

## O “JESUS HISTÓRICO”: A NOVA FASE E A DIVULGAÇÃO DO DEBATE

Johan Konings

No número de Natal de 1992, a revista VEJA publicou ampla matéria sobre a história de Jesus de Nazaré. Uma das principais fontes de inspiração foi o livro de John P. Meier, *A Marginal Jew*, publicado nos Estados Unidos no início de 1992 e agora acessível em português graças à tradução produzida pela Ed. Imago<sup>1</sup>. Com vistas à divulgação que, por esta e outras publicações, o assunto assim recebe, julgamos útil publicar aqui uma resenha extensa do livro que provavelmente seja o mais completo e equilibrado desta nova fase do debate.

Digo “nova fase”, porque, com certa simplificação, se podem distinguir diversas fases no debate sobre o Jesus histórico. A primeira fase foi a da crítica liberal (Strauss, Renan), que produziu um Jesus humanista e naturalista (no sentido teológico). A segunda fase foi a da desconstrução deste Jesus, especialmente pela obra de Albert Schweitzer e pela *Formgeschichte*, que interditou o acesso ao Jesus histórico, situação assumida pelo teólogos dialéticos, mormente Bultmann, que pregavam abertamente não precisar do Jesus da história, porque o importante é o Cristo da fé. O Jesus histórico ficou reduzido a um mero “dass” — “o fato de que ele aconteceu” —, sem que se pudesse descrever os contornos históricos do acontecido — desistência reforçada pela opção a favor do “historial” contra o “histórico”. Reagiram contra esta visão os próprios discípulos de Bultmann, sobretudo Bornkamm no seu livrinho sobre Jesus, descortinando o mal-entendido teológico subjacente à questão. A “jesulogia” liberal nasceu da busca de bases sólidas, científicas, para justificar o cristianismo: estabelecer pelo historiografia científica dados que mostrassem que Jesus foi um

<sup>1</sup> J. P. MEIER, *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. / Tradução (do inglês) Laura Rumchinsky. — Rio de Janeiro: Imago, 1992. 488 pp., 23 x 16 cm. (coleção: bereshit). ISBN 85-312-0283. Vol. 1: As raízes do problema e da pessoa.

homem extraordinário, fundador de uma religião fidedigna (leia: humanista), etc. Schweitzer e Bultmann assimilaram a falência deste empreendimento que, no fundo, era apologético e praticava a crítica histórica para encontrar *argumentos*, senão para a divindade de Cristo — como faziam os apologetas conservadores —, pelo menos para sua excepcional humanidade... Ora, diz Bornkamm, o que devemos procurar na nova investigação do Jesus histórico não são argumentos apologéticos de sua divindade ou incomparabilidade humana, mas pura e simplesmente o *conteúdo* daquele “evento” no qual acreditamos, isto é, no qual colocamos a nossa confiança e esperança. Em outros termos, descrever honesta e cientificamente essa existência histórica que nos mostrou a face de Deus, para não cairmos no subjetivismo, e para vermos como Deus é quando ele existe na história. É nesta linha que a teologia da libertação (Boff, Sobrinho) assumiu o conhecimento do Jesus histórico, com sua práxis de “amor fiel até a morte”, como base de sua cristologia. Na cristologia narrativa (González Faus, Schillebeeckx...), insiste-se em que o acontecer de Deus em Jesus se torna acessível na narração de sua vida, que, por esta razão, deve ser abordada com a maior sensibilidade narrativa e seriedade científica. Quer nos parecer, porém, que esta fase do debate está sendo ultrapassada. A nova pesquisa levou a descobrir não tanto um Jesus sobrenatural (jesulogia apologética tradicional), nem exemplarmente humano (jesulogia liberal crítica), nem a manifestação de Deus na existência e compromisso histórico de uma pessoa humana (cristologia narrativa), mas um Jesus filho de seu tempo, ambiente e cultura, aquele que Martin Buber chamou de “meu irmão mais velho” e G. Vermès, não sem um quê de chauvinismo, de “Jesus, o judeu”. Este Jesus não é visto apenas como o conteúdo concreto do Cristo no qual nós acreditamos (Bornkamm, cristologia narrativa, teologia da libertação), mas como o homem comum vivendo uma experiência de Deus dentro dos parâmetros de seu povo e tradição judaicos. Um Cristo para o pluralismo pós-moderno, talvez... Eis o contexto em que se deve situar a contribuição de Meier, que continuamente dialoga com publicistas em grande parte norte-americanos e muitas vezes desconhecidos entre nós, mas cujas idéias não estão ausentes da jesulogia de divulgação encontrada nos nossos meios de comunicação social.

\* \* \*

John Meier, teólogo católico, é professor de Novo Testamento na Catholic University of America, Washington. Foi presidente da Catholic Biblical Association e editor da Catholic Biblical Quarterly. Assim sendo, o livro de título provocante — na realidade um *mashal* (p.17ss.) — que temos diante de nós goza de um *a priori* favorável quanto à sua seriedade científica e ortodoxia católica. Convém insistir nisso, pois a simplicidade da linguagem e do estilo poderiam dar a impressão de

que se trate de ciência de segunda mão, de cunho didático antes que científico. O autor, no prefácio, explica por quê: "O texto básico é escrito numa linguagem inteligível (assim espero) ao universitário no nível de mestrado, ou até talvez ainda não formado, mas instruído, assim como ao leitor culto. Tanto quanto possível, as questões mais técnicas e as análises detalhadas da literatura são remetidas às notas, onde estudantes de doutorado e intelectuais poderão obter mais detalhes(...)" (p. 23). No fim de cada parágrafo e capítulo encontra-se um excelente resumo, e cada capítulo é encabeçado por uma recapitulação. As notas encontram-se no fim dos capítulos, de modo que não conferem às páginas do texto aquele aspecto assustador... Além disso, são escritas num estilo autônomo, podendo quase ser lidas por si mesmas, como se constituíssem uma sinopse da literatura sobre o assunto tratado.

A obra é publicada em dois volumes, sendo que o segundo deve ficar pronto para o fim de 1994 e publicado em tradução portuguesa pela mesma editora Imago. Contém quatro partes: I: as raízes do problema; II: as raízes da pessoa; III: a atividade pública de Jesus; IV: os dias finais de Jesus. O vol. 1 abrange as duas primeiras partes.

Parte I: as "raízes do problema", refere-se ao problema do estudo do Jesus histórico. Expõe os conceitos básicos do problema: "O Jesus real e o Jesus histórico" (bem assim!); as fontes: o Novo Testamento, Flávio Josefo, outros escritos pagãos e judaicos, os *Agrapha* e os evangelhos apócrifos; os critérios da "jesuanidade" dos materiais. Parte II fala das raízes da pessoa de Jesus: as origens em Nazaré, o *background* cultural, socioeconômico, familiar e religioso, para concluir com uma cronologia da vida de Jesus. Mapas, quadros do tempo e índices completam a obra.

O A. expõe pessoalmente a natureza do livro: tentar um esboço preliminar do que um "conclave sem papa" (p. 11), uma hipotética entidade constituída por "todas as pessoas razoáveis" (p. 12), pudesse afirmar sobre o Jesus histórico. Mas, "tantos já tentaram...". Em resposta a esta objeção, o A. cita um estudante: "Ninguém acha que devemos deixar de procurar e praticar o amor, só porque nossos antepassados confundiram a questão" (p. 14). Nem a vida religiosa, nem a anti-religiosa podem deixar de questionar suas bases. O livro busca a objetividade. É — como disse Rahner — uma "finalidade assintótica" (p. 14), que nunca coincide completamente com aquilo que a orienta. Concretamente, significa: "conhecer as fontes, ter critérios claros para fazer julgamentos históricos delas, aprendendo com outros pesquisadores do passado e do presente e apelando para a crítica dos colegas" (p. 15). Tal busca de objetividade não exclui apriorismos subjetivos, mas submete a opinião formulada aos critérios aceitos e usados por todos. Meier, no caso, escreve a partir de um *a priori* católico. Atribui

grande importância às dimensões sócio-histórica e sócio-religiosa, mas não para verificar modelos preestabelecidos ou cair no reducionismo (pp. 20-23).

Sintetizados assim os prolegômenos, levantemos os principais resultados da pesquisa. Primeiro, a feliz distinção entre o Jesus real e o Jesus histórico. O real é o fatural, o histórico é o que o interesse histórico consegue rastrear. Ora, o "registro razoavelmente completo" do Jesus real está irremediavelmente perdido; é impossível alcançar o Jesus real por meio da pesquisa histórica (p. 34). No entanto, esta nos permite conhecer o "Jesus histórico", o "Jesus da história", que é "uma abstração e constructo modernos" e apenas nos proporciona fragmentos do indivíduo "real" (p. 35). Evita-se neste contexto falar em "Jesus terreno", expressão que pode tanto significar o Jesus real como o histórico, e ainda o Jesus na terra visto pelos olhos da fé, parecendo implicar outra existência que não a terrena (p. 36). A distinção kähler-bultmanniana entre o estudo "histórico" e a percepção "historial" de Jesus parece irrelevante ao A. De toda maneira, não quer falar do Cristo da fé; este fica entre parênteses. "Abstraímos-nos da fé cristã" (p. 41).

Quais são então as fontes para essa reconstrução hipotética e fragmentária que é o "Jesus histórico"? Em primeiro lugar, os evangelhos canônicos. Mas são fontes problemáticas, pois querem antes de tudo proclamar a fé em Jesus como Messias, Senhor e Filho de Deus. Além disso, cada evangelista "recombinou as contas do rosário" em função de sua própria visão teológica (p. 51). Meier mostra-se bastante desconfiado quanto às tentativas, aparentemente científicas — p. ex. de J. Jeremias — de rastrear os ditos autênticos de Jesus em sua forma original. Jesus deve ter repetido seu ensinamento muitas vezes e em diversos modos, e assim fizeram os que o transmitiram. Quanto à questão das fontes evangélicas, Meier acata a teoria das "duas fontes" sinóticas e a independência da tradição joanina; admite portanto três fontes principais nos evangelhos: Marcos, Q e João (p. 53s.). Quanto às matérias particulares de Mt e Lc (M e L), é difícil avaliar até que ponto representam a tradição ou são criações redacionais. Fora dos evangelhos pode-se encontrar, em alguns casos, alguma informação histórica em Paulo, único escritor do NT que pertence à primeira geração cristã (p. 55). Mesmo assim, é impróprio dizer que Paulo "cita" Jesus. Trata-se antes de alusões do que de citações. Mas mostram que ele supõe nos seus destinatários certa informação a respeito da pregação de Jesus; suas alusões devem traduzir seu teor essencial. Finalmente, a comparação com os evangelhos permite encontrar algumas sentenças de Jesus também nos outros escritos do NT.

Fora do NT encontramos pouco. Na sociedade, haveria antes atenção para o cristianismo do que para seu fundador, um "judeu marginal". Meier admite a autenticidade de Flávio Josefo, *Ant.* XX,9,1:200,

que, sem ênfase, menciona a morte (antes de 62 d.C.) “do irmão de Jesus chamado o Messias, de nome Tiago”, bem como o núcleo de *Ant. XVIII,3,3:63-64*, que ulteriormente provocou uma ampliação cristã, o *Testimonium flavianum*. É julgada “obviamente genuína” também a menção retrospectiva e depreciativa a Jesus em Tácito, *Anais* 15:44, supondo um movimento cristão já antes da execução do nazareno (p. 96). Resta saber qual foi sua fonte de informação. Quanto aos demais testemunhos, “com Josefo e Tácito, esgotam-se as primeiras testemunhas independentes da existência, ministério, morte e posterior influência de Jesus. Suetônio, Plínio, o Jovem, e Luciano são também citados com freqüência nesse sentido, porém na verdade apenas relatam algo do que os primeiros cristãos dizem ou fazem; não se pode considerar que nos forneçam um testemunho independente do próprio Jesus” (p. 97).

As recentes descobertas dos judaísmos não-rabínicos permitem apreender melhor o ambiente de onde emergiu Jesus. Não fornecem, porém, testemunhos independentes sobre Jesus (p. 99). Nem os documentos do Mar Morto (Qumran) e do Deserto de Judá, nem o Talmude e a Mishná nos informam direta e independentemente sobre Jesus. Os rabinos do sec. II d.C., aí citados, “reagiam ao Cristo proclamado pelo cristianismo e não ao Jesus histórico” (p. 102). Meier não reparte o otimismo de certos autores judaicos atuais (Klausner etc.) que querem encontrar na sua tradição um conhecimento independente de Jesus, o judeu. Os *agrapha* e as palavras extra-canônicas atribuídas a Jesus em geral, os dezoito casos retidos por J. Jeremias como “palavras desconhecidas” de Jesus apenas confirmam que Jesus fez onda, dentro como fora do cristianismo. Nada têm a ver com a investigação do Jesus histórico. O mesmo se diga dos evangelhos apócrifos, cuja discussão, nas pp. 118-127, pode servir de introdução para quem se interessar no assunto. “Estes evangelhos apócrifos são muito importantes, mas ficariam melhor num estudo da Igreja patrística do século II ao século IV. Infelizmente, o público e a imprensa, sem falar nos editores e nas universidades, estão muito mais interessados em estudos sensacionalistas do Novo Testamento do que nos ‘tediosos’ estudos da Igreja patrística. Nos últimos anos temos visto os apócrifos serem ‘vendidos’ a esse público sob a falsa aparência de pesquisa do Novo Testamento [...]” (p. 127).

Entre o material de Nag Hammadi — segundo Meier “mais para a *Última Tentação de Cristo*, do que para o Jesus histórico” (p. 128) — merece atenção o Evangelho de Tomé, coletânea do séc. II de 114 ditos de Jesus. Estudos sérios, porém, nos mostram que os ditos comparáveis com os evangelhos sinóticos de fato dependem destes. O Ev. de Tomé, resultado de prolongado processo de formação, já está sob o impacto dos quatro evangelhos que se tornarão canônicos, da tendência de harmonisá-los e das novas tradições orais que eles geraram (p. 135s.).

Conclui: “Os quatro Evangelhos Canônicos se revelam os únicos documentos de vulto a conter blocos significativos de material relevante para uma busca [trad. melhor: *pesquisa* ou *investigação*] do Jesus histórico” (p. 143s.). E fora do NT, só há os acima referidos textos de Flávio Josefo. “[...] nos vemos sozinhos — alguns diriam abandonados — com os Quatro Evangelhos e mais alguns informes esparsos. Nada mais natural que os estudiosos — sem falar dos popularizadores — queiram mais [...]” (p. 144s.).

Mas Meier, no cap. seguinte, se guia exclusiva e cautelosamente pelos quatro evangelhos. Aí surge a pergunta: que vem de Jesus? Expõe os critérios primários para a historicidade: *constrangimento* (informação não desejável), *descontinuidade* (em relação à tradição anterior ou posterior), *confirmação múltipla*, *coerência* (difícil de aplicar) e *rejeição e execução* (ditos e feitos de Jesus que causaram sua morte). Como critérios secundários ou dúbios admite: traços do aramaico (não só Jesus falava aramaico!), ambientação palestina (não só Jesus...), vividez da narração (não é característica), tendências do desenvolvimento da tradição sinótica (argumento que atinge o Jesus histórico por retroprojeção...), a suposição histórica (a quem cabe o ônus da prova?). “[...] o uso de critérios válidos é mais uma arte do que uma ciência, exigindo, mais do que a mera atuação mecânica, sensibilidade para cada caso individual” (p. 186). No fim de todas essas considerações metodológicas, o A. pergunta se vale a pena todo esse trabalho. Não satisfará nem os bultmannianos, nem os fundamentalistas... Para responder, Meier se posta dentro do campo dos primeiros: “o Jesus da história não é nem pode ser o objeto da fé cristã” (p. 198). Qual “Jesus da história”? Foram reconstituídos tantos... “No campo da fé e da teologia, o ‘Jesus real’, o único existente e vivo agora, é o Senhor ressuscitado, ao qual só temos acesso pela fé” (p. 199). De que serve então um “Jesus histórico” para os que têm fé? Como objeto direto da fé cristã, de nada. Pois objeto de fé é Jesus Cristo crucificado, ressuscitado e reinando sobre sua Igreja, acessível a todos os crentes, inclusive os que nunca venham a se interessar por história ou teologia (p. 199). A teologia antiga nem sequer suspeitava da questão do Jesus histórico, pois a compreensão histórico-crítica não existia no seu ambiente cultural. Mas na Modernidade e depois do Iluminismo, “a teologia só terá credibilidade para trabalhar e falar com essa cultura se adotar um enfoque histórico para sua metodologia” (ibid.). Portanto, o Jesus histórico não serve para a fé como tal e sim, para a teologia, o discurso da fé, hoje. Isto, pelas seguintes razões: (1) contra as tentativas de reduzir a fé em Cristo a uma cifra sem conteúdo, um mero símbolo mítico ou um arquétipo intemporal; Jesus tem tempo e espaço, palavras e atos; (2) contra a persistente tendência docética, que suprime a verdadeira humanidade de Jesus; (3) contra um cristianismo aburguesado, que não enxerga o fateful escândalo nem a

marginalidade perigosa de Jesus; (4) contra a ingenuidade de querer cooptar Jesus para um programa de revolução política ou coisa semelhante. “Como a boa sociologia, o Jesus histórico não subverte apenas algumas ideologias, mas todas elas, inclusive a teologia da libertação. Na verdade, a utilidade do Jesus histórico para a teologia é o fato de ele, em última análise, escapar de todos os nossos programas teológicos bem definidos; Jesus põe todos sob discussão ao recusar os moldes que criamos para ele. Paradoxalmente, embora a busca do Jesus histórico seja freqüentemente ligada (...) à ‘relevância’, sua importância reside justamente em seus contornos estranhos, desconcertantes e embaraçosos, que desagradam tanto a direita como a esquerda” (p. 200s.). “Corretamente compreendido, o Jesus histórico é um baluarte contra a redução da fé cristã em geral e da cristologia em particular a uma ideologia ‘relevante’, de qualquer tipo. A impossibilidade de submetê-lo a uma determinada escola de pensamento é o que impulsiona os teólogos para novos rumos; por isso o Jesus histórico é um estímulo constante à renovação da teologia” (p. 201).

Na Parte II aparecem os primeiros resultados da investigação de Meier. À diferença de Bornkamm e outros confiáveis pesquisadores do Jesus histórico e em despeito de sua severa metodologia acima sintetizada, Meier acha bom considerar a infância de Jesus: “[...] não penso que devamos nos entregar ao ceticismo total. [...] Através de cuidadosa seleção nas Narrativas da Infância dos Evangelhos [= dos evangelhos da infância — J.K.], e examinando o que sabemos sobre a Palestina em geral e a Galiléia em particular no tempo de Jesus, podemos traçar um esboço das origens e da formação [= da educação — J.K.] de Jesus” (p. 205).

Para começar, o nome de Jesus, abreviatura de *ye(ho)shúa'*, nada menos que o nome do sucessor de Moisés, do sacerdote da restauração depois do Exílio e de número de veneráveis rabinos até o início do séc. II d.C. Daí a necessidade de acrescentar “de Nazaré”, ou, da parte dos crentes, “o Messias” ou “o Cristo”, que chegou a designá-lo como nome próprio desde meados do séc. I (Paulo), a ponto de ser assumido pelos historiadores pagãos do séc. II (Tácito, Suetônio). Meier vê como significativa a (descomum) ocorrência dos nomes patriarcais e matriarcais no clã de Jesus (José, Maria, Jacó, Judas, Simão) e conclui daí que a família deve ter buscado sua identificação no passado idealizado dos patriarcas. Quando Jesus escolhe 12 como companheiros próximos, vai na mesma linha. Quanto ao nascimento e ascendência, convém respeitar a natureza específica dos evangelhos da infância. Levá-los a sério significa perquirir sua mensagem religiosa, sem necessariamente considerá-los literalmente (p. 209). Nem convém acreditar piamente que Maria fosse a fonte de informação dos evangelhos da infância ou pelo menos do de Lc, pois ocorrem neste confusões que

nunca ocorreriam na cabeça e na boca de uma verdadeira judia (p. ex, “a purificação *deles*” em Lc 2,22, num relato onde Lc confunde dois rituais). O que se apresenta em Lc 1-2 “é o programa teológico do evangelista, e não as reminiscências de Maria” (p. 210). Menos ainda o próprio Jesus terá sido a fonte destas tradições. Enfim, Mt e Lc são contraditórios nas suas “informações”. Lc vê Nazaré como o habitat de Maria e José, enquanto Mt pensa Belém como residência permanente (dos pais) de Jesus, deve explicar o apelido “o nazareno” e considera a instalação em Nazaré como mudança de residência (Mt 2,23) (p. 212). Ora, exatamente o caráter contraditório das duas narrativas é importante para a pesquisa histórica, pois, como são independentes, os pontos de concordância se tornam altamente significativos. São assim considerados como históricas, pela maioria dos biblistas historiadores, as seguintes informações: o nascimento durante o reinado de Herodes Magno, mais exatamente perto do final de seu reinado, e os nomes dos pais, Maria e José, que ocorrem também no corpo dos evangelhos. Mais problemático é o lugar do nascimento, indicado tanto por Lc 1-2 como por Mt 1-2 como sendo Belém, mas sem que isso seja claramente confirmado pelo resto do NT (Meier não acha que Jo 7,42 esteja usando tal saber como denúncia irônica da ignorância histórica dos contestadores). O nascimento em Belém parece representar o teologúmeno da descendência davídica do Messias (p. 216). O mesmo aliás debilita a historicidade da pertença de Jesus à casa de Davi. Para o âmbito judaico, importa a linhagem do pai legal — quer biológico, quer adotivo —, identificada como davídica por Mt e Lc, ainda que suas genealogias difiram. Paulo supõe isso conhecido pelos cristãos de Roma, por volta de 50 d.C. (Rm1,3-4). Será um mero teologúmeno? Não necessariamente. O amplo uso teológico deste motivo no NT pode ser a consequência de um dado histórico, pois para crer que Jesus era o Messias, a descendência davídica não era necessária no amplo espectro das expectativas messiânicas do séc. I, e está em patente descontinuidade com a crucificação de Jesus. “[...] mesmo antes da Páscoa, alguns discípulos provavelmente o respeitavam como ‘Filho de Davi’”(p. 219).

Na questão da concepção virginal de Jesus interfere a questão dos milagres. Nesta matéria, o que se pode esperar do historiador é a constatação de um fato e de seu caráter extraordinário, não porém a definição de seu estatuto ontológico. Ora, se existe confirmação múltipla de que os contemporâneos de Jesus acreditavam que ele realizava milagres, o mesmo não vale para a concepção virginal. Ainda assim, esta é confirmada — embora de maneira diferente — por dois autores independentes e por vezes contraditórios, Mt e Lc. A crença na concepção virginal remonta portanto a um tempo anterior aos dois evangelhos. Mais não é possível dizer, no nível histórico-crítico. Tampouco há argumentos para postular o nascimento ilegítimo de

Jesus, como sempre se volta a insistir, desde que Celso por volta de 178 d.C. construiu essa paródia das narrativas de infância. Que Mc 6,3 chama Jesus "filho de Maria" e que em Jo 8,41 os judeus declaram não serem bastardos não são argumentos suficientes, pois também o AT fala dos "filhos de Seruia" (1Sm 26,6 etc.), e o segundo texto não diz nada a respeito de Jesus.

E que dizer a respeito do Jesus adolescente e jovem, que tanto azo dá a hipóteses desvairadas? A probabilidade permite imaginar em grandes linhas a evolução de um adolescente normal, dentro da moral e costumes de seu ambiente. Nada no NT contradiz isso (p. 252). Mas, "é aí que o estudioso se cala e o romancista faz a festa" (ibid.). Meier se consola em lembrar que "o que se afirma gratuitamente pode ser gratuitamente negado" (p. 253).

Ora, em vista do que sabemos do adulto, é possível descrever o ambiente, a cultura, os costumes, a língua, a profissão e outros *fatores externos* que enquadraram a formação do jovem. Que língua ele falava? Quanto ao latim, as inscrições encontradas — p. ex., a de Pilatos em Cesaréia — não provam ter sido esta a língua do povo. E o grego? Se o judaísmo palestino no tempo de Jesus era helenista, conhece também uma deliberada volta, sobretudo dos devotos, à "língua dos antigos" (hebraico e aramaico). Qumran nos mostra que por aquele tempo o hebraico era uma língua viva, pelo menos em certos círculos. Josefo dá a entender que, apesar do conhecimento funcional do grego, o aramaico era a língua franca entre os judeus, sobretudo os camponeses galileus, bastante conservadores. A linguagem de Jesus nos evangelhos, mesmo traduzida para o grego, revela bastantes aramaísmos, além de expressões aramaicas genuínas, como *abbâ*, *effatâ* etc. O grego, Jesus o pode ter falado de modo funcional ou, conforme uma hipótese digna de atenção, ter-se servido do intermédio de seus discípulos helenizados (André, Filipe), para se comunicar com os gentios ou judeus de língua grega. O hebraico, língua da leitura bíblica e próxima do aramaico, esse sim, parece ter pertencido ao seu cabedal lingüístico. "Jesus pode até ter sido um judeu trilingüe, mas provavelmente não seria um mestre trilingüe" (p. 266). Quanto ao ser letrado de Jesus, considerem-se os textos de Lc 4,16-30; Jo 7,15; 8,6, sendo este último irrelevante. Quanto a Lc 4,16-30, o caráter altamente redacional da perícopes compromete seu valor histórico. Jo 7,15 parece significar que os judeus negam a Jesus formação teológico-escriturística formal, mas reconhecem que sabe ler e comentar as Escrituras. É um testemunho indireto interessante. Examinando o contexto da educação e instrução judaicas no tempo de Jesus, deparamos com a dificuldade de deduzir dos rabinos ulteriores a situação no início do séc. I. Se Rabi Safrai descreve para essa época um sistema escolar onipresente, onde se ensinava a ler — não necessariamente a escrever — antes dos doze

ou treze anos, o problema é que seu testemunho é registrado na Mishná só dois séculos depois. Josefo e Filon não parecem conhecer tal sistema generalizado de instrução das crianças. É a instrução particular era só para os ricos. Também, a alfabetização no Império romano não foi o que às vezes tem sido aventado. Por outro lado, o ambiente dos judeus piedosos, portanto de Jesus, tinha características de reação cultural-religiosa, que implicava em estudo das Escrituras e gerava ela mesma nova literatura. "Saber ler e explicar as Escrituras era um objetivo reverenciado para os judeus de espírito religioso. Assim, a instrução tinha especial importância para os judeus de espírito religioso" (p. 273). Mas daí a concluir que um camponês da Galiléia tivesse meios de estudar... Decerto, Jesus adulto mostra habilidade na discussão da Escritura e da *halakah*. A mera tradição oral talvez não explique isso. Pode-se supor que a sinagoga de Nazaré ofereceu oportunidade para certo estudo, e, visto o ambiente camponês e conservador, não necessariamente na linha das novidades dos refinados fariseus urbanos...

Terá sido Jesus um carpinteiro pobre? Os camponeses daquele ambiente, produzindo em escala familiar, vêem-se aos poucos amarrados a uma classe média urbana que controla a comercialização, numa situação de dependência e benefício, que pode gorar e levar ao banditismo e mesmo à revolta. Se Jesus provém desta sociedade agrária, nunca porém aparece como lavrador. É qualificado, em Mc 6,3, só, como *tektôn*, dado que não tem por que ser recusado, já que não é nada bajulador. Trabalhava no madeiramento e marcenaria (escassos, naquela região) das casas, o que implicava em ampla habilidade e duro trabalho. Não pertencia à minguada camada dos ricos, mas antes, ao amplo grupo dos que se sustentavam autonomamente com seu trabalho situado entre o proletariado rural (diaristas, servos e ambulantes) e os ricos. Na sua juventude, a Galiléia conhecia relativa serenidade sob a hábil administração de Herodes Antipas, a "raposa" (Lc 13,32). "Entre outras coisas, foi essa situação de relativa paz da sociedade que permitiu a Jesus empreender sua missão itinerante de vários anos na Galiléia e fora dela" (p. 281). Meier não adere à interessante hipótese de que Jesus na sua juventude tenha trabalhado na reconstrução da esplêndida cidade helenística de Séforis, a seis quilômetros de Nazaré, onde ele teria perdido seu provincialismo... É que os evangelhos nunca apresentam Jesus atuando nas novas cidades helenizadas da Galiléia (Séforis, Tiberíades), nem falando sobre elas. Parece ter-se limitado às cidades e aldeias tradicionalmente judaicas.

A família de Jesus deve ser pensada ao modo oriental: como clã, servindo de rede de segurança para o indivíduo. Isso aumenta a importância de Jesus ter rompido estes laços, segundo os evangelhos. Essa família — menos José, talvez falecido — aparece no palco da

atividade galiléia de Jesus. E causa problema, não tanto por suas intervenções, mas porque é descrita como “irmãos e irmãs de Jesus”, o que não combina com a crença de que Maria, antes e depois do parto virginal de Jesus, foi sempre virgem. Claro, desde o séc. II existe a opinião de que os irmãos e irmãs de Jesus tenham sido filhos de um casamento anterior de José, suposto viúvo, o que combina bem com sua morte na infância de Jesus. Ou que tenham sido primos, já que o termo “irmão” pode indicar os membros do clã. Ultimamente, porém, começam a aparecer até exegetas católicos que defendem que se trata de irmãos de sangue e, portanto, não confirmam a historicidade da virgindade *perpétua* de Maria. Ora, “se a busca [= investigação — J.K.] do ‘Jesus histórico’ já é difícil, a pesquisa dos ‘parentes históricos de Jesus’ é quase impossível” (p. 315). Mt 1,25 enuncia a virgindade de Maria até o parto, e nada mais. Mt 13,55, reelaboração de Mc 6,3, separa José do grupo constituído pela mãe, os irmãos e as irmãs, portanto, reforçando a impressão de “solidariedade sangüínea” entre estes últimos. Em Mt 12,46-50 não se nota diferença relevante com Mc 3,31-35, onde a mãe e os irmãos formam um grupo solidário. Acresce que “irmão” pode significar primo ou meio-irmão em aramaico e hebraico, mas nem tanto no grego, onde existem termos específicos para isso. E o grego do NT não é grego de tradução! Paulo, em Gl 1,19; 1Cor 9,5, *sponte sua*, fala respetivamente de Tiago e de alguns protoapóstolos como “irmãos do Senhor”, embora dominando perfeitamente toda a gama da terminologia grega (cf. Cl 4,10). Além disso, desde os primeiros dias do cristianismo havia na comunidade judeu-cristãos de língua grega que poderiam ter usado o termo certo, se fosse o caso. Finalmente, há o texto autônomo, grego, de Josefo *Ant.* XX,9,1:200. Percorrendo o NT encontramos ainda um caso onde *adelphos* significa meio-irmão: Mc 6,17. O sentido de primo não ocorre. Na realidade, esta interpretação é pós-ricena (p. 325ss.). Conclui Meier: “A opinião mais provável é de que os irmãos e irmãs de Jesus eram legítimos” (p. 327). O sentido natural do termo não é posto em questão no NT. Eis o que o historiador pode dizer, e nada mais.

Outro questão quente é a do casamento de Jesus. A questão é perfeitamente aceitável e não nos deve escandalizar. Ora, com a mesma naturalidade que no caso anterior, o historiador aceitará o sentido natural daquilo que diz o NT, enquanto não houver prova contrária. Pois bem, nas fontes acima credenciadas, o NT e Josefo, nada indica que Jesus fosse casado. O resto é conjectura ou (pio?) desejo... O silêncio do NT não é muito suspeito, pois, algumas frases paulinas à parte, o NT não mostra nenhuma rejeição do matrimônio. Os evangelhos são do gênero biográfico e dificilmente teriam passado sob silêncio o que é um elemento constitutivo deste gênero, sobretudo se mencionam mulheres no seguimento de Jesus e apóstolos abandonando suas famí-

lias. No ambiente de Jesus, contrariamente ao que às vezes se diz, o celibato não era totalmente desconhecido (Jeremias, no AT, parte dos essênios, João Batista; e Moisés, depois que se tornou confidente do Senhor...). Por outro lado, os rabinos como regra geral não admitiam o celibato entre seus pares e discípulos. Mas houve exceções. "O amor de minha alma é pela Torá. O mundo pode ser continuado por outros" (R. Simeão bem Azai, citado p. 337). Seria tal via, embora "marginal", impensável para Jesus? O que não quer dizer que lhe devamos imputar as motivações que mais tarde o dualismo helenista inspirou aos ascetas cristãos. Meier vê no celibato de Jesus "uma parábola viva" (como o caso de Jeremias; p. 338), talvez explicada na palavra de Mt 19,12 (tradição peculiar de Mt), assaz chocante para, conforme o argumento do "constrangimento", poder ser histórica, além de receber o apoio dos argumentos de descontinuidade em relação ao ambiente e de coerência com a vida e pensamento do enunciador (p. 340s.).

Jesus era um leigo. Seus interlocutores, geralmente polêmicos, às vezes simpáticos, são os fariseus, leigos (incluindo os escribas), e não a casta sacerdotal dos saduceus, talvez porque Jesus "era um leigo ligado à religião que parecia ameaçar o poder ao qual se agarrava o grupo dos sacerdotes" (p. 344). A teologia de Jesus novo sumo sacerdote em Hb confirma esta oposição, pois baséia-se no fato de Jesus não ser sacerdote levítico (Hb 7,14). "O cristianismo certamente proporciona fenômeno igual de um laicado devoto criticando o clero corrupto, da mesma forma que o *Talmude*" (p. 346).

Segue um sumário daquilo que a tradutora chamou os "anos obscuros" (= escondidos) de Jesus, nascido por volta de 5 a.C., filho primogênito, inicialmente rompendo com sua família — alguns dos irmãos seguindo ulteriormente seus passos —, falando aramaico e algum grego funcional, instruído nas Escrituras de modo oral, mas possivelmente também na leitura, "carpinteiro" pobre, sem ser do último degrau da escala social, privilegiado pela relativa paz galiléia daqueles anos, leigo comum, sem credenciais para o poder religioso (p. 347s.).

Falta dar a esta imagem algumas balizas cronológicas. É o que tenta fazer o último cap. do livro, combinando por um lado a data do governo de Pilatos com o sincronismo de Lc 3,1-2 e, na outra extremidade, a morte de Herodes Magno com os "cerca de trinta anos" de Jesus em Lc 3,23, grosso modo confirmados por Jo 2,20 e 8,57. Jesus nasceu no reinado de Herodes, que terminou em 4 a.C., e morreu no governo de Pilatos, que terminou em 36 d.C., situando-se o início de sua atividade entre 26 e 29 d.C. Dedicava em seguida sua atenção ao cálculo mais exato do "décimo quinto ano" de Tibério mencionado em Lc 3,1-2, aceitando o ano 28 como o ano em que João iniciou seu ministério e batizou Jesus (p. 380). As datas do fim da vida de Jesus

implicam em muita discussão. Meier — favorecendo a apresentação joanina — se inclina a não ver na última ceia um ceia pascal e situa-a no ano 30 d. C. (no qual a Sexta-feira Santa se calcula 7 de abril). Sempre em conformidade com Jo, julga que o ministério na Judéia deve ter durado mais que alguns dias, e observa que também os sinóticos contêm indícios para um período judeense mais prolongado. Deve-se observar que os evangelhos não narram as atividades de Jesus em ordem cronológica, mas conforme um plano teológico, e só trazem indícios cronológicos para o início e o fim do ministério de Jesus. Querer organizar a agenda de Jesus no entretempo será mera imaginação.

Fazendo a conta, temos às vezes a impressão de que este livro faz *much about nothing*. Mas não é bem assim. O historiador deve responder às perguntas que são feitas, e não é culpa dele se estas perguntas não são inspiradas pela sadia erudição e sim por inconformidade e sensacionalismo, de um lado, ou medo e tabu, do outro. Meier cumpriu bem sua tarefa. Fornecendo todos os dados essenciais, disse de modo honesto o que com argumentos histórico-críticos se pode dizer a respeito da origem e infância de Jesus. Vejamos agora o que dirá sobre sua atividade pública, no segundo volume.

Apresentei nesta recensão o “nível de graduação” da leitura (o texto). Quero realçar que as notas fornecem rico material para o estudo em nível de pós-graduação.

Li o livro primeiro em inglês, e com muito gosto. A tradução brasileira me agrada menos. É apenas “regular”. Além de conter muitas falhas terminológicas, deixa aquela impressão insossa das dublagens na televisão... Para a preparação do segundo volume e as reedições do primeiro, deixo aqui registradas, a esmo, algumas observações. P. 50; “críticos da forma da década de 1920”; melhor: “estudiosos das formas literárias do Novo Testamento, na década de 1920”. P. 116 etc.: “as *Agrapha*”; tratando-se de um plural neutro, em grego, o português lhe confere o gênero masculino. P. 117 e *passim*: “a procura pelo (ou busca do) Jesus histórico”: parece a busca de PC...; melhor: “a pesquisa (ou investigação) acerca do Jesus histórico”. P. 180: “traços de aramaico”, deve ser “traços do aramaico”. P. 180: grafar Geza Vermès, não Vermes. P. 185, início: “o único uso negativo que se pode fazer...”, melhor: “o único uso que se pode fazer, aliás, de modo negativo, ...”. P. 206: “Hebraico Antigo”: nomes de línguas devem ser grafados com minúsculas; observação que vale também para outros lugares. P. 207: desnecessário acrescentar “(James)” ao nome de Tiago, para explicar que Tiago é o mesmo que Jacó. James é problema dos anglo-saxões... P. 230, l. 10: “contradição” deve ser “objeção” ou “suspeita”. Pp. 395, 403: “Nissan”, preferível “nisan” ou “nisã” (sem maiúscula: nome de mês). Neste e em muitos outros casos o uso inflacionário das maiúsculas é

simplesmente macaqueado do inglês. Escapou à tradução o caráter leigo de Jesus, pois repetidas vezes fala do “sacerdócio” (e ainda “público”) de Jesus (p. 51, 205; suponho que o inglês traz *ministry*). Quanto à sigla *A.D.*, usada sistematicamente nesta tradução, o *Dicionário da Língua Portuguesa* de Aurélio B. de Holanda Ferreira escreve: “Abreviatura de *anno Domini* (no ano do Senhor) utilizada nas inscrições latinas e nos países anglo-saxões, correspondente à abrev. portuguesa *d.C.* (depois de Cristo)”.

**Johan Konings S.J.**, belga de nascimento, é licenciado em Filosofia Bíblica, e doutor em Teologia, pela Universidade de Louvain (Bélgica). Sua tese doutoral versou sobre a crítica literária da narrativa do evangelho de João. Desde 1972 encontra-se no Brasil, e já lecionou na PUC de Porto Alegre e do Rio de Janeiro. Atualmente é professor de Exegese do NT na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte-MG).

**Endereço:** Caixa Postal 5047 — 31611-970 Belo Horizonte-MG