muito comum, e também usada no cotidiano familiar, *abba*; e outra que era mais solene e elevada, *abî* (אב) (Dicionário Teológico o Deus Cristão, 1998, p.649). Para um judeu, usar a palavra *Abba* para dirigir-se a Deus parecia ser um atrevimento, pois tal palavra soava como balbucio. *Abba* estava entre as primeiras palavras que uma criança aprendia a falar, conforme a referência que J. Jeremias faz ao Talmude Babilônico já citado neste trabalho⁵⁵.

Já nos dias de Jesus, *abba* já tinha deixado de ser apenas uma linguagem das criancinhas para tornar-se uma forma como os filhos adultos se dirigiam a seu pai, como podemos ver na parábola do filho pródigo (Lc 15, 21). Nos lábios de Jesus, além de tornar-se uma forma familiar de invocar e dirigir-se a Deus, *abba* passou a ser, também, considerada uma palavra ‘sagrada’, uma vez que um só é o Pai dos discípulos, a saber, o que está nos céus conforme Mateus 23.9 (Jeremias, 2008, p.121). Para Jesus, *Abba* tornou-se uma expressão de honra que somente o Pai celeste é digno. Essa maneira simples e íntima de Jesus dirigir-se a Deus, como uma criancinha fala a seu pai, foi considerado por J. Jeremias como a *ipsíssima vox* de Jesus, isto é, um modo próprio e original de falar usado por Jesus e que não tinha nenhuma analogia na literatura da época (Jeremias, 2008, p.120).

[...] a forma *abbá* suplantou a forma *abbi*, usada no aramaico paletinense até pelo menos o séc. 2 a. C., como constatamos pela documentação. Além disso, *abbá* tomou o sentido de “meu pai”, e de “o pai”, e “nosso pai”. De tal modo que a palavra não era apenas parte do linguajar das crianças. Os jovens de ambos os sexos também chamavam o próprio pai de *Abbá* (cf. Lc 15, 21), não recorrendo à palavra “Senhor” (Kyrie) a não ser cerimonioso (cf. Mt 21, 29-30). Mas, apesar destes desenvolvimentos jamais caiu no esquecimento o fato de que esta palavra provinha do linguajar infantil (Jeremias, 1977, p. 24-25).

Mais tarde, Fitzmyer, comentando essa tese, reconhece que J. Jeremias entendeu que Jesus não se dirigiu a Deus, invocando-o como uma criancinha faz com seu pai. Fitzmyer também concorda que *Abba* é a *ipsisissima vox* de Jesus para

⁵⁵ para esclarecer essa tese podemos ver uma versão semelhante a já citada por J. Jeremias (2006, p.63) em outra obra sua, conforme transcrevemos abaixo: “Somente quando uma criança experimenta o gosto do trigo (isto é, quando é desmamada), é que ela diz *ábba*... / *'imma* / [mãe] 'ou seja, estes são os primeiros balbucios” (cf. Jeremias, 2008, p.119).

expressar o seu relacionamento com Deus, mas que *Abba* por si só, sem as orações de louvor registradas pelos evangelistas Mateus e Lucas (Mt 11. 25-27; Lc 10. 21-22), não é suficiente para subsidiar tal argumento (Fitzmyer, 1993, p.61). Para Ephraim, o mérito de ter levado ao grande público o verdadeiro sentido de como Jesus se dirigia a Deus Pai chamando-o de *Abba* é de J. Jeremias:

[...] Joachim Jeremias levou ao grande público toda a beleza do nome *Abba* tal como Jesus o pronunciava. Enfatizou, com razão, que em nenhuma outra parte do judaísmo se encontra tal familiaridade. Mesmo se por vezes Deus era invocado pelo vocábulo Pai, ninguém ousou, antes do Filho primogênito dentre um grande número de irmãos, chamá-lo de *Abba* que, literalmente, quer dizer papai. A ousadia amorosa sempre estivera do lado do Pai, pois do lado da criatura nunca ninguém fora tão longe como Jesus na resposta, adesão e entrega ao amor misericordioso (Ephraim, 1998, p.174).

5.4 ABBA IPSISSIMA VOX DE JESUS

Sabendo que os Evangelhos sinóticos contêm muitos traços que remontam para uma redação pós-pascal, J. Jeremias pergunta: “seremos capazes de remontarmos, em particular a *ipsissima vox de Jesus*?” Os evangelhos apresentam o querigma de Jesus, ou, segundo J. Jeremias, seria mais exato dizer que eles apresentam a *Didaquê* (ensino) da Igreja primitiva. A pergunta acima pode gerar um certo ceticismo, contudo não tem força para destruir o argumento de que:

[...] os *logia* de Jesus apresentam certas particularidades que devemos considerar como suas expressões favoritas, já que figuram independentemente uma das outras nas diversas narrativas da tradição. *'Abba* e *'amen* são os traços da linguagem mais característicos da *ipsissima vox* de Jesus (Jeremias, 2006, p. 137-138).

Há uma distinção entre *ipsissima vox* e *ipsissima verba* de Jesus. Segundo J. Jeremias, a presença de um modo de falar preferido de Jesus (*ipsissima vox*) não dispensa absolutamente de examinar, em cada caso particular, se temos um dito autêntico (*ipsissima verba*) (Jeremias, 2008, p.79). Os apóstolos assim compreenderam e Paulo vai dizer mais tarde que *Abba* é o clamor (*ipsissima vox*) dos filhos de Deus, daqueles que foram adotados na comunhão do Espírito Santo. Segundo Missick, a importância da palavra *Abba* vem justamente ao encontro dessa teoria, pois, segundo ele, não há dúvida de que essa foi a palavra exata que Jesus

falou, ou seja, *Abba* é a ipsissima vox, a voz original, ou a ipsissima verba, as autênticas palavras de Jesus (Missick, 2006, p. 23).

J. Jeremias, baseando-se em Dalman, diz-nos que assim como o *Abba*, a palavra '*amen* (ἀμήν) quando proferida por Jesus, não possui nenhum equivalente na literatura judaica e nem nos demais escritos do Novo Testamento. Nos discursos judaicos, a palavra '*amén* “servia para ratificar, reforçar e fazer próprias as palavras de outro (cf. Jr 28, 6), na tradição dos logia de Jesus se utiliza sem exceção esse termo para reforçar o próprio discurso” (cf. Jeremias, 2006, p. 138). Podemos ver esse pensamento exposto nas palavras do próprio Dalman:

Já foi freqüentemente apontado que o modo como Jesus usa a palavra amém não é familiar em toda a literatura judaica. Mesmo em Sota II. 5, cf. Jerus. I e II, num. 5.22, realmente não pode ser forçado a comparação. Nessa passagem a repetição amen pronunciado pela mulher suspeita de adultério é explicada como um protesto de sua inocência, como se ela estivesse a dizer: amém [= eu protesto] que eu não me poluí! amém que eu não vou poluir a mim mesma (cf. Dalman, 1902, p.226).

J. Jeremias refere-se às fórmulas '*amén legô hymin* (sou) (em verdade vos [te] digo) nos sinóticos e '*amen*, '*amén*, '*legô hymin* (soi) (em verdade, em verdade vos [te] digo) em João. Segundo ele, o número de vezes que tais expressões aparecem nos evangelhos é: 13 vezes em Marcos, 30 em Mateus (+ Mt 18, 19 var.), 6 em Lucas e 25 em João, onde há uma reduplicação. Para J Jeremias, este '*amen* não responsivo, coloca-nos diante de uma forma totalmente nova e peculiar dos Evangelhos e principalmente de Jesus (Jeremias, 2006, p. 138-139).

Sobre a grandeza do *Abba* como a *ipsissima vox* de Jesus, vejamos o que nos diz J. Jeremias:

Não há paralelos, com esta mensagem de que Jesus quer ocupar-se dos pecadores, não dos justos; e que desde agora, lhes dá já a participação em seu reinado. Não há paralelos com este Jesus que se senta à mesa com publicanos e pecadores. Não há paralelos com a autoridade com que Jesus se atreve a dirigir-se a Deus com a invocação de *Abba*. Quem reconhece unicamente o fato (e não sei como alguém poderia negá-lo) de que a palavra “*abba*” é *ipsissima vox lesu*, esse tal, se entende bem a palavra e não a desvirtua, está diante da pretensão que Jesus tinha de sua própria majestade (Jeremias, 2006, p.40).

Se para Jesus, invocar a Deus como Pai era um direito exclusivo dado aos discípulos, na igreja primitiva, isso era privilégio apenas dos membros que já

estavam integrados na igreja, aos neófitos era lhes reservado o direito de aprender a oração, mas só podiam pronunciá-la em público a partir da primeira Eucaristia, logo após o batismo, conforme Cirilo, um sacerdote de Jerusalém que viveu por volta do ano 350 d.C. (Jeremias, 1979, p.10). Segundo J. Jeremias, essas restrições podem ser vistas até mesmo na divisão dos capítulos da Didaquê no século I. Na Didaquê, a oração e a ceia do Senhor só vêm depois do batismo (Jeremias, 1979, p.9-10). Isso demonstra o quanto era sagrado o direito de invocar a Deus Pai, chamando-o de *Abba* Pai.

5.5 ABBA NA ORAÇÃO DO SENHOR

Jesus pertencia a uma família piedosa judaica (Lc 2, 1-52; cf. 4.16), viveu no meio de um povo que sabia orar, por isso é bem provável que desde menino tenha aprendido, em casa, com seus pais, a exercer a prática da oração cotidiana. Segundo J. Jeremias, não é possível saber muita coisa sobre a prática de oração na vida de Jesus, além dos três gritos da cruz relacionados nos sinóticos, há, ainda, duas orações: “o grito de júbilo (Mt 11. 25-26) e a oração do Getsêmani (Mc 14. 36)”. O Evangelho de João registra outras três orações de Jesus: na ressurreição de Lázaro (Jo 1, 14-42), na esplanada do templo (equivalente joanino da oração do Getsêmani; Jo 12, 27), e a oração sacerdotal (Jo 17). Além disso, temos outros relatos gerais de oração registrados nos Evangelhos (cf. Mc 1, 35; 6,46=Mt 14, 23; Lc 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18, 28-29; Lc 22, 31-32), e a oração do Pai-nosso (Jeremias, 2006, p.123).

Podemos, ainda, mencionar que com exceção das mulheres, dos filhos pequenos e dos escravos, todos os homens de Israel, a partir dos treze anos, estavam obrigados a recitar regularmente o *Shemá*⁵⁶ (“*Ouve, ó Israel: lahweh nosso Deus é o único lahweh*” Dt 6,4) duas vezes ao dia. Além da profissão de fé judaica, o mandamento divino era logo recitado em seguida (cf. Jeremias, 2006, p. 116):

Portanto, amarás a lahweh teu Deus com todo o seu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno

⁵⁶ No entanto, segundo J. Jeremias, o *shemá* era ensinado aos filhos desde que esses aprendiam a falar (cf. Jeremias, 2006, p. 116).

estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, deitado e de pé (Dt 6, 5-7).

No Novo Testamento, a oração já havia deixado de ser praticada duas vezes ao dia, para concretizar-se em três vezes, conforme vemos no livro dos Atos dos Apóstolos (3,1; 10, 3-30) e na Didaquê (8,3). Segundo Jeremias, isso se deve ao fato de ter havido uma fusão entre o Shemá (apesar dessa não ser propriamente uma oração, mas uma profissão de fé) com a Tefilá, no período da manhã e da noite, enquanto que na oração da tarde não se recitava o Shemá. Para os israelitas, esses momentos de oração eram muito preciosos, já que se assegurava a formação dos jovens na prática da oração (Jeremias, 2006, p.22).

Jesus, com certeza, conhecia as orações e as formas litúrgicas para proferi-las, no entanto, ao ser indagado pelo discípulo anônimo (Lc 11,1) com a indagação: “Senhor, ensina-nos a orar”, é claro que o Mestre sabia que seus discípulos também conheciam as orações tradicionais, visto que também eram judeus. No entanto, é muito provável que o discípulo anônimo está pedindo a Jesus um novo modelo de oração que os distinguisse como um grupo. Jesus ensinou-lhes o Pai-nosso, que se tornaria a oração oficial da Igreja primitiva e viria a substituir o antigo modelo das três orações diárias tão conhecidas em Israel, conforme pode ser visto na Didaquê (9-10). Surge, então, uma nova forma de orar a partir do ensinamento de Jesus baseado na expressão *Abba*, que era a forma singular de expressão usada por ele para dirigir-se ao Pai que está nos céus (Jeremias, 2006, p.129-131).

A relação de Jesus com Deus Pai atinge seu ápice na Oração do Pai-nosso, onde Jesus está ensinando seus discípulos orar. A pergunta feita pelo discípulo anônimo em Lucas 11,1 (Senhor, ensina-nos a orar), resultou no mais belo ensinamento de Jesus a respeito da oração. Na oração do Pai-nosso, como exemplo de humildade e obediência, “Jesus se entrega à vontade de Deus como a criança o faz em relação ao Pai” (Goppelt, 2002, p. 216). Para Haight, a oração modelo é composta por uma invocação, dois anseios ou esperanças e três pedidos (cf. Haight, 2003, p.139)⁵⁷. O teólogo Leonardo Boff assim resume a essência desse magnífico modelo de oração:

⁵⁷ A forma apresentada por Lucas da oração do Pai-nosso consiste de um endereçamento (“Pai”), dois desejos proferidos a Deus e três petições ditas a ele. A forma em Mateus apresenta um endereçamento expandido, três desejos e quatro petições. Nesse modo de orar, Jesus instrui e

Na oração do Senhor encontramos, praticamente, a correta relação entre Deus e o homem, o céu e a Terra, o religioso e o político, mantendo a unidade do mesmo processo. A primeira parte diz respeito à causa de Deus: o Pai, a santificação de seu Nome, seu Reino, sua Vontade santa. A segunda parte concerne à causa do homem: o pão necessário, o perdão indispensável, a tentação sempre presente e o mal continuamente ameaçador. Ambas as partes constituem a mesma e única oração de Jesus. Deus não só se interessa pelo que é seu: o Nome, o Reino, a Vontade divina; Ele se preocupa também pelo que é do homem: o pão, o perdão, a tentação, o mal. Igualmente o homem, não só se prende ao que lhe importa: o pão, o perdão, a tentação e o mal; abre-se também ao que respeita ao Pai: a santificação de seu Nome, a chegada de seu Reino, a realização de sua Vontade (Boff, 2009, p.17-18).

Em seu livro “O Pai-nosso: a oração do Senhor”, J. Jeremias enfatiza o alto valor que a referida oração tinha na liturgia entre os cristãos da Igreja primitiva. J. Jeremias nos diz que o mais antigo uso dessa oração era a recitação da mesma na 24ª catequese de Cirilo, onde o Pai-nosso era recitado antes da comunhão e era restrito, dentro do culto divino, apenas aos batizados, ou seja, aos membros efetivos da Igreja. Essa prática provinha de Jerusalém e vigorava por toda a Igreja. Desde os primeiros passos na fé, os neófitos já aprendiam a recitar de cor a oração do Pai-nosso, mas só tinham o direito de rezá-lo com os demais fiéis a partir do momento em que participavam da primeira eucaristia, ou seja, logo após o batismo (Jeremias, 1979, p. 5-6).

O uso regular do Pai-nosso na liturgia da Igreja é, também, testemunhado na Didaquê (Doutrina dos Doze Apóstolos), que, segundo J. Jeremias, é tão antiga que chega a ser datada no séc. I d.C., ou para ser mais preciso, segundo Boff, ela foi escrita por volta dos anos 50 a 70 d.C. (Boff, 2009, p.36). Para J. Jeremias, a importância dada ao Pai-nosso na Didaquê pode ser observada na estrutura da obra:

[...] O livro começa (cc. 1-6) com a doutrina dos dois caminhos, o da vida e da morte, que evidentemente pertencia à instrução dada aos catecúmenos. Em seguida, o c. 7 trata do batismo, só depois disso é que vêm as seções de importância para os batizados: Jejum e oração (inclusive o Pai-nosso) no c. 8, Ceia do Senhor nos cc. 9 e 10, organização e disciplina eclesíásticas nos cc. 11 a 15. O que nos interessa aqui é que oração e Ceia do Senhor vêm depois do batismo.

autoriza seus discípulos a chamar a Deus como “Pai”, usando o mesmo título que ele mesmo utilizou em sua oração de louvor Lc 10,21 (duas vezes) e utilizará de novo em Lc 22, 42 (cf. Fitzmyer, 1985, p. 899).

O que J. Jeremias conclui é que, diferentemente de hoje, onde o Pai-nosso é acessível a todos, nos primórdios do cristianismo, era bem diferente. O privilégio de recitar a oração do Senhor era reservado apenas aos membros que estavam plenamente integrados à Igreja. A perda da reverência e do temor pela oração do Senhor é tratada por J. Jeremias com apreensão e o retorno à reverência que a Igreja primitiva dava ao Pai-nosso só pode ser reconquistada se através da exegese bíblica, buscarmos entender qual era o sentido que o próprio Senhor quis dar às palavras dessa sagrada oração (Jeremias, 1979, p. 8-12).

Concordando com J. Jeremias, Ephraim também observa que nos primeiros séculos da era cristã, os cristãos pronunciavam as palavras do Pai-nosso “com grande temor, como que em segredo”. O motivo para tal respeito era o medo de transpassar os limites da reverência e cair na blasfêmia ao pronunciar o nome inefável de Deus. Segundo Ephraim, ainda hoje, baseado nesse profundo respeito pela sagrada oração, os cristãos bizantinos ainda conservam a seguinte fórmula antes de iniciarem a oração ensinada pelo senhor: “E torna-nos dignos, Mestre, de ousar com toda a segurança e sem incorrer em condenação de te chamar de Pai, a ti o Deus do céu, e de te dizer: Pai nosso...” Ao observarmos essa fórmula bizantina que antecede a oração do Pai-nosso, concluímos, com Ephraim, que o respeito e o medo de ser indigno de pronunciar tal oração fizeram com que a tradição da comunidade cristã acima mencionada conservasse com muita precaução hábitos e costumes dos primeiros cristãos no que diz respeito a como se deve orar o Pai-nosso (Ephraim, 1998, p. 174).

Partindo do princípio que, por volta do ano 75 d.C., a oração do Pai-nosso era obrigatória na formação dos neófitos, tanto os cristãos de origem judaica quanto os de origem grega tinham em comum a obrigatoriedade da oração do Senhor na formação dos novos discípulos. Quanto à questão do por que duas versões do Pai-nosso, ou se é possível que um dos discípulos tenha acrescentado ou retirado palavras da forma original, J. Jeremias conclui que ambos os discípulos jamais alterariam algum ponto da oração do Senhor. A forma mais clara para se compreender a aparente divergência está no fato de que ambos escreveram para igrejas diferentes, locais e situações diferentes, por isso, cada evangelista optou por transmitir um texto segundo o seu tempo e sua Igreja (Jeremias, 1979, p. 16-21).

Quando lemos a oração do Pai-nosso nas duas versões, ou seja, por Mateus e por Lucas, surgem questões a respeito da antiguidade dos textos e das variantes textuais entre os dois Evangelhos. J. Jeremias, em sua obra acima citada, trabalha com esmero essas duas questões e outras também não menos importantes. Antes de abordarmos as questões levantadas por J. Jeremias, segue abaixo os textos dos Evangelhos, bem como o texto de Lucas retraduzido para o aramaico, segundo J. Jeremias, e uma versão do aramaico recitado por cristãos que ainda hoje falam o aramaico, conforme Stephen Missick:

Mt 6. 9-13**Lc 11. 2-4**

<p>(...) Portanto orai desta maneira: Pai nosso que estás nos céus, Santificado seja o teu Nome, venha o teu Reino, seja feita a tua vontade na terra como no céu. o pão nosso de cada dia dá-nos hoje. E perdoa-nos as nossas dívidas como também nós perdoamos aos nossos devedores. E não nos submeta à tentação, mas livra-nos do Maligno.</p>	<p>(...) Respondeu-lhes: “Quando orardes, dizei: Pai, santificado seja o teu Nome; venha o teu reino; o pão nosso cotidiano dá-nos a cada dia, pois também nós perdoamos aos nossos devedores; e não nos deixes cair na tentação”.</p>
--	---

Pai Nosso aramaico, segundo J. Jeremias	Pai-nosso em aramaico recitado pelos cristãos em aramaico, segundo Missick.
/ ' abba/ [pai] yitqaddash shemak/ tete malkutak/ [santificado seja o teu nome/ venha teu reino]	Awoon Dwashmaya Nethqaddash Shmakh Tethe malkuthakh Nehweh sebyanakh

<p>/ lahman delimhar/ hab lan yoma den / [o pão nosso de amanhã / dá-nos neste dia] ushebok lan hobenan / kedishebaqnan lehayyabenan / [e perdoa-nos as nossas dívidas (pecados) assim como perdoamos os nossos devedores (pecadores)]</p> <p>/ wela ta el nnan lenisayon / [e não nos conduza à tentação] (cf. Jeremias, 2008, p.291).</p>	<p>Aykana dwashmayya aph ara Hab lan lakhma dsunkanan yowmana Washboq lan hawbayn aykanan dap hanan shwaqnan l-hayawayn Wa la talain Inesyona Ella passan min beesha Mittol d'lakh hee malkoota wa khaylan w tishbookhta alalam almeen Amen (cf. Missick, 2006, p.58)</p>
---	---

Para J. Jeremias, para entendermos o sentido do Pai-nosso na redação de Mateus, é preciso ver que Jesus está advertindo seus discípulos a não praticarem as esmolas, oração e jejum da mesma forma que elas eram praticadas pelos fariseus, visto que estes amavam praticá-las, desde que fossem vistos e reconhecidos pelos homens. Os discípulos deviam procurar um cômodo, por menor que fosse e não imitar os fariseus em hipótese alguma no quesito de sempre ser pegos em uma aparente surpresa na hora da oração para que, dessa forma, pudessem sempre que possível orar no meio da multidão, com o único objetivo de serem reconhecidos e honrados.

Em relação ao texto de Lucas, J. Jeremias descreve sobre o fato de tanto a situação quanto os leitores de Lucas serem diferentes dos de Mateus. Em Lucas, a oração é mais breve, o sentido do texto é o ensinar a perseverança na oração, visto que a mesma é precedida pela parábola do amigo importuno. As diferenças entre a oração contida em Mateus e a de Lucas, é devido aos diferentes grupos a quem essa oração foi destinada. Segundo J. Jeremias, os leitores para os quais Mateus deve ter destinado o Evangelho eram homens que, desde a infância, aprenderam a orar, enquanto que os de Lucas eram 'antigos' convertidos ao cristianismo.

Ao nos depararmos com as duas versões da oração do Pai Nosso na Bíblia, (Mateus 6. 9 -13 e Lucas11. 2-4), logo vem à mente qual delas se aproxima mais da versão original de Jesus ou, então, em que língua Jesus proferiu essa magnífica oração. Em relação à primeira pergunta, J. Jeremias responde da seguinte forma:

[...] a formulação mais curta de Lucas está integralmente contida na redação longa de Mateus. Isto faz com que seja bem provável que a forma de Mateus seja uma ampliação, pois pelo que sabemos das leis que regem a transmissão dos textos litúrgicos, quando uma redação mais curta está assim integralmente contida numa longa, é a mais curta que deve ser considerada como original (J. Jeremias, 1979, p.23).

Contudo, J. Jeremias conclui que o texto de Lucas é o mais antigo quanto à extensão, mas em relação à tradição oral (verbal), o texto de Mateus é o mais antigo (cf. Jeremias, 2008, p. 291). Complementando o pensamento de J. Jeremias a respeito da versão original do Pai Nosso, Boff assim conclui: “Destarte Lucas seria mais original” (Boff, 2009, p.36).

Concernente à língua materna de Jesus e à cultura da Palestina daquela época, podemos ainda perguntar: era Jesus um poliglota, ou falava apenas o aramaico? Antes de tratarmos com mais detalhes a respeito da língua e cultura de Jesus, observamos, a princípio, que, pelo menos, três línguas eram faladas na Palestina nos dias de Jesus (aramaico, grego e latim), conforme as informações contidas no texto de João 19, 19-20.

Segundo Sabugal, há uma grande probabilidade de que Jesus possuísse conhecimentos da língua grega, pelos contatos registrados entre Jesus e algumas pessoas de origem helênica, como o centurião romano (Mt 5, 8-13; cf. Lc 7, 1-10), também com a mulher sirofenícia, além do discípulo chamado Filipe, que, provavelmente, conhecia a língua grega, conforme podemos interpretar a partir da leitura de João 12, 20-2 (Sabugal, 1985, p.319). No entanto, para Sabugal, a língua popular na Palestina dos dias de Jesus, era o aramaico galileu⁵⁸. Tal língua era tão familiar às comunidades, a ponto de, após a leitura de um texto sagrado em hebraico (Torá), logo, seguia-se uma tradução para o aramaico (Targum), onde o texto podia ser compreendido por todos. Portanto, fica evidente que o aramaico foi a língua materna de Jesus, isso fica mais claro, ainda, quando encontramos nos evangelhos palavras aramaicas (cf. Mc. 14 36; Lc 23, 34. 42. 46; Mc, 15, 34; = Mt

⁵⁸ Para Geza Vermes, a língua original do Pai-nosso era o aramaico, mesmo que alguns estudiosos discordem colocando o hebraico como a língua original (segundo Vermes, sem convencer), a maioria dos especialistas é de acordo com essa teoria. Vermes, observa que, além das peculiaridades do grego de Mateus, o 'Pai-nosso' tem semelhanças com o *kadish*, uma antiga oração judaica composta em aramaico, que era conhecida por Jesus, e que ele teria sido influenciado e inspirado por ela (Vermes, 2006, p. 258).

27, 46), conservadas pelos evangelistas sem tradução para a língua grega (Sabugal, 1985, p.321).

Ao se referir sobre a origem do Pai Nosso, Sabugal assim exclama: “Que alegria seria se conseguíssemos recuperar a *ipsissima verba* do Pai Nosso ensinado por Jesus de Nazaré e, reconstruindo seu texto primitivo, pudéssemos escutar a *ipsissima vox* do Mestre” (Sabugal, 1985, p.317). Para Sabugal, não há dúvida que os vocábulos gregos estão dispostos segundo os usos da gramática semítica. O autor também entende que na oração do Pai Nosso, tanto de Mateus como na de Lucas, teve como fundo doutrinário e literário a língua materna de Jesus (aramaico). Conforme J. Jeremias, para compreendermos a essência da oração de Jesus, faz-se necessário aproximarmo-nos do próprio modo de falar do Mestre e isso só é possível quando chegamos a *ipsissima vox de Jesus* (Sabugal, 1985, p.317).

Sabugal (1985, p.317) concorda que descobrir a língua materna de Jesus é algo muito importante e extraordinariamente fundamental. O referido autor compartilha com J. Jeremias dessa tese, haja vista que é importante levar em consideração o fato de que para ele, os escritores dos evangelhos eram verdadeiros autores literários e autênticos teólogos de suas comunidades cristãs, capazes de transmitir com fidelidade a essência da mensagem de Jesus⁵⁹. Além do mais, os autores bíblicos eram divinamente inspirados pelo Espírito Santo, conforme os textos de 2 Tm 3,16; e 2Pe. 1,21.

Por outro lado, Leonardo Boff (2009, p.36) considera que a oração de Jesus não pode ser tratada como uma oração simples que possa ser retraduzida do grego para o aramaico primitivo conforme fez J. Jeremias no texto que reproduzimos abaixo:

Pai querido,
Que o teu nome seja santificado.
Que venha o teu reino.
Dá-nos hoje
nosso pão de amanhã.
E perdoa-nos nossas dívidas
como nós também, ao dizermos
estas palavras,
estamos perdoando a nossos devedores.
E não nos deixes sucumbir
à tentação (Jeremias, 1979, p.33).

⁵⁹ Sobre a autoria e composição dos Evangelhos, ver o capítulo 4, parágrafo 3 deste trabalho.

Observamos que, de acordo com o pensamento de Boff, não é fácil reproduzir a oração de Jesus do grego para o aramaico e, dessa forma, também pensa Sabugal, o qual apesar de achar o trabalho de J. Jeremias de extrema importância, no entanto, assim como Boff, pensa que realizar tal tarefa não é nada fácil, uma vez que envolve estudos linguísticos e literários concernentes à língua materna e ao texto primitivo do Pai-nosso em sua composição rítmica e literária, bem como a real motivação de Jesus ao ensinar essa oração aos seus discípulos. Haja vista o grau de dificuldade apresentado acima, não podemos deixar de observar que quanto mais nos aproximarmos do Pai-nosso de Jesus na sua originalidade, mais maravilhados ficaremos diante da grandiosidade dessa magnífica oração.

5.6 QUESTÕES FILOLÓGICAS E SEMÂNTICAS ACERCA DO ABBA

Conforme J. Jeremias e a maioria dos estudiosos, *Abba* é um termo que faz parte da língua semítica, para ser mais preciso, do aramaico. Orígenes, pertencente ao período da Patrística, profundo conhecedor do grego e das línguas semíticas, segundo Fitzmyer (1992, p. 48), estranhamente, considerou o termo *Abba* como sendo uma palavra hebraica. Restou a Jerônimo esclarecer que o termo *Abba* era sírio (*Syrum est, non hebraeum*) e não hebraico. Lembrando que o que Jerônimo chamava de sírio nos dias dele, nós chamamos de aramaico.

Segundo Matthew Black, o aramaico foi uma das grandes línguas faladas na antiguidade por volta do VI e III séculos a.C., quando o mundo era governado pelos grandes impérios orientais desde o Eufrates até o Nilo. Essa língua tornou-se a língua dos judeus, provavelmente depois do Exílio. O aramaico foi suplantado pelo grego koiné no mundo civilizado da época, durante o império de Alexandre, o Grande. No entanto, o grego nunca substituiu por completo o uso do aramaico entre os judeus tanto da Palestina como da Babilônia, bem como de alguns povos de cultura semítica na Síria e Mesopotâmia (Black, 1998, p.14).

Entre os judeus, podemos encontrar dois dialetos aramaicos na Palestina, conforme a pesquisa apresentada por Dalman. Black menciona que, segundo a distinção feita por Dalman, os dialetos estão propostos na seguinte forma: o primeiro representado pelo aramaico do Antigo Testamento e o aramaico do Targum para Pentateuco e para os profetas. O segundo composto pelo conjunto de anedotas

popular do Talmude Palestino, junto com outras partes do comentário palestinese do Antigo Testamento dos antigos Midrash⁶⁰ haggádicos (Black, 1998, p.19).

No entanto, a língua na qual foi escrito o Novo Testamento é aceita quase que por unanimidade pelos eruditos como sendo o grego coiné ou grego bíblico, conforme foi chamado pelos especialistas até o começo do século XX (Koester, 2005, vol. I p.118). Segundo Koester (2005, vol.1, p.120-121), todos os livros do Novo Testamento foram escritos originalmente em grego e esse autor é mais enfático ainda, quando afirma que nenhuma obra dos primeiros cristãos escrita em grego pode ser tradução direta do hebraico ou do aramaico. De acordo com Koester, é fato que existem inúmeros hebraísmos e aramaísmos constantes no Novo Testamento, que podem ser citações gregas da Bíblia hebraica, ou ainda, que podem ser justificadas pelo fato de que o autor estava inserido num ambiente que propiciava a formulação de palavras semíticas, como no caso dos Evangelhos, onde Jesus e seus discípulos eram falantes nativos do aramaico .

Koester observa que as traduções do aramaico para o grego devem ter acontecido num período anterior aos escritos dos primeiros cristãos, quando esses ainda conservavam na memória apenas a tradição oral. Essas traduções foram feitas décadas antes da composição dos Evangelhos e, dessa forma, no processo de composição das fontes dos Evangelhos, praticamente todos os aramaísmos foram substituídos por palavras gregas, com exceção do Evangelho de Marcos que parece ter usado fontes gregas que eram traduções diretas dos originais aramaicos, ou ainda, os relatos de milagres no Evangelho de João que, possivelmente, também pode ter sido tradução de um original aramaico (Koester, 2005, vl. 1 p.121-122).

Outra observação de Koester é a questão do bilinguismo na Palestina. Entre os primeiros cristãos havia uma mescla de seguidores de Jesus que falavam o aramaico e o grego. Esses foram determinantes para que a composição dos Evangelhos fosse fortemente influenciada pelo aramaico. Para Koester, “alguns desses semitismos são empréstimos semânticos que derivam do ambiente geral da língua, como θάλασσα não só para 'mar' ou 'oceano', mas também para 'lago', uma vez que o aramaico ܕܪܝܢܐ denota ambos” (Koester, 2005 vl.1, p.122).

⁶⁰ Etimologicamente essa palavra tem como raiz o termo '*darash*', 'procurar', significa 'pesquisa' sobre a Escritura e tem como função o método de estudo das Escrituras, com vistas à sua atualização (cf. Vermes, 1990, p.11).

Para trabalhar as questões filológicas e semânticas do *Abba*, precisamos investigar se a língua materna de Jesus era realmente o aramaico. Muitas questões têm sido levantadas sobre a língua que Jesus falava e, também, questões sobre o nível cultural do Nazareno. As línguas oficiais do império romano eram o latim e o grego. Para John P. Meier, questões relacionadas ao idioma ou idiomas que Jesus falava são muito complexas, visto que não temos nenhuma gravação de voz daquele período e as inscrições em latim podem apenas ser um sinal para demonstrar a presença do poderio romano do que ter a finalidade de informar aos judeus sobre algo que lhes fosse interessante. Como para Meier, no mundo greco-romano, a maioria da população era analfabeta, isso, obviamente, era válido também para a população judaica (Meier, 1993, p.254).

Meier usa como exemplo uma famosa “inscrição de Pôncio Pilatos” que foi descoberta na Cesareia Marítima em 1961. Essa inscrição em latim foi dedicada ao Imperador Tibério por Pilatos. A questão levantada por Meier é: até que ponto esta inscrição alcançou os gentios e judeus que viviam em Cesareia? Possivelmente, para esse autor, Pilatos estava preocupado em alcançar apenas as elites, ou seja, ele se dirigia apenas aos seus “iguais”, aqueles que estavam a serviço do Império ou faziam parte das elites dominantes. As inscrições, mesmo que sejam as oficiais, em prédios públicos ou aquedutos construídos pelo Império, ou até mesmo as inscrições funerárias, não provam em nada que o latim fosse uma língua comum na Palestina. O fato de uma lápide tumular estar em latim, poderia apenas ser “o desejo de dar uma impressão de alta cultura” e nada mais. Assim como, segundo Meier, não se pode concluir que os católicos americanos do início do século XX tinham um idioma comum apenas observando a frase *Requiescat in pace* (do latim, descanse em Paz) inscrita em seus túmulos, e nem as muitas inscrições em latim espalhadas pela Europa podem refletir as inúmeras línguas faladas hoje em dia nesse continente, Meier observa, então, que o Latim é visto quase que por unanimidade como o idioma menos falado na Palestina nos dias de Jesus e, por isso, “não há razão para se pensar que Jesus falou, e muito menos leu, o latim” (Meier, 1993, p. 254 – 255).

Se o latim não era tão comum na Palestina, já o grego, segundo Meier, era um caso totalmente diferente. O grego era comum em todo o Império romano, inclusive em Roma, capital do Império. A Palestina dos dias de Jesus era altamente

helenizada, haviam cidades e povoados que foram transformados de uma forma política e cultural em cidades gregas⁶¹. Segundo Meier, o debate atual entre os estudiosos está concentrado apenas em saber qual era o grau de helenização nessas cidades. Mesmo após o período dos Macabeus, onde houve um movimento de resistência à língua e a cultura grega, não foi possível extinguir essa cultura da Palestina, porque, após esse período (dos Macabeus), a Palestina passou a ser governada pelos Asmoneus, que tiveram como monarca principal, por volta do final do século I a.C., Herodes, o Grande. Herodes deu continuidade à política de helenização que tinha começado com os reis Selêucidas, especificamente por Antíoco Epífanes IV. O processo de helenização de Herodes foi desde a construção do porto da Cesareia Marítima, a cidade de Sebaste em Samaria e muitas outras grandes edificações em Jerusalém. Segundo Meier, as inscrições em Grego em Jerusalém eram inúmeras, desde o Templo, as sinagogas até ossuários. Meier assim descreve a influência grega na Palestina:

[...] Martin Hengel afirma que uma terça parte dos epitáfios em Jerusalém, do período do Segundo Templo, eram escritos em grego, e ele ainda calcula que, das 80.000 ou 100.000 pessoas que residiam na grande Jerusalém, entre 8.000 e 16.000 teriam falado grego. Mas não foi só em Jerusalém que a língua e a cultura gregas alcançaram os judeus. Um grande número de judeus vivia nas cidades helenizadas da planície litorânea, desde Gaza, no sul, até Dor ou Ptolomaicas-Acco, no norte. Em Cesareia, a capital romana da Judeia, havia quase tantos judeus como gentios. As cavernas de Murabaat nos forneceram papiros gregos sobre a vida diária e até mesmo – por ironia – cópias de cartas em grego do tempo da revolta de Bar Kochba, exatamente quando os nacionalistas lutavam e morriam para se libertarem do jugo estrangeiro e da dominação cultural.

Concernente à língua grega e suas influências na Palestina, Meier observa que para se chegar a uma conclusão ou aproximação de algum fato referente à que idioma era falado pelos judeus residentes na Palestina, faz-se necessário ter uma atenção redobrada ao período em questão. Por exemplo, se atentarmos para os séculos III e II a.C., observa-se um eclipsamento do aramaico devido à helenização da Palestina pelos reis selêucidas da Síria. Segundo Meier, parece que o aramaico só voltou a retomar a prioridade na Palestina após a revolta dos Macabeus, por isso,

⁶¹ Se levarmos em consideração os dados de Martin Hengel citados acima por Meier, podemos deduzir que aproximadamente de 10% a 20% da população de Jerusalém falava grego. Então é difícil considerar a Palestina dos dias de Jesus como sendo altamente helenizada como fez Meier, uma vez que nem mesmo na capital havia tantas pessoas que falavam tal língua.

não é possível determinar qual era a língua mais falada na Palestina dos séculos II e I a.C., tomando como exemplo inscrições e textos dos séculos III e II a.C. (Meier, 1993, p. 255).

A opinião de Meier é que vários textos de Flávio Josefo levam à conclusão de que a língua grega não era tão conhecida ou tão falada na Palestina do século I pelos judeus. Meier analisa que Josefo, mesmo após se gabar de seu alto nível cultural, tanto em relação à lei como à prosa e poesia gregas, demonstra algumas dificuldades com a pronúncia do grego. Meier observa que as dificuldades de Josefo parecem não ser apenas de pronúncia, mas seu domínio de escrita também não era “exatamente perfeito”. Outro fator observado por Meier é a forma de comunicação que o general romano Tito usou para se comunicar com os judeus. Tito que falava bem o grego, segundo Suetônio, mas para se comunicar com os judeus precisou de um “mensageiro em aramaico (Josefo) para ser compreendido pelos judeus”. Surge, então, a grande pergunta: Jesus falava grego? Para Meier, se nem mesmo Josefo, que era hábil na língua grega, não se sentiu à vontade para transmitir o recado de Tito em grego, mas em aramaico, porque não dominava bem a língua ou porque os ouvintes não entenderiam, deduz-se que “a probabilidade de um camponês galileu ter suficiente conhecimento para se tornar um mestre e pregador bem-sucedido que proferisse seus discursos em grego parece muito pequena” (Meier, 1993, p. 258-259).

Ao fazer um trabalho minucioso sobre a língua que Jesus falava, Meier, depois de muitos questionamentos, levanta a suposição de que não podemos negar que Jesus fosse totalmente desconhecedor da língua dos helenos. Primeiro porque Jesus até mesmo por causa de sua profissão e viagens a Jerusalém tinha contato com pessoas que falavam grego. É possível, segundo Meier, que Jesus vez ou outra fizesse algum contrato ou assinasse algum recibo que tivesse sido redigido em grego⁶². Mas o fato de assinar recibos, ou mesmo ter dialogado com Pilatos, pode apenas presumir que Jesus possuísse alguns conhecimentos da língua grega,

⁶² A hipótese de Meier sobre a possibilidade de Jesus ter assinado pequenos contratos em grego é questionável, uma vez que, segundo Meier, se nem mesmo Josefo era fluente na língua dos helenos, muito menos Jesus que era um humilde galileu. Outrossim, segundo Crossan, eram poucas as pessoas alfabetizadas na Palestina (no máximo 3% da população). Crossan chega a afirmar que Jesus era analfabeto como a maioria dos seus conterrâneos. Se tal hipótese também for verdadeira, dificilmente Jesus teria condições de assinar pequenos contratos profissionais na língua grega.

suficientes apenas para um pequeno diálogo composto de frases curtas. Meier acha muito difícil Jesus ter adquirido alfabetização para a escrita em grego. O referido autor ainda aprofunda mais as suas desconfianças a respeito do assunto quando diz: “Portanto, acompanhando Fitzmyer, mantenho minhas dúvidas se qualquer parte dos pronunciamentos de Jesus foi feita desde o início em grego, dispensando a tradução ao passar para os Evangelhos gregos que conhecemos” (Meier, 1993, p. 260).

Após verificarmos as influências do latim e do grego na Palestina nos dias de Jesus, resta-nos verificar as línguas faladas em Israel desde os primórdios da nação. O hebraico era o antigo e sagrado idioma falado em Israel, mas desde que os judeus voltaram do cativeiro babilônico, o hebraico sofreu um declínio como língua falada e passou a ser substituído gradualmente pelo aramaico. Essa influência do aramaico sobre o hebraico já pode ser vista nos livros pós-exílicos, mais precisamente sobre “os livros de Esdras e Daniel que contêm capítulos inteiros escritos em aramaico, sendo que em Daniel eles chegam à metade do total” (Meier, 1993, p. 260).

Contudo, segundo Meier, o hebraico continuou sendo uma língua viva em Israel, principalmente em Qumran, onde tinha primazia, com o aramaico em segundo lugar e o grego ocupando apenas uma distante terceira colocação. No entanto, o fato do hebraico ser a língua oficial da comunidade de Qumran, não confirma, em nada, que o hebraico fosse uma língua usada no dia a dia dos demais israelitas fora dessa restrita comunidade. O que parece ser mais evidente era que o hebraico, além de em Qumran, era usado por religiosos e grupos nacionalistas e por judeus devotos e, em algumas regiões de Israel, ainda se falava e escrevia em hebraico (Meier, 1993, p. 261).

Mesmo sendo o hebraico uma língua viva em Israel, Jesus, segundo Meier, usava o aramaico para comunicar-se com os seus conterrâneos na vida diária, uma vez que se acredita que ele não pertencia à comunidade de Qumran e nem à elite dos religiosos da época, bem como seus ouvintes, que, em sua maioria, pertenciam às classes sociais mais humildes. A maior evidência disso está nos aramaísmos registrados nos Evangelhos e, especificamente no Evangelho de Marcos, onde encontramos a palavra *Abba* proferida por Jesus (Mc 14.36). De acordo com Meier,

J. Jeremias relacionou 26 palavras aramaicas atribuídas a Jesus nos evangelhos. Dessas palavras, Meier opina que duas delas, *Talita cumi* e *Abba* (Mc 5. 41; 14. 36), são as que mais próximas estão do Jesus histórico. Para ele, nem todos os exemplos citados por J. Jeremias, podem ser comprovados, entretanto, alguns são úteis para demonstrar a forma como Jesus instruía os seus discípulos (Meier, 1993, p. 264).

A questão da língua falada nos dias de Jesus é complexa, uma vez que o aramaico é uma língua semítica e está intimamente relacionada com o hebraico. No entanto, o aramaico não é um dialeto do hebraico, mas uma língua semítica distinta. De fato, se partirmos do pensamento de Black, e considerarmos que Jesus era um Rabi na Galileia, então, não podemos descartar a possibilidade de que ele fez uso tanto do hebraico como do aramaico, especialmente em suas disputas formais com os fariseus (Black, 1998, p.16). Além disso, ter conhecimento das duas línguas não era nada anormal, visto que, segundo Missick, em alguns casos, as línguas eram tão similares que existiam palavras usadas em ambas as línguas com o mesmo significado (Missick, 2010, p. 4).

Analisando a coexistência das duas línguas na Palestina nos dias de Jesus, observa-se que as origens do aramaico podem ser anotadas a partir do cativeiro babilônico que ocorreu no período de 586 a 539 a.C; antes disso, o hebraico era a língua oficial dos judeus. Com o retorno do hebraico como a língua e a identificação da cultura e existência do povo judeu, o aramaico foi perdendo forças até ser considerado uma língua morta. No entanto, segundo Missick, ainda existem comunidades que falam o aramaico nos dias atuais, como os cristãos assírios⁶³ do Irã e do Iraque. Antigos cristãos dessas regiões preservaram uma importante versão da Bíblia em aramaico que hoje é conhecida como a Bíblia Peshitta, que, segundo Missick, é muito valiosa, porque a partir dela, é possível estudar as palavras de Jesus no aramaico, pois acreditam os cristãos do oriente que os Evangelhos foram

⁶³ Matthew Black observa que foi encontrado entre os siríacos cristãos palestinos o dialeto aramaico mais próximo do aramaico dos Evangelhos, enquanto que para Dalman, segundo Black, o aramaico que mais se aproxima do falado nos dias de Jesus, era o aramaico dos Targuns judaicos para o Pentateuco e os profetas (cf. Black, 1998, p.18-19).

primeiro escritos em aramaico e só depois traduzidos para o grego (Missick, 2010, p.5) ⁶⁴.

Para enfatizar a importância do aramaico no Novo Testamento, Missick relaciona as palavras aramaicas compostas de orações, títulos divinos, nomes de pessoas, nomes de lugares e outras palavras e frases usadas no Novo Testamento: *Abba* (Mc 14. 36); *Eloí, Eloí lemá sabachtáni* (Mc. 15. 34; cf. Mt 27.46); segundo Missick, se Jesus estivesse falando em hebraico ele teria dito: *Eli, Eli, lama azabanti*. Nesse caso, Jesus está citando o Salmo 22.1 em aramaico. Essa tradução do Antigo Testamento é chamada de Targum⁶⁵ pela tradição judaica. Dentre as palavras relacionadas por Missick, temos também: *Maranatha* (1 Co 16.22) que, etimologicamente, conforme a definição dada por Missick (2010, p.22-26), tem como prefixo o termo “Mar” que significa Senhor, ou “Maran”, que significa nosso Senhor, donde temos *Maranatha*, que tem como definição completa o significado de “nosso Senhor vem” (*Marana tha*), ou ainda, “nosso Senhor está vindo” (*Maran atha*). Em aramaico, temos, ainda, outra palavra, *Rabboni* (Jo 20.16).

Em relação aos nomes em aramaico mencionados no Novo Testamento, Missick argumenta que essas pessoas não teriam outro motivo para receber nomes

⁶⁴ Missick (2006, p.170) refere-se a dois grupos significantes de cristãos que ainda falam o aramaico. O primeiro grupo é composto por sírios Ortodoxos que vivem na Síria. O Segundo grupo do oriente (leste) da Síria, são chamados de Assírios e são nativos do Irã e do Iraque, conforme já comentado acima. Segundo Missick, os cristãos, mesmo sendo chamados de assírios, são totalmente distintos da cultura do antigo Império Assírio. A avançada e militarista cultura da Assíria antiga desapareceu com o tempo, mas seus descendentes são os modernos sírios do Oriente chamados de assírios. Os antigos assírios falavam o Acadiano, língua falada por assírios e babilônios, que não é mais falada na atualidade.

Os atuais cristãos Sírios e Assírios pertencem a denominações diferentes. Segundo Missick (2006, p.170), os sírios do oeste pertencem à Igreja Ortodoxa síria e já foram chamados de Jacobitas, ou seja, porque provinham do bispo Jacob Bardesanes (542-578 d.C.). Os cristãos chamados de assírios eram conhecidos como nestorianos, visto que o patriarca deles foi Nestório de Constantinopla, um Patriarca da Igreja Ortodoxa grega (428-431 d.C.). A igreja, no entanto, é mais apropriadamente chamada de “Antiga Igreja assíria do Oriente”.

⁶⁵ Esta palavra é de origem não semítica, mas foi adotada pelos judeus para designar tradição (aqui parece haver um equívoco do comentador, uma vez que a palavra Targum vem do hebraico ‘targûmim’ e significa tradução. Cf. La Sor, 1999, p. 670). “Os targuns são as traduções aramaicas dos textos bíblicos destinados ao uso sinagoga. Na sua origem, essas traduções eram orais e mais ou menos improvisadas, e fragmentárias, sendo, depois, progressivamente fixadas por escrito e reunidas em grandes secções. (targum do Pentateuco, targum dos Profetas, targum dos Hagiógrafos). Mesmo quando é literal na aparência, o targum contém elementos mais ou menos amplos de paráfrase ou de explicação, de atualização e até de correções. Ele integra o midrash, sobretudo na sua forma haggádica. É possível que existisse um targum do Pentateuco – ou torah aramaica – na época de Jesus, e até antes, na Palestina. A atividade targúmica evoluía, no decorrer dos séculos em que foi praticada, para a atividade propriamente midráshica (cf. Guia explicativo por André Paul, in Vermes, 1990, p.11-12).

em aramaico, se não estivessem inseridos numa determinada comunidade que falasse aramaico. Missick cita como exemplo o prefixo “*Bar*” antes de alguns nomes, que em aramaico tem o sentido de “filho de”, enquanto que para nomes em hebraico se usava o prefixo “*Ben*”, que também tinha o sentido de “filho de” (Missick, 2010, p.26). Os nomes pessoais que, segundo Missick, têm origem no aramaico são: Cefas (Jo 1.42; 1 Co 1.12; Gl 2.9); Tomé, que vem do aramaico “*teoma*”, cujo significado é gêmeo (Jo 21.2); Simão o Zelota (Mc 3.18); Maria Madalena, que era natural da cidade de Magdala, que em aramaico significa Torre⁶⁶; Tadeu e Lebeu (Mt 10.3), Tadeu em aramaico significa mamilo e Lebeu significa coração.

A extensa relação de nomes pode ser assim resumida: Tabita (At 9.36); Marta (Lc 10. 38-41; Jo 11. 1-39; 12.2); Bartolomeu (Mt 10.3); Jesus Barrabás (Mt 27.36); Simão Bar-Jonas (Mt 27.16); José Barsabás (At 1.23); Elimas Bar-Jesus (At 13. 6-8); Judas Barsabás (At 15. 22); José Barnabas ou Barnabé – Filho da profecia- (At 4.36). Além dos nomes de pessoas e dos títulos divinos em aramaico, ainda segundo Missick, há vários nomes de cidades com origens no aramaico: Gábata (Jo 19.13); Gólgota (Jo. 19. 17-18; Mc 15.22); Betânia (Jo 11.1); Betesda (Jo 5. 1-15); Geena Mt 10.28). Resta-nos, ainda, conforme Missick relacionar palavras e frases em aramaico usadas no Novo Testamento: Effatha (Mc 7.34); Talítha Kum (Mc 5.41); Raca (Mt 5. 22); Mamon (Mt 6.24); Corban (Mc 7. 9-13).

Para Missick, não há dúvidas que Jesus falou aramaico. Um dos argumentos levantados por esse autor está baseado no relato da morte de Judas conforme registrou Lucas (At 1.19). No discurso de Pedro sobre a substituição de Judas, o lugar onde o corpo de Judas caiu e se arrebentou ao meio, conforme o texto, chamava-se Hacéldama na própria língua dos moradores de Jerusalém. Para Missick, essa palavra é aramaica e não hebraica. Se a palavra realmente é aramaica, então, deduz-se que o idioma falado naqueles dias era o aramaico e não o hebraico e nem o grego, muito menos o latim. Missick conclui, então, que para se compreender a mensagem de Jesus, que, antes de ser escrita, foi transmitida oralmente, é necessário compreender as palavras na língua em que Jesus as

⁶⁶ Missick menciona que ela era conhecida como Madalena, porque sua fé era como uma torre. Esse argumento foi defendido por Jerônimo, contudo, segundo Missick, o mais provável é que ela tenha adquirido este título por ter vindo da cidade de Magdala. (cf. Missick, p.28).

proferiu, e a melhor forma de alcançar tal objetivo é compreender o aramaico. (Missick, 2010, p.4-35).

Entre os autores que defendem que o aramaico era a língua dos galileus contemporâneos de Jesus, encontramos, também, José Pagola. Jesus, conforme esse teólogo, falava o aramaico em casa, assim como todos os galileus. Pagola ainda analisa que até mesmo na Judeia se falava o aramaico no dia a dia. Segundo Pagola, as diferenças entre o aramaico da Galileia para o aramaico da Judeia era apenas de dialeto (sotaque).

Embora o aramaico seja defendido pela maioria dos estudiosos de teologia do Novo Testamento, há, no entanto, autores que defendem que o hebraico não somente era uma língua viva como era a mais falada nos dias de Jesus. Para os teólogos David Bívin e Roy Blízar Jr., o hebraico era o idioma mais falado pelos contemporâneos de Jesus e dos primeiros cristãos. Para esses autores, um idioma pode ser definido da seguinte maneira: “o idioma é uma expressão no uso de uma linguagem, que é peculiar a si próprio na construção gramatical ou em ter um significado que não pode ser derivado como um todo a partir dos significados do conjunto de seus elementos”. Na visão deles, o “hebraico é a chave para entender as palavras de Jesus” (Bívin e Blízar, 2001, p. 2-4).

Os defensores do hebraico como a língua falada na Palestina dos dias de Jesus criticam os defensores da inerrância das Escrituras quando esses, mesmo depois de ler o texto de Atos 26.14 em que Jesus fala em Hebraico com o apóstolo Paulo, e também o texto de Atos 21.40, no qual o mesmo apóstolo falou em hebraico com uma multidão, são os mesmos que afirmam que, onde se diz hebraico, deve-se entender aramaico. Para defender essa teoria, eles argumentam que os mais antigos manuscritos do Novo Testamento datam do quarto e quinto séculos da era cristã (Codex Sinaiticus, Codex Alexandrinus e Codex Bezae), afirmam que a inscrição “Este é o Rei dos Judeus” estava escrito em grego, latim e hebraico. Partindo desses argumentos, Bívin e Blízar lançam a seguinte questão: “Porventura, não é significativo que os manuscritos gregos mais antigos infiram que o hebraico era mais popular que o aramaico naquele período?” (Bívin e Blízar, 2001, p.8).

Bívin e Blízar argumentam que mesmo a presença de uma palavra aramaica (*Abba*) no Evangelho de Marcos (Mc 14:36), não prova, em nada, a existência de uma língua original falada em aramaico no período de Jesus. Para esses autores, *Abba* aparece sempre entre os escritos em hebraico daquele período como uma palavra de empréstimo. A razão para tal empréstimo do aramaico seria pelo fato dessa palavra ter um “sabor especial” quando usado como forma de relacionamento entre os filhos e seus pais. O sentido dessa expressão pode ser relacionado com a forma como os filhos se dirigem aos seus pais chamando-os de “daddy” (Papai) ou “*papa*” (pai) em Inglês. Um outro argumento ainda usado como forma de demonstrar que usar *Abba* como forma de provar que a língua falada por Jesus não era o aramaico, é demonstrar que, ainda hoje, em Israel onde se fala o hebraico moderno, “as crianças usam *Abba* na abordagem de seus pais, exatamente da mesma maneira como foi usado no tempo de Jesus” (Bívin e Blízar, 2001, p.10).

Murphy-O'Connor, diferentemente de Bívin e Blízar, comunga da mesma ideia de Jerônimo, de que o apóstolo Paulo era de origem palestinese, conforme os textos de 2 Co 11, 22 e Fl 3, 5, onde Paulo identifica-se como “israelita”, “do povo de Israel” e como um “hebreu”. Porém, quanto aos textos onde Lucas diz que Paulo falou com a multidão “numa linguagem hebraica” (At 21,40; 22,2; 26,14), Murphy-O'Connor argumenta que a linguagem deveria significar aramaico e não hebraico. Segundo esse autor, naquela época, a maioria dos judeus já não conheciam mais o hebraico e os textos das Escrituras nas sinagogas eram traduzidos para o aramaico. Outro argumento é que as palavras Gábatá (Jo 19,13; o lugar onde Pilatos condenou Jesus) e Gólgota (Jo 19, 17), que são mencionadas como palavras hebraicas, na verdade, são palavras aramaicas. Sendo assim, segundo Murphy-O'Connor, a divisão entre os primeiros cristãos de Jerusalém (At 6,1) era permeada pelos que falavam aramaico e pelos que falavam o grego (Murphy-O'Connor, 2008, p. 29-30).

Matthew Black, analisando a língua falada por Jesus, observa que alguns estudiosos defendem o hebraico como a língua vernácula na Palestina dos dias de Jesus. Segundo Black, alguns propõem que o hebraico não era só apenas uma forma literária de expressão ou, então, apenas uma língua falada nos círculos rabínicos, mas o hebraico era um veículo normal de expressão (Black, 1998, p. 47).

Douglas Hamp defende que o hebraico era realmente uma língua muito viva nos dias de Jesus e não uma língua morta como muitas vezes é dito. Além de tudo, para ele, o hebraico era a primeira língua na Palestina nos dias de Jesus, apesar de, segundo ele, Jesus poderia ser trilingue, ou seja, falava hebraico, aramaico e grego, e, possivelmente, até o latim (Hamp, 2005, p.40). Hamp defende, então, que Jesus, provavelmente, conhecia o aramaico e o grego e deve ter usado essas línguas em alguns contextos, no entanto, com seus discípulos e na comunicação com as massas, ele falou hebraico (Hamp, 2005, p.73).

Sobre a posição daqueles que consideram o hebraico e não o aramaico como o vernáculo, ou seja, a língua mais falada nos dias de Jesus, Black responde: “esta posição extrema tem encontrado pouco ou nenhum apoio entre as autoridades competentes: a evidência da ipsissima verba de Jesus nos Evangelhos é impossível de explicar se o aramaico não era a língua que Jesus falava”. No entanto, para ele, é provável que Jesus, sendo um Rabi que começou seu ministério na Galileia e muito bem versado nas Escrituras, tenha sido capaz de ensinar com maestria tanto em hebraico, que poderia usar para ocasiões solenes, como em aramaico, com que se comunicava com as massas (Black, 1998, p. 48-49).

Considerando as diversas opiniões sobre a língua materna de Jesus, observamos que a maioria dos estudiosos acredita que Jesus falava o aramaico, uma vez que esta foi a língua predominante na Palestina após o exílio babilônico. Contudo, não é tarefa fácil chegar a uma conclusão. Como vimos, os estudiosos que defendem o aramaico como a língua materna de Jesus, buscam como prova de tal tese o argumento de que o Novo Testamento contém muitas palavras aramaicas que deviam ser comuns nos dias de Jesus. Possivelmente o aramaico era uma língua falada pela população em geral, enquanto que o hebraico reservava-se mais a escrita de textos religiosos (sacros) e também era usado pela classe sacerdotal, que por sua vez era mais elitizada. Contudo, devido à semelhança entre as duas línguas, torna-se difícil delimitar uma linha divisória entre as mesmas, uma vez que não possuímos textos em aramaico da época, e não temos nenhuma gravação de voz que nos permita concluirmos com precisão.

6 ARGUMENTOS CONTRÁRIOS À INTERPRETAÇÃO DE JOACHIM JEREMIAS

Após termos apresentado a tese de J. Jeremias sobre o Abba e alguns pesquisadores que com ele concordam, é oportuno, também, olharmos algumas teorias e pesquisadores que divergem de suas ideias.

6.1 A VISÃO JUDAICA DO ABBA: DEUS COMO PAI NO JUDAÍSMO PÓS-CANÔNICO

A relação de paternidade divina no Antigo Testamento é refletida na literatura pós-canônica do judaísmo. No Judaísmo palestinese⁶⁷, de acordo com J. Jeremias, não há relatos que em toda a literatura de Qumran, que deve ser anterior a 68 a. C (Jeremias, 1977, p.17), de que Deus tenha sido invocado como Pai. Há apenas uma exceção em I QH 9, 55 S: “Eu te agradeço oh Senhor, porque não abandonou a paternidade ou desprezou o pobre” (Vermes, 2004, p.274). A questão da paternidade divina era vista pelos rabinos como um direito dado apenas para aqueles que cumpriam a Lei (Torah) (Jeremias, p. 1977, p.19).

As orações judaicas eram dirigidas, geralmente, a Deus como 'nosso Pai, nosso Rei' ('*abinu malkenu*)⁶⁸, “*Nosso Pai, Nosso Rei, Em vista de nossos pais que creem em ti e a quem ensinas as leis da vida – tem piedade de nós e ilumina-nos*” (Jeremias 1977, p.18). Para J. Jeremias, mesmo essa oração sendo antiga, podendo mesmo ser situada na época de Jesus, há algumas coisas que precisam ser observadas: A ênfase da oração está na duplicidade dos termos que se referem a Deus, ou seja; “Deus é invocado como o pai da comunidade”, e a comunidade, por sua vez, invoca o Pai que “é o rei celestial do povo de Deus” (Jeremias 2008, p.116). Também, segundo J. Jeremias, esse texto foi escrito em hebraico, que nos dias de

⁶⁷ “[...] no judaísmo palestinese do período pré-cristão, é rara a descrição de Deus como pai. Nos apócrifos e pseudoepígrafos, no que diz respeito aos escritos de origem palestinese, acha-se muito raramente (tob. 13:4; Sir. 51:10; Jub. 1:24-25, 28; 19:29), enquanto os textos de Cunrã oferecem um único exemplo isolado (1QH 9:35-36). No judaísmo rab., do século I d.C., o emprego do nome 'Pai' tornou-se mais generalizado, mas ainda era muito menos frequente do que outras descrições de Deus (Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, COENEN, L., BROWN, C. Vol. 2. 2000, p. 1503).

⁶⁸ Charlesworth afirma que Jesus invocava a Deus como Abba e não como 'Abinu. Charlesworth, então, pergunta: “não será concebível que tenha chamado Deus de Abba porque tinha uma concepção de Deus que era, de algumas maneiras, diferente daquela da maioria de seus contemporâneos? (cf. Charlesworth, 1992, p.148).

Jesus era uma língua sacra, usada com maior frequência nas reuniões litúrgicas e não como uma prática comum no dia a dia (Jeremias 1977, p.19).

Entre os escritos do judaísmo palestinese, há duas orações em que Deus é invocado como Pai. São invocações muito semelhantes do c. 23 de Ben Sira (Eclesiástico), escrito por volta do começo do século II a.C. (Jeremias 1977, p.19). Esses dois versículos (v.1 e v.4), onde Deus é invocado como “Pai e dono da minha vida” e como “Senhor, Pai e Deus da minha vida” (Jeremias 1977, p.19), poderiam ser um prelúdio do evangelho, segundo J. Jeremias, se, por volta da década de 40, não tivesse sido descoberto uma paráfrase em hebraico desse texto que hoje existe apenas em grego. A paráfrase desse texto escrito em hebraico não invoca Deus como “Senhor e Pai”, mas invoca-o como “Deus de meu Pai”. Ficam evidentes, então, as diferenças entre o texto que temos em grego e a paráfrase em hebraico. Partindo desses raciocínios, J. Jeremias, então, conclui que mesmo que no Judaísmo da diáspora, haja testemunhos esporádicos da invocação de Deus como Pai (Jeremias 2008, p.117), eles são apenas ditos isolados, nos quais Deus é invocado como (Pater), mas sempre com influência do helenismo e da língua grega (Jeremias 2008, p.115-116), e não se tem notícias de que no judaísmo palestinese algum indivíduo tenha dirigido-se a Deus chamando-o de 'meu Pai' (Jeremias, 1977, p. 19-20).

Contudo, J. Jeremias ainda menciona uma oração do final do século 1 a.C., feita por um homem chamado Hanin ha-Nehba, conhecido por seu sucesso nas orações para obter chuva. Nessa oração, Deus é invocado como papai ou como o *Abba* que tem o poder de enviar chuva:

Quando o mundo precisava de chuva, nossos mestres tinham o costume de lhe mandar crianças das escolas, que se agarravam ao seu manto e imploravam: "*Abbá, Abbá habh lan mitra*: papai, papai, dá-nos chuva". E ele lhe (a Deus) dizia: Senhor do universo, concede-nos (a chuva) em vista destes que não são ainda capazes de distinguir entre um *abbá* que tem o poder de dar a chuva e um *abbá* que não tem (Jeremias 1977, p. 22).

Por fim, o autor supracitado observa que mesmo que as evidências sejam favoráveis a uma invocação de Deus como papai (*Abbá*), ainda assim, com um olhar mais criterioso, nota-se que a forma como Hanin invoca a Deus é tomada com um tom carregado de humor, e Hanin começa a sua oração dirigindo-se a Deus não como o *Abba*, mas sim como o Senhor do universo. J. Jeremias vê essa história

como um prelúdio das afirmações de Jesus nos Evangelhos, onde ele diz que “o Pai celeste sabe do que precisam os seus filhos (Mt 6,32), que ele envia a chuva sobre os justos e os injustos (Mt 5, 45), e dá coisas boas aos seus filhos que lhas pedem (Mt 7,11 par., Lc 11,13)” (Jeremias 1977, p. 23). Então, J. Jeremias tem como resultado de suma importância, de que realmente não existe nenhum testemunho nas orações judaicas do uso do *Abba* (papai) em todo o judaísmo. Defende esse autor, que o emprego do *Abba* foi uma característica peculiar de Jesus dirigir-se a Deus, invocando-o como o *Abba* e isso coloca o *abba* como sendo a ipsissima vox de Jesus (Jeremias 1977, p.23).

Eis-nos, pois, autorizados a dizer por que não se usa *abbá* nas orações Judaicas para invocar a Deus: seria desrespeitoso, e, portanto impensável para uma mentalidade judaica, chamar a Deus com um nome tão familiar. Foi algo de novo, único e inaudito, ter Jesus ousado tomar essa iniciativa e falar a Deus como uma criança fala ao seu pai, com simplicidade, intimidade e sem temor. Portanto, não há dúvida alguma de que a palavra *abbá*, utilizada por Jesus para dirigir-se a Deus, revela o próprio fundamento de sua comunhão com ele (Jeremias, 1977, p.25).

J. Jeremias ainda conclui seu pensamento sobre o uso do *Abba* nas orações judaicas: “Uma revisão da rica e abundante literatura oracional judaica, ainda pouco estudada, leva-nos a conclusão de que em nenhuma das suas passagens está atestado o termo *abba* para invocar a Deus” (Jeremias, 2006, p.63).

Com um pensamento em alguns pontos diferentes ao de J. Jeremias, de que, para este, Deus nunca foi invocado como pai no judaísmo, quer seja no Antigo Testamento ou no judaísmo palestinese, Bultmann afirma que a visão de Deus como pai no Judaísmo era corriqueira, quer seja através das orações ou até mesmo pelo piedoso individualmente. Bultmann usa alguns textos como o Eclesiástico 4.10 para justificar a sua tese: “Sê um pai para os órfãos e o substituto do esposo para as viúvas. Então Deus te chamará de filho, será gracioso para contigo e te salvará da perdição” (Bultmann, 2005, p. 191).

A condição de filho de Deus no judaísmo pode ser, também, escatológica. Para Bultmann, o chamado Salmo de Salomão (17.30) trata sobre o regimento do Messias no tempo do fim com as seguintes palavras: “Ele os conhece e sabe que são todos filhos do seu Deus”. E para enfatizar ainda mais o seu argumento, ele ainda cita o “chamado Livro dos jubileus (1. 24-25)”, no qual Deus, em uma forma escatológica, promete para os israelitas no tempo da salvação: “Eles cumprirão os

meus mandamentos, e eu serei um pai para eles e eles serão meus filhos. E todos eles se chamarão filhos do Deus vivo, e todos os anjos e todos os espíritos os conhecerão e saberão que eles são meus filhos e que eu sou o pai em firmeza e justiça, e que eu os amo”.

A ideia que Jesus tem da designação de Deus como pai, segundo Bultmann, não traz nenhuma novidade a respeito do assunto, pelo contrário, era já uma característica de muitas religiões e cosmovisões religiosas e, entre elas, encontra-se a visão dos antigos estoicos, para os quais a “filiação divina cabe ao ser humano por natureza e é algo que se aplica a ele na esfera das ideias, logo, que se situa além de sua existência concreta no aqui e agora” (Bultmann, 2005, p.192-193).

A relação de pai e filhos no judaísmo ocorre de uma forma diferente da do estoicismo. Bultmann defende que no judaísmo não há uma relação de pai e filhos de Deus por natureza, mas pela livre eleição de Deus. A filiação divina, portanto, não é algo natural, mas é algo miraculoso. Quanto à possibilidade da filiação, essa não é exclusividade de um grupo, pelo contrário, é aberta a todos, pois o pai do céu provê para todas as pessoas aquilo que necessitam (Mt, 6. 26,32). Da mesma forma, a oportunidade para rogar ao pai do céu (Mt 7. 7-11), é uma oportunidade oferecida a todas as pessoas. Dessa forma, Bultmann declara que “... o ser humano é visto de modo bem diferente, ou seja, não como aquilo que é na esfera das ideias, para além de sua existência concreta, mas justamente como aquilo que é em sua existência, na singularidade de seu aqui e agora” (Bultmann, 2005, p. 193).

O conceito de paternidade no judaísmo é, também, discutido por Alon Goshen-Gottstein em “Deus como Pai no judaísmo” (Goshen-Gottstein, 2001, p.475). Para ele, a referência rabínica de Deus como pai no judaísmo também é uma peculiaridade de Israel como nação, não que indivíduos não possam dirigir-se a Ele como pai. Mas não é possível encontrar nas fontes sobre alguém que, de forma específica e individual, tenha dirigido-se a Deus, chamando-o de Pai. No entanto, para Goshen-Gottstein, essa relação paternal era apenas um sentimento religioso recíproco de Israel para com Deus, isto é, chamar Deus de Pai era apenas uma das muitas metáforas que Israel usava para referir-se a Deus (Goshen-Gottstein, 2001, p.475).

Para Goshen-Gottstein, os cristãos e judeus divergem muito sobre a questão da segunda e a terceira pessoas da trindade cristã, parece que a primeira pessoa da trindade (o Pai) é o elo que une o cristianismo e o judaísmo num fundo teológico

comum. Contudo, ele pergunta sobre em que extensão a pessoa do Pai é um conceito comum para o judaísmo e para o cristianismo (Goshen-Gottstein, 2001, p.471). Goshen-Gottstein coloca que o primeiro problema é metodológico, visto que é natural que os pesquisadores do Novo Testamento vasculhem a literatura rabínica à procura daquilo que apenas lhes interessa. A exemplo disso, esse autor observa que teólogos cristãos pentearam a literatura rabínica em busca de exemplos de expressões sobre o “Pai celeste” que estão no singular ou no plural, para, dessa forma, avaliar a importância que a expressão “Pai celeste” tem na literatura rabínica quando analisada sobre a perspectiva da intimidade e relação pessoal que o “Pai Celeste” tinha para os autores rabínicos. Goshen-Gottstein vê isso como perda de tempo, pois considera que as fontes rabínicas não podem ser analisadas para fins específicos, mas devem ser apreciadas a partir da unicidade das suas estruturas literárias, métodos de expressão e convenções estilísticas (Goshen-Gottstein, 2001, p.473).

Referindo-se ao conceito de metáforas atribuídas a Deus, Goshen-Gottstein afirma que descrever Deus como Pai no Judaísmo não é essencial ou fundamental. Esse conceito tem uma conotação religiosa e faz parte de um vocabulário religioso. Ele é apenas uma descrição repleta de imagens e metáforas que faz parte de um vocabulário religioso que dá expressão aos sentimentos do povo e que enchem o espectro de Israel. Portanto, para Goshen-Gottstein, “Pai” não é uma expressão privilegiada dentro do judaísmo e também “não é o nome próprio de Deus. Antes, é uma das inúmeras metáforas através das quais Israel se refere a Deus”. A paternidade na literatura rabínica é sempre vista em relação a Israel como nação. Embora Goshen-Gottstein afirme tal expressão, ele admite que haja casos em que indivíduos se dirijam a Deus como Pai, inclusive em fontes bíblicas. No entanto, não se encontra em nenhuma fonte, Deus sendo considerado Pai de um indivíduo somente. Sempre Deus é visto como sendo o Pai de Israel, porém isso não evidencia que a paternidade de Deus não seja estendida a outros fora de Israel, pelo menos não encontramos na literatura rabínica textos que suponham tal expressão. O que Goshen-Gottstein procura deixar claro é que a referência rabínica a Deus como Pai está fundamentalmente fiel ao uso bíblico. Isso difere de Filo, para quem Deus, o Pai, é também Deus, o Criador do mundo. Para os rabinos, a paternidade divina se refere somente em relação a Israel, ou seja, as fontes referem-se a Deus

como Pai somente no contexto do relacionamento especial de Israel com Deus (Goshen-Gottstein, 2001, p.475).

A representação metafórica de Deus como Pai de Israel é também defendida por Vermes em *Jesus e o mundo do Judaísmo*. Vermes defende que Deus foi representado metaforicamente como Pai do povo eleito (Israel), não somente na literatura bíblica, mas também na literatura apócrifa. Entre os textos bíblicos por ele citados, encontram-se os seguintes: “Eu sou pai para Israel e Efraim é o meu primogênito” (Jr 31,9); “E no entanto, Senhor, tu és o nosso Pai” [...] todos nós somos obras de suas mãos” (Is 64,7); “Serei para ele um Pai e ele será para mim um filho, e será chamado filho do Deus vivo (Jub 1, 24-25); “Fiz a vontade do *Abba* que está nos céus” (Lv. R., 32.1); “Ó Senhor, Pai Soberano (ou Deus) da minha vida” (Sr 23, 1.4); “A tua providência, ó Pai, é o seu piloto” (Sb 14, 3). Vermes, após analisar os textos das fontes mencionadas acima e outros, não reluta em afirmar que a invocação de Deus como Pai é rica no judaísmo antigo (Vermes, 1996, p.53).

Analisando as teses de J. Jeremias, concernentes ao *Abba* de Jesus, Vermes observa que elas estão sujeitas a questionamentos. J. Jeremias defende que *Abba* quando dirigido a Deus em forma de invocação não se encontra na oração judaica antiga. Vermes, contudo, só concordaria com essa tese se fosse possível analisar todas as orações individuais e confirmar que em nenhuma delas algum indivíduo dirigiu-se a Deus em oração com a forma invocativa do *Abba*. Para Vermes, o seguinte pensamento de David Flusser resume bem os argumentos acima apresentados: “J. Jeremias não conseguiu encontrar o uso de 'Abba' como vocativo para Deus na literatura talmúdica; porém, considerando a escassez de material rabínico sobre a oração carismática, isso não nos diz muita coisa” (Vermes, 1996, p.55).

Goshen-Gottstein, fazendo referência a Joseph Heinemann, justifica a tese de Vermes de que é preciso distinguir a oração judaica antiga quando era pública e coletiva da oração de um indivíduo. Seguindo esse argumento, observa-se que a oração pública recorre a linguagem e padrões específicos, enquanto que a oração quando efetuada pelo indivíduo é mais livre e também mais carismática. Nesse sentido, o exemplo por excelência de oração livre e individual é a oração do Senhor (Goshen-Gottstein, 2001, p.487).

Dentre os argumentos contrários a visão de J. Jeremias, temos ainda a refutação de Vermes sobre a tese em que J. Jeremias defende que Jesus dirigia-se

a Deus chamando-o de “papai” ou “papaizinho”. Para Vermes, essa forma invocativa realmente era usada pelas criancinhas quando essas se dirigiam aos seus pais. Contudo, Vermes não concorda que *abba* ou *imma* tenha tido uma única forma determinada de uso. Para ele, na época de Jesus, *abba* poderia também possuir simplesmente o significado de “meu pai”, principalmente quando usadas em situações solenes, que não tinham nada de infantil, “como na altercação imaginária entre os patriarcas Judá e José relatado no Targum Palestino, quando o furioso Judá ameaça o governador [vizir] do Egito (seu irmão, que ele não reconhecera) dizendo: Juro pela vida da cabeça de *abba* (meu pai), tal como tu juras pela cabeça do Faraó, teu senhor que, se tirar a espada da bainha, não a devolverei mais enquanto a terra do Egito não tiver coberta de cadáveres” (Vermes, 1996, p.55).

James Barr, também, é de acordo que *abba* era uma palavra usada por adultos, embora também fosse muito usada por crianças. Segundo Barr, no grego do Novo Testamento, a palavra “*pater*” (pai) é normalmente usada para referir-se a figura paterna. Contudo, ele observa que na língua grega também havia uma palavra em particular no diminutivo pertencente à fala das crianças, um pouco semelhante à palavra Daddy em Inglês (papai). Porém mesmo existindo a palavra em grego, não há indício algum de que tal palavra tenha sido usada no Novo Testamento (Barr, 1988, p. 36-38).

As teorias com visões diferentes das de J. Jeremias são muitas, como temos visto. Vermes, conforme vimos acima, é enfático ao contrapor J. Jeremias, considerando as teses do professor de Gotinga sobre o *Abba* como incongruentes e desprovidas de bases linguísticas:

[...] J. Jeremias compreendia que Jesus dirigia-se a Deus por “papai” ou “papaizinho”, contudo, afora a improbabilidade e incongruência a priori dessa teoria, parece não haver bases linguísticas para ela. As criancinhas falantes de aramaico dirigiam-se aos seus pais por meio de *abba* ou *imma*, mas esse não era o único contexto do uso de *abba*. Na época de Jesus, a forma determinada do nome, *abba* (- “o pai”), também significava “meu pai”; “meu pai”, se bem que ainda atestado em qumran e no aramaico bíblico, praticamente já desaparecera como forma idiomática do dialeto galileu (Vermes, 1996, p.55).

No apêndice de seu livro “A Religião de Jesus, o Judeu”, Geza Vermes posta um resumo da tese de J. Jeremias sobre o *Abba* de Jesus (The Prayers of Jesus de 1967), baseadas em um artigo, “*Abba* não é Papai” (*Abba isn't Daddy*), de James

Barr. Os argumentos de J. Jeremias estão expostos da seguinte maneira, conforme transcritos abaixo:

a) O termo aramaico é “uma expressão puramente exclamatória”, como em Pai!, e não um aspecto enfático correspondente em inglês a um substantivo acompanhado do artigo definido (= o pai);

b) A origem do *Abba* se encontra no balbuciar do “falar infantil”. A geminação ab-ba (“Dadá”) tem como modelo o chamado mais frequente do bebê à Im-ma (“Mama”);

c) Essa forma de invocação é de tom tão familiar que sua associação com a Deidade chocaria os judeus comuns de língua aramaica como “desrespeitosa”;

d) Seu emprego por Jesus era “algo de novo e inaudito”;

e) *Abba*, no aramaico da Palestina, tornou-se uma expressão polivalente. As diversas expressões nos Evangelhos em Grego, como “o Pai”, “Pai!” (vocativo) e também “meu/teu/nosso Pai” (substantivo acompanhado de sufixo pronominal) podem todas ser rastreadas ao *Abba* de Jesus.

Para Vermes, se J. Jeremias estiver correto, isso pode trazer tantas implicações porque o estilo de Jesus dirigir-se a Deus seria tão peculiar a ponto de representar um idiosincrasia. Vermes prefere entender que J. Jeremias compreendeu mal o *Abba* de Jesus e até por uma questão de teimosia persistiu defendendo tal tese. Ele ainda reafirma que o *Abba* não era apenas o linguajar infantil, mas poderia ser usado em momentos solenes ou religiosos. Vermes cita uma vez mais James Barr, dizendo que, ironicamente, esse observa “que a teoria de J. Jeremias, vinculando *Abba* às crianças, considera uma situação que antedata Jesus em alguns milênios”. Para fechar a analogia de Barr, Vermes ainda cita-o: “Como Explanação de *Abba* nos tempos do Novo Testamento, o balbuciar infantil não faz sentido”.

A refutação de Vermes é enfática, ou seja, explicitamente, ele coloca sua visão teológica sobre o *Abba* de Jesus como uma contestação a todos os argumentos de J. Jeremias. Para finalizar, Vermes assim resume seu pensamento sobre a teoria de J. Jeremias: “[...] a teoria de J. Jeremias, popular até agora, não encontra fundamento filológico. A conclusão literário-histórica dessa teoria, vale dizer, que antes de Jesus os judeus não se dirigiam a Deus como *Abba*, não é apenas incomprovada como também implausível” (Vermes, 1995, p.163-167).

Após os diversos argumentos contrários a J. Jeremias, concluímos com Swidler, que, fazendo menção de Georg Schelbert, observa que além do termo *abba*, não havia nenhuma outra palavra a disposição de Jesus se ele quisesse falar de Deus ou a Deus como Pai. Se essa era a única forma de Jesus dirigir-se a Deus, então, ela não poderia ter nada de especial como afirma J. Jeremias, até porque como mostra Schelbert, a *Mishná* (que significa ensinamento que é recitado oralmente) mostra um relacionamento íntimo com Deus como o Pai do Céu (Swidler, 1993, p.73-75). Em relação ao termo *abba*, Barr conclui que é razoável que *abba* no tempo de Jesus pertencia a uma linguagem familiar ou coloquial, distinto do uso formal e cerimonioso, mas por outro lado, tendo em vista o uso do Targum, seria imprudente compará-la a expressão infantil "Daddy" (papai). O uso do *abba* era mais solene, podemos dizer que estava mais relacionado ao uso do adulto para com seu Pai (Barr, 1988, p. 46).

6.2 ABBA: UMA PRÁTICA DA COMUNIDADE CRISTÃ PRIMITIVA - UMA LEITURA A PARTIR DA TEOLOGIA FEMINISTA

A figura feminina sempre foi discriminada pelas sociedades patriarcais ao longo dos séculos da história da humanidade. Podemos dizer que o cristianismo um importante movimento de massa a pregar a liberdade e a igualdade entre os homens e mulheres: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3, 28) ⁶⁹. É comum ouvirmos que Jesus libertou as mulheres, uma vez que em seu ministério o mestre da Galileia teve como discípulas várias mulheres, inclusive como já mencionamos neste trabalho (5.3), Maria Madalena (cf. Lc 8, 2; 24,10).

Elisabeth Schüssler Fiorenza, referindo-se a Leonard Swidler, vai mais além quando afirma que Jesus foi um feminista e isso foi primeiramente atestado por um estudioso homem e não por uma mulher⁷⁰. Schüssler Fiorenza apela para o fato de Jesus ter tido discípulas e também ter violado as leis de pureza (algo que era

⁶⁹ Swidler refere-se a esse texto de Paulo como uma contestação a uma oração rabínica que diz: “Louvado seja Deus por não me ter criado gentio, Louvado seja Deus por não ter me criado mulher, Louvado seja Deus por não ter me criado ignorante” (Swidler, 1993, p. 101).

⁷⁰ Basicamente para Swidler feminista é a pessoa a favor da igualdade de homens e mulheres, ou seja, a pessoa que trata primeiramente a mulher como uma pessoa, assim como os homens são tratados (Swidler, 1993, p.100).

contrário aos rabinos judeus), como argumento para fundamentar a tese de um Jesus feminista (Schüssler Fiorenza, 2005, p. 37).

Contudo, para Swidler, a atitude feminista era uma exclusividade de Jesus e não dos evangelistas e suas fontes. Para ele, a Igreja primitiva tornou-se rapidamente antifeminista como pode ser visto em textos como: “[...] estejam as mulheres caladas nas assembleias, pois não lhes é permitido tornar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei (1Cor 14, 34)”. Swidler ainda cita outro texto (1Tm 2, 11-12) que diz que “durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda a submissão. Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que ela conserve o silêncio”. Para Swidler, a Igreja não só se tornou antifeminista como também se tornou misógina, uma vez que além dos textos acima mencionados, já no II século, Tertuliano refere-se às mulheres com as palavras “sois o portão do diabo”. Não bastasse Tertuliano, Orígenes afirma que “aquilo que é visto com os olhos do criador é masculino, e não feminino, pois Deus não se curva para olhar aquilo que é feminino e da carne” (Swidler, 1993, p.106).

Tal afirmação (Jesus libertou as mulheres) é muito bem aceita entre as teólogas feministas e por todos que defendem essa teoria. Para Schüssler Fiorenza, Jesus não somente libertou as mulheres da degradação imposta pela sociedade judaica patriarcal da antiguidade (apesar dessa tese ser considerada como historicamente falsa e antijudaica pelas teólogas feministas judias), como também o próprio Jesus era um feminista (Fiorenza, 2005, p.110).

Conforme Swidler, a condição das mulheres na sociedade contemporânea de Jesus na Palestina era, sem dúvida, de inferioridade em relação aos homens. Segundo Swidler, não obstante o fato de ter havido várias heroínas nas Escrituras hebraicas, não impediu que nos dias de Jesus e até muito tempo depois, não fosse concedido às mulheres a permissão de estudar a Torá. Swidler, citando um texto da Mishná (Sita 3,4), refere-se a um rabino do século I, chamado Eliezer, que pronunciou as seguintes palavras referindo-se às mulheres: “As palavras da Torá deveriam antes ser queimadas do que confiadas a uma mulher [...] todo aquele que ensina a Torá a sua filha é como aquele que lhe ensina a lascívia” (Swidler, 1993, p.100-101).

As mulheres, no templo de Jerusalém, estavam limitadas à parte externa, ou seja, ficavam no pátio das mulheres que estavam cinco degraus abaixo do pátio dos homens. Nas sinagogas, além de ficarem separadas dos homens, não tinham

permissão para ler em voz alta, muito menos assumir alguma função de liderança. Swidler cita Filon, contemporâneo de Jesus, que pensava que as mulheres não deviam sair de casa, a única exceção era para ir à sinagoga e, preferencialmente, em horários em que a maioria das pessoas estivessem em casa. De uma maneira geral, as mulheres serviam apenas para ter filhos, estavam sempre sob a tutela de um homem, que seria o marido ou, no caso de viuvez, sob a tutela do irmão do falecido, sem contar com o fato de que tinham que se sujeitar a poligamia (ainda que não muito praticada nos dias de Jesus), eram facilmente repudiadas com a carta de divórcio, porém, não tinham permissão para se divorciarem. Enfim, “a condição das mulheres na Palestina era aquela dos inferiores” (cf. Swidler, 1993, p.102-104).

A teologia de J. Jeremias, referente à relação de Deus como Pai nos lábios de Jesus de Nazaré⁷¹, não é aceita em algumas correntes teológicas, como, por exemplo, pelos defensores da teologia feminista⁷². Porém, quando falamos do movimento feminista, não significa que exista um único ponto de vista sobre um mesmo pensamento teológico. Algumas feministas que adotam o pensamento de reforma da tradição, o qual implica em conservar o que é melhor ao invés de simplesmente imitar as tradições, lutam por uma reforma e uma flexibilidade na linguagem da igreja quando o assunto se refere à pessoa de Deus, argumentando que o uso exclusivo da imagem masculina não faz justiça à imagem bíblica de Deus, mas limita o acesso ao entendimento que temos de Deus. Para essa corrente feminista, a imagem de Deus não está relacionada a gênero, visto que Deus pode ser visto tanto como pai e como mãe, segundo Marianne Thompson, para uma parte dessas feministas e ainda para outras, portanto, a ideia central não é descartar a

⁷¹ *Elisabeth Schüssler Fiorenza* observa que os livros e artigos sobre “Jesus e as mulheres” se proliferam, contudo, ela cita Crossan, quando este acusa as feministas pela falta de interesse na busca pelo Jesus histórico. Crossan pergunta: onde estão elas? *Schüssler responde: “Crossan não pode reconhecer as afinidades entre seu próprio modelo de reconstrução histórica e o meu modelo feminista (cf. Schüssler, 2005, p. 30).*

⁷² Haight coloca que a teologia feminista é por muitos comparada à teologia da libertação, uma vez que compartilham de ideais e estrutura formal comum no que diz respeito à libertação, e também a maioria dos pobres no mundo é constituída de mulheres. “[...] No que tange à lógica hermenêutica da teologia, portanto, as teólogas feministas podem referir-se a si mesmas como teólogas da libertação. [...] Na medida em que o androcêntrico controla o significado de Jesus Cristo, a cristologia feminista é levada a questionar como uma figura masculina de Salvador pode oferecer a salvação às mulheres. Em termos mais amplos, contudo, a cristologia feminista ocupa-se de toda a forma de opressão e de suas inter-relações. O Deus mediado por Jesus Cristo coloca em xeque todo poder de dominação. Não era o sexo, mas o gênero como categoria cultural que tinha primazia e era parte da ordem das coisas. O significado de 'homem' e de 'mulher' era determinado pela posição na hierarquia social e pelo lugar que se ocupava na sociedade, não pela genitália” (cf. Haight, 2003, p.37).

linguagem de Deus como Pai, mas apenas incluir essa com outra variedade de imagens de Deus (Thompson, 2000, p. 3).

Para outras feministas, no entanto, nenhum acordo sobre a questão da imagem paterna de Deus pode ser atingido facilmente, pois tais questões não podem ser tão facilmente resolvidas, e as respostas necessárias são muito radicais, pois trariam uma postura revolucionária para a tradição. Para elas, o uso histórico que a Igreja tem da linguagem exclusivamente masculina de Deus deve ser inteiramente refeito⁷³. Em vez de buscar as reformas dentro das estruturas atuais da igreja ou dentro de construções teológicas tradicionais, essas feministas oferecem uma pauta mais radical, o que tem implicações não apenas para a linguagem sobre Deus, mas também para o caráter básico de toda a teologia e fé cristã. Algumas feministas são mais radicais ainda, pois explicitamente rejeitam as tradições da fé cristã, afirmando que os textos cristãos e a fé são, inevitavelmente e intoleravelmente, patriarcal, elas abandonaram o cristianismo por completo (Thompson, 2000, p. 4).

Para Thompson (2000, p. 18), a designação de Deus como Pai não é invenção de Jesus e nem criação da Igreja primitiva. A designação de Deus como Pai, faz parte de ambos os Testamentos ou como o Pai que é o ancestral que dá a vida e lega uma herança aos seus filhos, ou como o Pai que ama e cuida dos seus filhos, ou ainda como o Pai que é uma figura de autoridade a quem se deve obediência e honra. Thompson afirma que Jesus dirigiu-se a Deus como Pai, em primeira instância, não como um mero testemunho de sua própria experiência de Deus, mas, ao invés disso, pelas suas próprias convicções de Deus como renovador e restaurador de Israel, ou seja, isso não era fruto de uma experiência privada, mas assunto de uma missão pública. Essa afirmação de Thompson não se coaduna com o pensamento de J. Jeremias, para quem a relação de Jesus com o Pai era íntima e pessoal.

Nesse sentido, Mary Rose D'Angelo, ao analisar o texto do Evangelho de Marcos 14:36, quando Jesus invocava o Pai (*Ἀββᾶ ὁ πατήρ*), ela observa que a

⁷³ *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, em seu livro *Jesus e a política da interpretação*, coloca uma teoria polêmica ou pelo menos curiosa. Segundo Schüssler, os antropólogos têm assinalado que nem todas as culturas e línguas conhecem dois sexos/gêneros e que, mesmo em culturas ocidentais, isso é coisa da modernidade. “Durante milhares de anos, considerava-se comum que as mulheres tivessem o mesmo sexo e os mesmos órgãos genitais que os homens, estando a diferença no fato de se acharem no interior do corpo, ao passo que os dos homens estavam no exterior. A vagina era entendida como um pênis interior, os lábios como prepúcio, o útero como saco escrotal e os ovários como testículos” (cf. Schüssler, 2005, p.9).

oração contida nesse texto pode ser apenas redacional, visto que tal oração ocorreu no cenário do Getsêmani, onde Jesus estava naquele momento sem os seus discípulos, portanto, eles não estavam lá para ouvir e descrever o momento de sua agonia. Ela concorda com a teoria de que a narrativa desse cenário poderia ser apenas um solilóquio dramático de Jesus ou, então, uma repetição da oração de Joseph (4Q372 1. 23-24), onde ele suplica para que Deus não lhe abandone. Para D'Angelo, a narrativa de Marcos tende muito para o lado emotivo, procurando, dessa forma, colocar Jesus como o verdadeiro Filho de Deus e grande mártir da história do judaísmo, conforme os livros Sabedoria de Salomão e 3 Macabeus (D'Angelo, 1992b, p.159). Em outro artigo (*Abba, and "Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions*), D'Angelo reafirma seu argumento sobre o cenário do Getsêmani dizendo: "Esta é uma cena da revelação entre Jesus e leitor, os discípulos estão lá para relatar a agonia de Jesus. Assim, a atribuição de *abba* a Jesus não tem múltipla atestação. Na verdade, ocorre apenas em uma cena que quase certamente deriva da atividade literária de Marcos" (D'Angelo, 1992a, p.614-615).

Segundo D'Angelo, o uso do *Abba* pela Igreja primitiva não é uma herança dos ensinamentos de Jesus, como acreditam alguns teólogos. De acordo com essa autora, o uso do *Abba* na Igreja primitiva era mais uma questão de êxtase provocada por uma ação do Espírito Santo do que uma referência às palavras ditas por Jesus. Para a autora, se o *Abba* usado nas igrejas tivesse uma ligação direta com Jesus, então, seríamos obrigados a aceitar que outras palavras de origem aramaica como *Maranatha* também seriam provenientes dos discursos do mestre (D'Angelo, 1992a, p. 615).

Um outro argumento defendido por D'Angelo, é que o uso da expressão "*Abba Pai*" no Evangelho de Marcos é anti-imperialista, visto que o Imperador de Roma considerava-se o pai da pátria (*parens patriae; pater patriae*), preferindo ser reconhecido com o título de pai ao título de rei, designação esta que não soava bem aos ouvidos do povo romano (D'Angelo, 1992a, p.623-630). De fato, de acordo com D'Angelo, foi concedido a Júlio Cesar, ainda em vida, o título de "*pater*" (pai), o qual buscava estabelecer uma relação de devoção (*pietas*) entre ele e o povo romano. Isso se deve ao fato que o uso de *pater* subentende o império como uma grande família, na qual o imperador funciona como um *paterfamilias* e cuja autoridade é baseada em sua habilidade de reger todo o povo romano como seus clientes. Ainda

seguindo com essa visão imperialista, observa-se que Augusto adquiriu oficialmente o título *pater patriae* no ano 2 a.C..

No intuito de descrever o caráter dos imperadores, D'Angelo aponta que Cassius Dio, o qual acreditava que os títulos supracitados representavam mais afeição do que autoridade, tratou *augustus* e *pater* como duas denominações através das quais os imperadores primeiro permitiam a si mesmos serem distinguidos do resto dos cidadãos, substituindo o título “rei”, por tais designações, cujas essências soariam de maneira menos ofensiva aos ouvidos dos romanos. De acordo com Dio, o termo *pater* concorda com a ideia que o Imperador tem a mesma autoridade que um pai tem sobre seus filhos, escravo e outros sujeitos.

Por outro lado, dois filósofos estoicos do primeiro e segundo séculos nos ajudam a entender como o título pai concedido ao Imperador poderia sofrer uma reação com o pensamento teológico da época. Para Dio Crisóstomo, “Deus como pai racionaliza o governo imperial e convida-o a adotar um código de ética, de clemência e de responsabilidade” ao descrever que o bom rei é aquele que prefere a labuta aos prazeres e as riquezas. Tal rei prefere o título “pai” ao referir-se à sua capacidade de provisão. Já Epíteto “usa a paternidade de Deus para oferecer uma dignidade alternativa para aqueles que não têm acesso ao poder dentro da ordem imperial”. Esses dois autores são importantes para o cristianismo primitivo e para o judaísmo, não pela influência que exerceram sobre eles, mas porque respondem as mesmas realidades políticas.

Um outro argumento de D'Angelo com relação ao uso de *Abba* por Jesus, é que o mesmo não pode ser explicado apenas como uma relação afetiva entre pai e filho, mas também reflete a prática carismática da comunidade na qual Marcos estava inserido, assim como ocorreu nas igrejas de origem grega da Galácia e em Roma (Gl 4.6; Rm 8.16), onde o uso da palavra “*Abba*” é fruto da ação do Espírito Santo.

D'Angelo justifica essa tese a partir do fato que, segundo ela, J. Jeremias tomou como base em seus estudos apenas os textos provenientes de orações, e ainda excluiu textos em grego, os quais ele considerou serem orações feitas pela comunidade e não como fruto de uma ação do indivíduo (D'Angelo, 1992b, p.151). Para dar suporte a esse argumento, D'Angelo faz referência ao texto de 4Q372 1, originalmente escrito em hebraico, no qual Joseph invoca a Deus chamando-o de meu Pai: “Meu Pai e meu Deus não me abandone nas mãos das nações; faça

justiça por mim o aflito e pobre perecível. Você não precisa de nenhuma pessoa ou nação para lhe ajudar; seu dedo é maior e mais forte do que qualquer coisa no mundo” (Vermes, 2004, p.566). Ela ainda cita outros textos onde Deus é invocado como Pai (3 Mac 6 3-4; 7,8; Sab 14,3; 1 QH 9.35).

Embora alguns desses textos tenham sido escritos em grego, quando lidos no contexto de 4Q372 1 e 4Q460 5, D'Angelo observa os textos hebraicos e gregos mostram que era uma prática comum tanto da comunidade, quanto do indivíduo, dirigir-se a Deus em orações chamando-o de Pai (D'Angelo, 1992b, p. 152). Dessa forma, ela entende que o conceito de Deus como Pai sempre esteve presente no judaísmo antigo, influenciando toda a literatura judaica da época (D'Angelo, 1992a, 618).

Face aos argumentos acima expostos, D' Angelo conclui que a originalidade do uso do *Abba* não pode ser atribuído a Jesus com toda certeza e, mais ainda, segundo ela, seria menos provável que Jesus usasse o termo pai numa linguagem familiar do que em resistência à ordem do Império romano.

Finalmente, considerando os argumentos apresentados a partir da interpretação feminista, Thompson conclui que tanto Jesus como a Igreja primitiva não deram origem ao conceito de Deus como Pai. Além disso, apesar das características do Pai no Israel antigo serem utilizadas para falar de Deus como Pai, elas nunca estiveram ligadas a uma essência masculina de Deus, mas servem como exemplo de fé, misericórdia, justiça, humildade, bem como responsabilidade individual e corporativa e obediência a Deus para a comunidade (Thompson, 2000, p. 19).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Naquela noite, em sonhos, José teve um aviso. O Evangelista não diz em que cidade ou lugar a família se encontrava. Não devia ser do lado norte, e talvez fosse mesmo nas montanhas do sul, fora do alcance das batidas policiais de Herodes. Suponhamos que fosse na estrada do Hébron. Com a cabeça reclinada sobre uma pedra, o carpinteiro adormece. E eis que o anjo do Senhor (aquele mesmo que lhe confiara a guarda de Jesus) lhe diz:

- Levanta-te, e toma o menino e sua mãe, e foge para o Egito, e demora-te lá até que eu diga; porque Herodes há de procurar o menino para o matar.

José desperta. Sobre os montes luzem os primeiros alvares da madrugada. Prepara o alforje, avisa Maria para que também se prepare, porque longa é a viagem.

[...] José sela o jumento, acomoda Maria e o Menino sobre o animal. Toma o bordão. E parte.

A viagem prolonga-se por muitos dias pela Iduméia, pelas montanhas de Sin, pelo deserto de Sur.

Uma tarde, sobre as colinas a cavaleiro do Nilo, avistam as pirâmides de Miquerinos, de Quéfren e de Queops, grandiosas e silenciosas, no ar trêmulo de mormaço.

Junto à pirâmide de Miquerinos, olhando para o abismo do céu e para a amplitude do deserto, uma cabeça gigantesca de pedra tem indefinível, indecifrável expressão...

É a grande esfinge.

[...] Os egípcios viam naquele rochedo a imagem humana do sol.

Os gregos viam naquela imagem o monstro proponente de problemas insolúveis (Salgado, 1985, p.67-69).

Em tom poético, Plínio Salgado, narra a história da fuga do menino Jesus e seus pais para o Egito, conforme o texto do Evangelho de Mateus que diz: “[...] eis que o Anjo do Senhor manifestou-se em sonhos a José e lhe disse: Levanta-te, toma o menino e sua mãe e foge para o Egito” (Mt 2.13). Salgado usa o mito da esfinge⁷⁴, para relacionar com o mito de Édipo, onde o enigma é decifrado pelo personagem Édipo⁷⁵. Para Salgado, Édipo decifrou a Esfinge, mas não decifrou o homem, que continua nas trevas.

A pergunta do monstro na estrada de Tebas refere-se ao homem. “Qual é o animal que pela manhã anda com quatro pernas, ao meio-dia com duas e à

⁷⁴ Segundo Plínio Salgado, o mito da Esfinge rezava que enquanto ser vivente, misto de leão e de mulher, a Esfinge andava pelas estradas de Tebas, devorando os viajantes que eram incapazes de responder as suas perguntas enigmáticas. Contudo, o monstro morreria, quando alguém decifrasse seu enigma.

⁷⁵ O mito de Édipo pode ser visto com detalhes no clássico Antígona de Sófocles.

tarde com três?”. Édipo responde: “É o homem”; e, respondendo, revela que toda a preocupação da Esfinge é o gênero humano. Decifrar a Esfinge é a preocupação do homem. Decifrar o homem é a preocupação da Esfinge (Salgado, 1985, p.67-69).

Conforme Salgado, a tragédia de Édipo é a tragédia do homem. Somente Jesus decifrará a “Esfinge-Homem e iluminará todo o universo”.

A história da humanidade é repleta de tragédias desde as suas origens. Já nos primeiros capítulos do Gênesis, vemos Abel sendo vítima de seu irmão Caim ⁷⁶. Diante de tantas catástrofes, o homem procura refúgio em um ser sobrenatural que possa amenizar seu sofrimento e dar-lhe alguma explicação para o porquê de tantos desalentos nesta vida.

A relação do ser humano com o Ser sobrenatural faz parte da cultura de todos os povos antigos, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Isso nos mostra o anseio do ser humano em busca do seu criador. Observamos que, para os povos antigos, Deus era visto como um ancestral divino, ou seja, o homem era visto como descendente da divindade. Essa relação entre o homem primitivo e a deidade nos povos antigos era sempre marcada por sangue, violência, guerra entre os deuses até o surgimento do homem como vimos no mito sumério babilônico em que o homem provém do sangue de um deus decaído chamado Kingu.

Em relação à criação do homem na narrativa do Gênesis, verificamos que o próprio Deus é quem modela e cria o homem a partir do barro (argila). O homem, então, recebe a vida através do sopro divino. Essa relação tão próxima entre criatura e criador é descrita nas Escrituras de uma forma progressiva desde o Gênesis até os escritos neotestamentários. À medida que Deus se revela ao homem, este se aproxima mais dele. Aos patriarcas, Deus é o El Shaday (Todo Poderoso), mas já a Moisés ele revela o seu próprio Nome: Ele é o “Eu Sou”, o Yahweh.

Mesmo Yahweh sendo um Deus próximo, Ele ainda é visto no Antigo Testamento como figura de um Senhor, Criador, o Todo Poderoso que luta e peleja por Israel, mas que ao mesmo tempo em que defende seu povo, pune-os e os entrega nas mãos dos inimigos quando esses se desviam dos seus mandamentos. J. Jeremias sabiamente observa que, no Antigo Testamento, a relação de Israel com Deus não é vista como o relacionamento de pai para filho, principalmente por parte

⁷⁶ Cf. Gn 4, 1-16.

do indivíduo. Deus sempre se apresenta como o Pai do rei ou, então, como o Pai da nação. Mesmo que Pai seja uma das muitas metáforas para Deus, como afirma Goshen-Gottstein, dificilmente podemos contestar a tese de J. Jeremias, uma vez que uma clara invocação de Deus como Pai feita por algum indivíduo no Antigo Testamento é difícil de ser encontrada.

Em relação ao Novo Testamento, observamos que Jesus que conviveu em uma sociedade muito pobre, carregada de preconceitos, viu na expressão *Abba* a forma por excelência para projetar nela o modelo de uma verdadeira e íntima relação entre filho e pai. O fato de Jesus ter sofrido preconceitos como em sua infância, adolescência e até na vida adulta por causa da sua filiação humana, não o impediu de demonstrar o quanto a sua relação com o Pai divino era estreita, e isso estava acima de todos os preconceitos concebidos dentro de uma sociedade cheia de costumes rigidamente observados, a ponto de não mais compreenderem o verdadeiro sentido do amor a Deus e ao próximo, conforme era a verdadeira vontade de Deus, expressa nos ensinamentos do mestre da Galileia.

Embora José tenha assumido a paternidade de Jesus, isso não foi suficiente para impedir o preconceito contra ele em relação a sua filiação humana. Contudo, quando Bruce Chilton põe a questão relacionada à possibilidade de Jesus ter sido considerado um Mamzer a partir da interpretação do texto do Evangelho de João 8, 40-41, onde os Judeus fazem a seguinte afirmação a Jesus: “[...] não nascemos da prostituição; temos um só pai: Deus”, podemos também olhar esse texto a partir de uma interpretação de uma 'Cristologia alta', ou seja, aqui o debate entre Jesus e os judeus tem como ponto principal a filiação divina, onde Jesus se coloca como o Verbo divino preexistente. Porém, é bem verdade que isso não anula o pensamento de Chilton em relação à possível discriminação sofrida por Jesus levando em consideração o contexto, a época, a cultura e o ambiente social em que Jesus viveu durante o período da infância até a vida adulta.

Além disso, podemos dizer com Martins Terra que a vida de Cristo é a Revelação do Pai, que pode ser demonstrada nas palavras, no silêncio e nos sofrimentos de Jesus. Martins Terra observa que essa relação é plena de intimidade como pode ser visto nas palavras do próprio Mestre: “Aquele que me viu, viu o Pai” (Jo 14,9); e, da mesma forma, o Pai também pode dizer assim do Filho: “Este é o

meu Filho muito amado; ouvi-o (Lc 9,35)”. Notamos aqui que a relação de Jesus com o Pai é desde a eternidade, onde o Verbo divino já estava presente com o Pai na criação de todas as coisas (Martins Terra, 2009, p.283-284).

Para Martins Terra, assim como para J. Jeremias, o *Abba* de Jesus é o modelo da perfeita relação dos filhos de Deus com o Pai do céu. Assim como Jesus relacionou-se com o Pai divino, seus discípulos também o poderão, desde que se aproximem e “amem a Deus acima de todas as coisas, e o próximo como a si mesmo”. É na oração do Pai Nosso que Jesus ensina como os discípulos devem orar em uma estreita ligação com o *Abba*, conforme nos descreve Martins Terra.

[...] Os discípulos ficam impressionados com a oração de Jesus. Ele chamava a Deus de *Aba* (Mc 14, 36), que não é um termo usado nas orações judaicas. *Aba* é um diminutivo aramaico que significa “papai”. É a expressão de uma criança dirigindo-se a seu progenitor. Jesus não pode, desde o início, revelar o mistério da Santíssima Trindade e de sua pessoa divina. Esse mistério não tinha sido revelado no AT. Foi invocando a Deus como *Aba*, “meu Pai”, que Jesus foi levantando aos poucos o véu que ocultava o mistério da trindade e do seu relacionamento filial único com o Pai (Martins Terra, 2009, p.283-284).

Além disso, de acordo com James D. G. Dunn, podemos dizer com confiança que Jesus experimentou uma íntima relação com Deus, expressa através da oração. Ele se relacionou com Deus caracteristicamente como Filho e Pai, e o sentido dessa relação com Deus era tão real, tão amorosa e tão atraente, que Jesus sempre se dirigiu a Deus dessa maneira, chamando-o de Pai: “*Abba* foi o grito que veio mais naturalmente aos lábios de Jesus” (Dunn, 1997, p.26).

Segundo J. Jeremias, para compreendermos o *Abba* como a *ipsissima vox* de Jesus, é preciso observar a origem de sua língua materna. Conforme observamos no decorrer desta pesquisa, há alguns pesquisadores que defendem que a língua corrente nos dias de Jesus era o hebraico e, por sinal, também falada por Jesus. Esse argumento não é seguido pela maioria dos especialistas do Novo Testamento, bem como por J. Jeremias. A língua falada por Jesus era do “ramo ocidental da família linguística aramaica”. J. Jeremias, para embasar sua tese, menciona respeitáveis nomes como J. Wellhausen, Joüon, Matthew Black e, principalmente, G. Dalman (Jeremias, 2008, p.32-33) que “apresentou a prova básica para este fato”. Tendo Dalman ainda como referência, J. Jeremias afirma que não é possível mais

duvidar que o aramaico, ou para ser mais preciso, “o *dialeto galileu do aramaico ocidental*” era a língua materna de Jesus.

As evidências aramaicas são evidentes nos ditos de Jesus, por outro lado, praticamente não se encontra palavras em hebraico ditas por ele, nem mesmo o “*Amen*” ou “*Ei*”, uma vez que essas palavras foram absorvidas pelo aramaico (Jeremias, 2008, p.36). J. Jeremias admite que, em alguns poucos casos encontramos palavras hebraicas nos lábios de Jesus, mas sempre em situações solenes, como as palavras proferidas na última ceia em língua sacra.

A importância do aramaico como a primeira língua de Jesus, encontra-se na possibilidade de nos aproximarmos o quanto possível do modo de falar do mestre, ou seja, voltarmos “às características da dicção de Jesus que não possuem nenhuma analogia na literatura da época e que, por isso, podem ser consideradas como marcas da *ipsissima vox de Jesus*” (cf. Jeremias, 2008, p. 68-79). Entre as particularidades de Jesus concernentes à fala, encontramos as seguintes peculiaridades, conforme J. Jeremias.

1 - As parábolas de Jesus são exclusividade dele, não encontradas em toda a literatura judaica do Antigo ou do Novo Testamento, quer canônica ou apócrifa. Nas parábolas de Jesus, não se encontra nenhuma fábula, ou seja, ele nunca coloca uma videira ou figueira para falar. Suas parábolas (mesmo contendo metáforas do Antigo Testamento) tinham por maior finalidade atingir o coração pulsante do ouvinte e tratar de assuntos relacionados ao dia-a-dia da vida do ser humano;

2 - Os ditos enigmáticos como o proferido sobre João Batista, “o maior entre os nascidos de mulher é ao mesmo tempo o menor no reino de Deus” (Mt11, 11), eram incomuns nos dias de Jesus, seja entre os mestres ou até mesmo dos primeiros cristãos, que não inventaram tais ditos, mas apenas os tornaram mais evidentes;

3 – A expressão “reino de Deus” é escassa na literatura judaica antiga, recebendo um aumento apenas na literatura rabínica. Contudo, nos Evangelhos, não só o aumento, mas a forma que Jesus usa as expressões relacionadas ao reino de Deus são profundamente marcantes para se caracterizar como a *ipsissima vox de Jesus*, conforme encontramos em textos como: Mateus 5,19; 11, 12; Marcos 1,15; Lucas 11,2; 12,31; 17,21 etc.;

4 – O termo Amém como já foi mencionado nesta pesquisa (5.4), no Antigo Testamento era usado como fórmula solene para confirmar “uma palavra de benção, maldição ou desejo”. Nos lábios de Jesus, o termo é usado para testificar as próprias palavras do falante e não de outrem. J. Jeremias conclui sobre o amém com as seguintes palavras: “A novidade desse uso linguístico, sua estrita restrição às palavras de Jesus e o testemunho unânime de todas as camadas da tradição evidenciam que nos deparamos com uma inovação linguística nos lábios de Jesus”;

5 – E, por último, temos o *Abba* proferido por Jesus. *Abba* é a mais importante palavra pronunciada por Jesus quando invocava a Deus com o Pai, é o modo preferido de Jesus para referir-se ao Pai. Dificilmente, poderíamos interpretar o *Abba* de Jesus como faz Malina, comentando o *Abba não é 'paizinho' de James Barr*:

Como tem sido demonstrado por James Barr (1988), a palavra aramaica 'Abba não significa “paizinho”, como no hebraico moderno. Tanto na tradução do Novo Testamento (*Abba* '= ho pater; Mc 14, 36; Rm 8,15; Gl4,6) quanto de honra. No patriarcado, ele implica também distância. Deus não é um paizinho, mas um patrono. Na religião política pregada por Jesus, o deus de Israel é o patrono de Israel (cf. Malina, 2004, p.145).

Compreende-se, portanto, que o *Abba* proferido por Jesus é *ipsissima vox*. Julgar J. Jeremias, alegando que ele considerou o linguajar de Jesus infantil, não é cabível dentro do contexto de toda a sua teologia. J. Jeremias defende-se dessa acusação que, a princípio, até poderia ser justa, uma vez que ele admite que já chegou a acreditar que Jesus tenha assumido a linguagem das criancinhas quando se dirigia a Deus Pai, como ele mesmo admite: “eu também acreditei nisso”, contudo, agora não mais, já que nas próprias palavras desse teólogo, ele assim admite: “a constatação de que já desde os tempos pré-cristãos os filhos e filhas adultos se dirigiam a seus pais chamando-os de *Abba*, proíbe esta limitação” (Jeremias, 2008, p.121).

Portanto, no *Abba* de Jesus, não há espaços para patriarcados exclusivistas, uma vez que o próprio “Filho de Deus”, na sua condição de homem, acolheu os pobres, religiosos, doentes e marginalizados pela sociedade, cobradores de impostos e também acolheu o que a sociedade machista da época mais discriminou as mulheres. Talvez, seja uma precipitação eliminar a linguagem metafórica da palavra Pai, ou mesmo deixar de observar nela o conceito anti-imperialista, ou até mesmo a patronagem, No entanto, não podemos deixar de priorizar que para Jesus,

Abba era uma palavra sagrada, era “a revelação Deus, porque Deus se tinha dado a conhecer a ele como seu Pai” (Mt 11, 27), um “Pai” acolhedor que quis ajuntar os seus filhos como a galinha ajunta os seus os seus pintos debaixo das suas asas (cf. Lucas 13:34).

A paternidade de Deus, conforme J. Jeremias, não é algo natural, também não é uma posse de todos os seres humanos, mas reserva-se apenas aos discípulos, uma vez que Jesus nunca dirigiu a expressão “vosso Pai” a alguém que estivesse fora do rol dos seus seguidores. A filiação faz parte do reino (basileia) de Deus. Uma das exigências para fazer parte de tal reino é tornar-se como uma criança (Mt 18,3). Essa filiação é escatológica, é um dom salvífico de Deus (J. Jeremias, 2008, p. 271-273).

O Pai apresentado por Jesus é bom, e cuida dos seus ‘pequeninos’, já que ele sabe do que eles realmente precisam (Mt 6, 8, 32). A invocação de Deus como *Abba* é mais forte do que todas as adversidades e angústias, mesmo que Satã “queira peneirar o discípulo” (Lc 22, 31) o Pai do céu “é mais forte do que todos os problemas, enigmas e angústias e sabe do que precisam os filhos do reino (J. Jeremias, 2008, p.276). O ponto central de toda essa exposição sobre o *Abba* consiste no “voltar a ser como uma criança”. O significado disso está em tornar-se dependente do Pai, voltar para os braços do Pai (cf. Lc 15, 11-32), depositar total confiança nele, enfim, resumimos isso nas palavras de J. Jeremias: “voltar a ser criança”, significa reaprender a dizer *Abba* (J. Jeremias, 2008, p. 238), como diz J. Jeremias: “[...] *Abba* é percebido como um grande privilégio”. Ter a coragem de chamar Deus de Pai provém da conscientização da filiação; são os filhos que podem dizer *Abba*” (J. Jeremias, 2008, p.293).

Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, o homem que dividiu a história em antes e depois dele, mudou os rumos da humanidade para sempre. Amado e odiado, apregoado e perseguido, mas nunca esquecido. Verificamos ao longo deste trabalho as mais variadas teorias sobre ele, ora como um mago, um judeu marginal, um profeta, um bastardo, um judeu praticante ou apenas uma figura lendária embelezada por seus seguidores. Schüssler Fiorenza relata uma história rabínica em que Moisés visita o rabino Akiva. Ao ouvir os infundáveis discursos sobre a Torá, Moisés teria perguntado: “quem escrevera aquelas coisas grandiosas que ele jamais

tomara conhecimento?” Schüssler Fiorenza (2005, p.1) relacionando a história rabínica sobre a Torá com as milhares escritas sobre Jesus, ela levanta a seguinte questão: “Se Jesus, tal como Moisés, voltasse a terra, lesse todas as suas biografias e frequentasse o Jesus Seminar ou fosse à reunião anual da Society of Biblical Literature, também se maravilharia e perguntaria, tomado de assombro: Quem é essa pessoa de quem estão falando?”.

A busca pelo Jesus da história levou a tantos extremos, mas, com certeza, acrescentou inúmeros fatos ou até mesmo suposições que enriqueceram o conhecimento que temos hoje sobre Jesus e os Evangelhos. É inegável o fato de que os Evangelhos não são história no sentido moderno e, que os discípulos não tinham a mesma pretensão ou necessidade de relatar os fatos em detalhes, visto que viveram em um mundo, cultura e época totalmente diferente da nossa cultura ocidental. Portanto, quanto mais perto quisermos chegar do Jesus humano, mais perto devemos nos aproximar da cultura do século I.

Sobre o divisor de águas entre J. Jeremias e Bultmann, ou seja, se devemos buscar pelo Jesus da história ou pelo Cristo querigmático, nada melhor do que concluir com as palavras do próprio J. Jeremias:

A boa nova sobre Jesus e o testemunho da fé da igreja primitiva estão indissolavelmente ligados. Não podemos isolar nenhuma dessas magnitudes. Pois o evangelho de Jesus se converte em história morta sem o testemunho de fé da igreja (a qual está transmitindo sem cessar esse evangelho, e o está confessando e testemunhando sempre novamente). Sem Jesus e seu evangelho, a igreja não pregava mais que uma ideia, um teorema. Quem isola a pregação de Jesus termina no ebionismo. Quem isola o *querigma* da igreja primitiva termina no docetismo (Jeremias, 2006, p. 42).

Portanto, descrever sobre Jesus, realmente não é tarefa fácil como parece ser. Como afirmar que ele era analfabeto ou, então, um rabi letrado da Galileia? As evidências internas, como vimos, levam-nos a pensar em um homem que escrevia e interpretava as Escrituras. Por outro lado, como nos mostra Crossan, as evidências externas levam-nos a pensar em um camponês sofrido e iletrado como a maioria dos galileus ou, então, dos judeus subjugados ao terrível e impiedoso Império romano, principalmente a Galileia, diretamente afetada pelo déspota Herodes Antipas.

O importante é que Jesus, com ou sem instrução, douto ou indouto, conseguiu, com a graça do Pai dos Céus, deixar aos homens de todas as épocas o exemplo de um servo sofredor, de amor ao próximo, de renúncia e, acima de tudo, de um homem que cumpriu com toda a vontade e propósitos de Deus Pai para a salvação da humanidade. O apóstolo João o descreveu como o Verbo, o Logos preexistente, que existe antes de todas as coisas, uma vez que as mesmas foram criadas por ele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCHILA, R. F.; RAJO, J. M. **“Meu pai e pai de vocês, meu Deus e Deus de vocês” - A imagem de Deus pai nos evangelhos, in RE-IMAGINANDO A MASCULINIDADE.** Petrópolis: Vozes, Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana, n. 56 – 2007/1.
- ARTUSO, V. **A relação entre Deus, os seres humanos e todo ser vivo em Gn 1-11.** In: SANCHES, M.(org.) Criação e Evolução: Diálogo entre teologia e biologia. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- BARR, J. **Abba isn't Daddy.** London: Oxford University Press, Journal of Theological Studies, NS, vol 39, pt. I, April, 1988.
- Bíblia de Jerusalém,** Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIVIN, D., BLIZARD JR. **Understanding the Difficult Words of Jesus: New Insights from a Hebraic Perspective.** Dayton (Ohio): Destiny Image Publisher, 1994.
- BLACK, M. **An Aramaic Approach to the Gospels and Acts.** Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1998.
- BOFF, L. **O Pai – Nosso: A Oração da Libertação Integral,** Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- BORNKAMM, G. **Jesus de Nazaré.** São Paulo: Teológica, 2005.
- BROWN, R. E. **Evangelho de João e Epístolas.** São Paulo: Paulinas, 1975.
- BULTMANN, R. **Jesus.** São Paulo: Teológica, 2005.
- BOURGEOIS, B. **A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel, in Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio vol. I.** São Paulo: Loyola, 1995.
- CAMPBELL, J. **AS Máscaras de Deus: Mitologia Primitiva.** São Paulo: Editora Palas Athena, 1992. (Tradução Carmen Fischer).
- CARSON, D. A., DOUGLAS J. M., MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CHARLESWORT J. H. **Jesus Dentro do Judaísmo.** Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- CHEVITARESE, A. L., CORNELLI, G. **A Descoberta do Jesus Histórico.** São Paulo: Paulinas 2009.

CHILTON, B. **Rabbi Jesus, An Intimate Biography**. New York: Doubleday, 2002.

CHILTON, B. **Recovering Jesus' *Mamzerut* in: Jesus and Archaeology**, editado por James H. Charlesworth. Cambridge: EERDMANS, 2006.

CROSSAN, J. D. **A Vida do Jesus Histórico in: A Descoberta do Jesus Histórico**. André L. Chevitarese, Gabriele Cornelli (Organizadores). São Paulo: Paulinas, 2009.

CROSSAN, J. D. **Jesus: Uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CROSSAN, J. D. **O Jesus Histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CROSSAN, J. D. **O Nascimento do Cristianismo: O que aconteceu nos anos que seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

CROSSAN, J. D.; REED, J. L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CRUSEMANN, F. **A Torá**. Petrópolis: Vozes, 2002.

D`ANGELO, R. M. **Theology in Mark and Q: Abba and "Father" in context**. Harvard Theological Review, 85:2, 1992b.

D`ANGELO, R. M. **Abba and "Father": Imperial Theology and the Jesus traditions**. Journal of biblical Literature, Vol. 111, Nº 4, winter, 1992a.

DALMAN, G.; LIGHTFOOT, J. **Jesus Christ in the Talmud and Commentary on the Gospels from the Talmud and the Hebraica: Abridged, and Rewritten in Modern Language, and With Additional Notes**. Editado por Randolph Parrish. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2002.

DALMAN, G. **The Words of Jesus Considered in the light of Post-biblical Jewish Writings and the Aramaic Language**. Edinburgh: Bibliolife, 1902.

Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. R. Laird Harris organizador; tradução Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, COENEN, L., BROWN, C. Vols. 1 e 2. São Paulo: Vida Nova, 2000.

Dicionário Teológico o Deus Cristão. São Paulo, Paulus, 1998.

DUNN, J. D. G. **Jesus and the Spirit**, Michigan: Eerdmans, 1997.

DUQUOC, C. **Cristologia: Ensaio Dogmático**. São Paulo: Loyola, 1992.

- EFRAIM, **Jesus Judeu Praticante**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ELIADE, M. **História das Crenças e das Ideias Religiosas I**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- EUSEBIUS. **The Church History**. EUA: Kregel Publications, 2007.
- FARIA, J. F. **Apócrifos do Segundo Templo**, in: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, 2007/3, n. 58. Petrópolis, Vozes, 2007.
- FITZMYER, J. A. **According to Paul, Mahwah**. Paulis press, 1993.
- FITZMYER, J. A. **Catecismo Cristológico**. São Paulo: Loyola, 1997.
- FITZMYER, J. A. **The Gospel According to Luke**. Vol 2. New York, 1985.
- FLUSSER, D. **Jesus**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- FREYNE, S. **Jesus, um Judeu da Galileia**. São Paulo, Paulus, 2008.
- GNILKA, J. **Jesus de Nazaré, Mensagem e História**. Editora Vozes, Petrópolis 2000.
- GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2002.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, A. **God the Father in Rabbinic Judaism and Christianity: Transformed Background or Common ground?**. Journal of Ecumenical Studies, 38:4, Spring 2001.
- GRELOT, P. **Homem quem és?**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- GRENZER, M. **Pai Nosso Que Estás Nos Céus: Um Estudo Bíblico- Teológico da Invocação Inicial do Pai Nosso**, São Paulo: in Revista de Cultura Teológica, Nº 67, Abr/Jun 2009.
- GRUDEM, W. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- HAIGHT, R. **Jesus Símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HAMERTON-KELLY, R. **God the Father: Theology and Patriarchy in Teaching of Jesus**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- HAMP, D. **Discovering the Language of Jesus**. Santa Ana, Califórnia, 2005.
- HORSLEY, R. A. **Jesus e a Espiral da Violência**. São Paulo: Paulus, 2010.
- JEREMIAS, J. **Abba El Mensaje Central Del Nuevo Testamento**. Salamanca: Edições Sígueme, 2005.

- JEREMIAS, J. **A mensagem central do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- JEREMIAS, J. **Estudos no Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2006.
- JEREMIAS, J. **Jerusalém nos tempos de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1983.
- JEREMIAS, J. **O Pai-nosso: a oração do Senhor**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.
- JOSEPHUS, F. **The New Complete Works of Josephus**. EUA: Kregel publications, 1999.
- KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento, Vol. 1**. São Paulo: Paulus, 2005.
- KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento, Vol 2**. São Paulo: Paulus, 2005.
- KRAUSS, H., KUCHLER, M. **As Origens: Um Estudo de Gênesis 1-11**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- KÜMMEL, G. W. **Síntese Teológica do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.
- LA SOR, W. S., HUBBARD, D.A. e BUSH, F. W. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- LATOURELLE, R. **Jesus Existiu?**. São Paulo: Santuário, 1989.
- MALINA, B. J. **O Evangelho Social de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2004.
- MARCONCINI, B. **OS EVANGELHOS SINÓTICOS**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- MARTINS TERRA, J. E. **Elohim: Deus dos Patriarcas**. São Paulo, Loyola, 1987.
- MARTINS TERRA, J. E. **O Deus dos INDO-EUROPEUS: Zeus e a protoreligião dos Indo-Europeus**. São Paulo: Loyola, 2001.
- MARTINS TERRA, J. E. **O Jesus Histórico e o Cristo Querigmático**. São Paulo: Loyola, 1977.
- MARTINS TERRA, J. E. **Os Mistérios da Vida de Jesus**. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- MATEOS, J. **O Evangelho de São João: Análise Linguística e Comentário Exegético**. São Paulo: Paulinas, 1989.

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal**, Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MESSADIÊ, Gerald. **História Geral de Deus Da Antiguidade à Época Contemporânea**. Publicações Europa-América, LTDA, 2001. (trad. Portuguesa de P.E.A.).

MESTERS, C. **Com Jesus na Contramão**. São Paulo: Paulinas, 2011.

MISISICK, S. A. **Treasures of the Language of Jesus: The Aramaic Source of Christ's Teachings**. Xlibris Corporation, 2006.

MISSICK, S. A. **Aramaic the language of Jesus of Nazareth**. USA: Xlibris corporation, 2009.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Jesus e Paulo, Vidas Paralelas**. São Paulo: Paulinas, 2009.

PAGOLA, J. A. **Jesus , Aproximação Histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2006.

RAUSCH, T. P. **Quem é Jesus? Uma introdução à Cristologia**. São Paulo: Santuário, 2006. n

SABUGAL. S. **ABBA' ... La Oracion Del Señor**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

SALDARINI, A. **Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense**. São Paulo, Paulinas, 2005.

SALGADO, P. **Vida de Jesus**, São Paulo: Voz do Oeste, 1985.

SANDERS, E. P. **La Figura Histórica de Jesus**. Estella, Espanha, 2005.

SCHIAVO L. **Anjos e Messias**, São Paulo: Paulinas, 2006.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus: A História de um Vivente**. São Paulo, Paulus, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. **Jesus e a política da interpretação**. São Paulo: Loyola, 2005.

SCHWEITZER, A. **A Busca do Jesus histórico**. São Paulo: Cristã Novo Século, 2003.

SWIDLER, L. **IESHUA – Jesus Histórico, Cristologia, Ecumenismo**. São Paulo: Paulinas, 1993.

The complete Dead Sea Scrolls in English. Vermes, Geza, tradutor. London: Penguin Books, 2004.

THEISSEN, G., MERZ, A. **O Jesus Histórico.** São Paulo: Loyola 2004.

THOMPSON, M.M. **The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament,** Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 2000.

VAAGE, L. E. **O Evangelho de Tomé da Infância de Jesus e Outros Textos Apócrifos,** in: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 2007/3, n. 58.** Petrópolis, Vozes, 2007.

VERMES, G. **A Religião de Jesus, o Judeu.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

VERMES, G. **Jesus e o Mundo do Judaísmo.** São Paulo: Loyola, 1996.

VERMES, G. **Jesus, o Judeu.** São Paulo: Loyola, 1990.

VERMES, G. **O Autêntico Evangelho de Jesus.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

VERNANT, J. P. **Mito e Religião na Grécia Antiga.** São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução: Joana Angélica D'Avila Melo.

WRIGHT, J. C. **Knowing God the Father: Through the Old Testament,** Illinois: IVP Academic, 2007.

ZUURMOND, R. **Procurais o Jesus Histórico.** São Paulo: Loyola, 1998.