UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA

GUILHERME DEMARCHI

Da paixão à ressurreição: uma análise semiótica

Versão corrigida

SÃO PAULO
2015

GUILHERME DEMARCHI

guilhermedemarchi@yahoo.com.br

Da paixão à ressurreição: uma análise semiótica

Versão corrigida

De acordo:

Prof. Dr. Antonio Vicente Seraphim Pietroforte

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Letras: Linguística.

Área de concentração: Semiótica e Linguística Geral

Orientador: Prof. Dr. Antonio Vicente Seraphim Pietroforte

SÃO PAULO
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Documentação do Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

DEMARCHI, Guilherme.

Da paixão à ressurreição: uma análise semiótica / Guilherme Demarchi; orientador Antonio Vicente Serafim Pietroforte – São Paulo, 2015.

237f.

Tese (Doutorado– Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral. Área de Concentração: Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

1. Semiótica 2. Bíblia 3. Evangelho 4. Discurso religioso 5. Mitologia I. Título.

Nome: DEMARCHI, Guilherme

Título: Da paixão à ressurreição: uma análise semiótica.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Semiótica e Linguística Geral do Departamento de
Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
para a obtenção do título de Doutor em Linguística.

Área de concentração: Semiótica e Linguística Geral
Orientador: Prof. Dr. Antonio Vicente Seraphim
Pietroforte

Aprovado em: ____/____/2015

Banca Examinadora

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao Criador que, por sua indizível misericórdia, concedeu à Humanidade o dom da ciência, conduzindo-nos por seu Espírito nas profundezas do mistério de sua Criação, sobre a qual, com o dom de seu santo temor, ousamos voltar nosso olhar de admiração e contemplação.

À Imaculada que, com sua terna e materna presença, acompanha a todos nós na trajetória de nossa Evolução, a fim de mantermos a perseverança e a certeza de que a síntese da vida não é outra senão a ressurreição.

Aos meus pais, Geraldo e Angela, meus heróis, pelo amor e dedicação de sempre, sem os quais eu não poderia sequer pensar em realizar esta pesquisa e por me terem feito compreender que, por detrás das dificuldades advindas, havia sempre um porto seguro.

Ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. Antonio Vicente Seraphim Pietroforte, pela confiança na condução dos trabalhos e pelos ensinamentos que, sem dúvida, ultrapassam o ambiente acadêmico e valem para toda a vida.

À minha amiga-irmã, Carla Costa, que tantas vezes comigo compartilhou diversas alegrias e dificuldades, motivando-me a nunca desistir de meus sonhos. Ao meu amigo Igor Basques, pelo carinho e compreensão.

Aos meus tios Bete Carneiro, Jair Carneiro, Maria de Lourdes Silva, Bartira Demarchi e Carlos Sales. Às minhas primas Rosana Bergamaschi e Lucilene Oliveira. Pessoas cuja importância não sou capaz de descrever, mas que contribuíram, cada qual a seu modo, para minha chegada até aqui.

Aos meus primos e tios, de sangue e de coração, que neste tempo todo souberam ser pacientes com a minha ausência, oferecendo refúgio e fazendo-me esquecer dos momentos difíceis que vieram.

À minha amiga Natália Guirado, pela dedicada revisão de meu texto. Suas observações foram, sem dúvida, importantíssimas para a conclusão desta tese. Às minhas amigas Miriam Corral e Tatiane Paulino, que comigo dividiram os anseios mais profundos em busca de mais esta realização.

À Tatiana Almeida Goulart Machado Moreira, que tanto me ensinou os caminhos da integralidade humana e a ver o quanto sou capaz de realizar.

À minha amiga, missionária Lourdes Crespan, pela fé que depositou em meu trabalho desde o princípio. Aos missionários e missionárias do Instituto da Imaculada - Padre Kolbe.

A Francisco, “padre e vescovo mio”, que nos permitiu sonhar novamente. A toda a família da Vila Kostka, em Itaici, cuja fonte de água viva parece inesgotável. Aos irmãos da Comunidade de Taizé, concretude da unidade pela diversidade.

Ao padre Carlos Contieri, que me fez despertar a atenção à misericórdia de Deus, chave interpretativa das Escrituras e essência do Evangelho. Ao Paulo Evaristo Arns e ao Pedro Casaldáliga, bispos de nosso povo, e ao mestre Leonardo Boff, pelo testemunho de toda uma vida.

Aos meus amigos e professores do Grupo de Estudos Semióticos da Universidade de São Paulo, pelo apoio e carinho.

A todos familiares e amigos que, embora não os tenha citado pelo nome – seriam tantos! –, encontram em meu íntimo meu mais profundo agradecimento.

RESUMO

DEMARCHI, G. **Da paixão à ressurreição: uma análise semiótica.** 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Os Evangelhos canônicos de Mateus, Marcos, Lucas e João constituem o cerne do Novo Testamento bíblico e correspondem aos textos fundadores do mito cristão. Utilizando-se de estratégias de manipulação, convidam o leitor a crer na fé que apresentam, cujo centro de referência é a figura de Jesus. Ao narrarem suas ações e discursos, mobilizam o leitor a acreditar em seu teor e no conjunto de valores por eles transmitidos, os quais são tratados pela semântica discursiva como eufóricos, em detrimento dos valores a que são contrários e, por isto, disfóricos. Dentre estes, estão as estruturas constituídas de poder, tanto o religioso quanto o político, enquanto se constituem meios para tolher a liberdade humana e impedir a convivência pacífica e integral dos seres humanos entre si e com seu Criador. O leitor, uma vez inserido no universo de crenças proposto, é direcionado a realizar um programa narrativo a exemplo do programa realizado nos textos por Jesus: uma série de ações que culminam na conjunção da vida eterna como objeto de valor. A vida eterna é alcançada por Jesus, de acordo com os textos, após oferecer-se em sacrifício pela expiação dos pecados da Humanidade. Da mesma forma, ao leitor é proposto um sacrifício, não idêntico ao de Jesus, mas identificado como o abandono de valores prejudiciais à própria Humanidade, como a injustiça, a soberba e o orgulho. Tendo cumprido esta ação, da mesma forma lhe é dada a ressurreição e, com ela, a vida eterna. A ressurreição e a vida eterna correspondem, por sua vez, à realização, nos textos, em níveis mais profundos, do fazer emissivo e da continuidade da continuidade, equivale à síntese dialética, após a série de transformações por que passa o sujeito. O mito cristão, portanto, constantemente promove a mobilização do sujeito, levando-o a uma constante reavaliação do seu modo de vida e à transformação para que se adéquem aos valores propostos nos Evangelhos. Os cristãos católicos, ortodoxos e anglicanos, por sua vez, bem como alguns outros grupos, podem experimentar a ressurreição no sacramento da Eucaristia, o qual se apresenta como um microcosmo das narrativas dos Evangelhos. Esta vivência sacramental visa, ao lado da leitura das Escrituras, colocar os cristãos em contínua reflexão sobre suas ações para que possam verificar, ainda durante a realização de seu programa narrativo, a sanção que lhes seria dada pelo destinador figurativizado pela divindade. Este trabalho visa, portanto, analisar os textos dos Evangelhos canônicos acerca da paixão, morte e ressurreição de Jesus, conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002) numa perspectiva da Teoria Semiótica Greimasiana, como proposta no *Dicionário de Semiótica* (GREIMAS e COURTÉS, 2008) e seus posteriores desenvolvimentos realizados por Fontanille e Zilberberg (2001), Panier (2010) e Zilberberg (2006a, 2006b, 2011). As reflexões acerca do mito são dadas principalmente por Campbell (2002, 2008b), Eliade (2010) e Lévi-Strauss (1976, 1985). Por sua vez, as reflexões teológicas e exegéticas dos textos tem como base, principalmente, Boff (2012a, 2012b), Grün (2009, 2011a, 2011b, 2012a e 2012b) e Leloup (2000, 2007).

Palavras chave: Evangelho. Semiótica. Cristianismo. Bíblia. Exegese.

ABSTRACT

Demarchi, G. **From passion to resurrection: a semiotic analysis**. 2015. Thesis (Doctorate degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The canon of the New Testament, by Matthew, Mark, Luke and John, constitutes the core of the biblical New Testament, and corresponds to the founding texts of the Christian myth. Utilizing manipulation strategies, these texts invite the reader to believe in the faith they present, whose referential center is the figure of Jesus. By narrating their actions and speeches, the texts mobilizes the reader to believe in their contents and in the set of values communicated by them, values that are treated as euphoric by the discursive semantics, to the detriment of opposite values which are, therefore, dysphoric. Among these values, there are the established power structures – both religious and political –, while they represent means to hamper human freedom and hinder thorough and peaceful coexistence of human beings with each other and their Creator. Once inserted in the presented universe of beliefs, the reader is directed to perform a narrative program, similar to that performed by Jesus in the texts: a series of actions that culminate in the conjunction of eternal life as a valuable object. Eternal life is reached by Jesus, according to the texts, after His self-sacrifice for the absolution of humanity's sins. Equally, a sacrifice is proposed to the reader; this sacrifice is not identical to Jesus', but it is identified as the abandonment of values that are harmful to humanity itself, as injustice, presumption and pride. Having completed this action, in the same form, the reader is given resurrection and, with it, eternal life. In the texts, resurrection and eternal life thus correspond to the accomplishment, in deeper levels, of emissive doing and of continuity of continuity, and equals to dialectic syntax, after a series of transformations which the subject suffers. The Christian myth, therefore, constantly promotes the mobilization of the subject, leading him/her to a constant revaluation of his/her lifestyle and to the transformation to meet the values proposed in the Gospels. The Catholic Christians, both Orthodox and Anglican, as well as some other groups, may experience resurrection in the sacramental rite of Eucharist, which presents itself as a microcosm of Gospels' narratives. This sacramental experience, paired with the reading of the Gospels, aims at putting Christians into continuous reflection in order to verify, while still performing their narrative program, the sanction that would be given to them by the destinator represented by the deity. This research therefore aims to analyze the texts of the canonical Gospels on the passion, death and resurrection of Jesus, as the translation of the Jerusalem Bible (2002) perspective Greimasian Semiotics Theory, as proposed in *Semiotics Dictionary* (Greimas and Courtes, 2008) and its subsequent developments made by Fontanille and Zilberberg (2001), Panier (2010) and Zilberberg (2006a, 2006b, 2011). The reflections on the myth are mainly given by Campbell (2002, 2008b), Eliade (2010) and Lévi- Strauss (1976, 1985). In turn, the theological and exegetical reflections of texts is based mainly Boff (2012a, 2012b), Grün (2009, 2011a, 2011b, 2012a and 2012b) and Leloup (2000, 2007).

Keywords: Gospels, Semiotics, Christianity, Bible, Exegesis.

SUMÁRIO

Introdução	11
Considerações iniciais	12
Capítulo 1 – Reflexões iniciais à pesquisa	18
1.1 – Algumas reflexões sobre os textos a serem analisados	19
1.1.1 – A autoria dos textos e suas implicações na análise	19
1.1.2 – Considerações sobre a questão sinótica	22
1.1.3 – A formação do cânon e a questão ideológica	23
1.2 – A relevância da análise dos textos bíblicos para a Igreja	24
1.3 – A Teoria Semiótica aplicada aos estudos bíblicos	30
Capítulo 2 - Nem homem, nem personagem (somente): a primazia do mito	33
2.1 - A distinção entre texto bíblico e texto religioso	34
2.2 - Um debate sobre a estrutura do mito	34
2.3 - A atualidade do mito cristão	39
2.4 - No princípio, era a Palavra	42
2.5 - O mito é maior que o personagem e o homem histórico	46
Capítulo 3 - A construção da figura: da descendência ao plano para matá-lo	55
3.1 - A figura construída nas narrativas da encarnação e do nascimento	56
3.1.1 - O propósito inicial dos Evangelhos	56
3.1.2 - A divindade de Jesus	61
3.1.3 - A extensão do plano de salvação	64
3.1.4 – Implicações	68
3.2 - Um plano para matar Jesus	71
Capítulo 4 – Análise das narrativas, da paixão à ressurreição	76
4.1 - A ceia como início da paixão	77
4.1.1 - A instituição da Eucaristia	77

4.1.2 - Judas, de traidor a instrumento a serviço da salvação	81
4.1.3 - A negação de Pedro é predita	96
4.1.4 - Pedro nega Jesus	99
4.2 - Narrativas exclusivas relacionada à ceia	105
4.2.1 - Quem é o maior?	106
4.2.2 - A recompensa dos apóstolos	106
4.2.3 - A hora do combate	107
4.2.4 - O lava-pés	108
4.2.5 - A glória e o novo mandamento	110
4.2.6 - Crer em Jesus e prestar-lhe obediência	112
4.2.7 - A vinda do Espírito Santo e a garantia da vitória	117
4.2.8 - A oração pelos seus	118
4.3 - Da prisão à cruz	120
4.3.1 - No Getsêmani	122
4.3.2 - A prisão de Jesus	125
4.3.3 – Os primeiros ultrajes, segundo Lucas	128
4.3.4 – Diante do poder religioso	129
4.3.5 – Pilatos, Herodes e o poder político	134
4.3.6 – O caminho da cruz	140
4.3.7 – A crucificação	141
4.3.8 – Maria, de mulher a mãe da Humanidade	146
4.3.9 – A morte de Jesus	147
4.3.10 – O sepultamento	153
4.3.11 – Prevenindo a incredulidade futura	156
4.3.12 – A ressurreição	157
4.3.13 – As aparições após a ressurreição	160
4.4 – Reunindo informações	169

Capítulo 5 – Desdobramentos	172
5.1 – A dialética da cruz	174
5.2 – A ressurreição como ápice do percurso	179
5.3 – A ressurreição e a fé	186
5.4 – A Eucaristia como perpetuação da cruz	191
Considerações finais	199
Bibliografia	203
Apêndices	210

INTRODUÇÃO

O meu cálice e a minha patena são as profundezas de uma alma largamente aberta a todas as forças que, num instante, vão se elevar de todos os pontos do Globo e convergir para o Espírito. - Que venham a mim, portanto, a lembrança e a mística presença daqueles que a luz desperta para uma nova jornada!

Teilhard de Chardin. *Ofertório*. A Missa sobre o Mundo.

Considerações iniciais

A proposta desta pesquisa é estudar os textos que tratam da crucificação, morte e ressurreição de Jesus, tidos como canônicos pela Igreja Católica e pelas demais Igrejas cristãs, isto é, textos já amplamente difundidos no ambiente religioso e mesmo literário. Estes textos podem ser entendidos como expressão cultural de um povo, possuindo suas peculiaridades literárias, como a forma de composição, estilo, uso de figuras e temas, passíveis, portanto, de serem analisados como expressão literária.

O entendimento das Escrituras como “Palavra de Deus” e a associação do texto à palavra divina instala uma dinâmica de enunciação na qual esta escritura manifesta, ao mesmo tempo, uma mensagem e a modalidade enunciativa de sua recepção, bem como de sua leitura e de sua interpretação (PANIER, 2010, p. 01). Estes mesmos textos contribuíram para a formação de uma das maiores religiões do mundo, embasando suas crenças e doutrinas, desde o seu surgimento até os dias atuais. São, portanto, alicerces de uma cultura que se fazem presentes há séculos e que passaram por diversas transformações no decorrer do período. O Cristianismo exerce grande influência no pensamento moderno, isto é, a mitologia constituída por tais textos se faz presente também atualmente, sendo assim, estes textos são responsáveis por parte da cultura do mundo de hoje. Se algumas das funções da mitologia são, de acordo com Campbell (2002, p. 29-35), descrever o mundo de acordo com uma dada visão dele, gerando uma cosmologia, e criar um ordenamento a ser seguido por seus crentes, podemos dizer que os textos bíblicos possuem extrema importância para o entendimento da mitologia cristã, assim como para a reflexão do modo como tal mitologia atua no ambiente social. Ainda porque, nas Escrituras, Deus é quem fala e sua revelação é a palavra ali apresentada (PANIER, 2010, p. 03), isto é, a Bíblia possui grande autoridade no ambiente de sua leitura e interpretação, não podendo passar despercebida no processo de formação sociocultural do mundo cristão.

Há, em cada texto, uma formação semântica discursiva diversa, criadas de acordo com as relações estabelecidas entre seus temas e figuras e da forma a eles atribuída, tornando possível, com isto, afirmar que há um universo de valores também diverso, uma vez que “a semântica discursiva é o lugar por excelência da manifestação da ideologia” (FIORIN, 2007, p. 21). No discurso bíblico, por ser mitológico, tal universo de valores encontra uma manifestação ainda mais coerciva e eficaz em sua transmissão, já que sua produção e reprodução, considerada inspirada e divina pelo crente, se dá sob a forma do sagrado. Na

afirmação de Tillich (2009, p. 103) de que “tudo o que existe na realidade pode tornar-se símbolo de relações especiais da mente com seu fundamento e significado supremos”, pode-se admitir que o ser humano pode-se valer também do texto por ele considerado sagrado para promover uma organização de seu mundo, com suas hierarquias e valores, para si e para os outros, traçando, de forma às vezes um tanto rígidas, o controle social, uma vez que o símbolo religioso, continua o autor, “adquire sentido, e tornam-se as mais reveladoras criações da mente humana, as mais genuínas e poderosas, capazes de controlar a consciência e até mesmo o inconsciente”. Estudar as características dos textos propostos, de forma a verificar o desenvolvimento de seu percurso gerativo de sentido, sua forma de persuasão e a ideologia e axiologia neles impressas, corresponde a estudar, em parte, também um dos pilares da sociedade contemporânea: a sua formação religiosa, tanto quanto à afirmação dos valores evangélicos, quanto à sua resignificação e mesmo em sua negação.

Assim, a análise dos textos abre espaço para futuras análises dos elementos sociais e culturais que contêm, permitindo, por um lado, um melhor entendimento da cultura que os gerou, isto é, de seus aspectos sociológicos, antropológicos e teológicos, uma vez que expressam não só a organização social de seu ambiente de produção, mas também a interação do homem com o universo mítico e suas relações com a divindade. Por outro lado, relaciona as diferentes cosmologias neles refletidas com as diferentes correntes da teologia cristã.

Panier (1985, p. 291-296) cita como função do texto bíblico a escritural, a qual caracteriza as Escrituras como “testemunha” que dá acesso a Jesus e os demais personagens bíblicos, inserindo-os no universo do sentido, tornando-os comunicáveis e interpretáveis, ou seja, passíveis de múltiplas leituras. A outra função, narrativa, permite apreender do texto representações de transformação, como por exemplo, do nascimento à morte, e também representações de ação, surgidas quer do programa narrativo do sujeito, quer da relação entre narrador e leitor do Evangelho. Somadas, geram contribuições consideráveis à cristologia. Um estudo semiótico dos Evangelhos não somente contribui em relação ao desenvolvimento da própria teoria, como também confere alguma contribuição a outras ciências, principalmente no tocante à relação do texto com a sociedade que o lê e que assume para si os valores nele presentes.

Outro aspecto a ser ressaltado no estudo destes textos é o fato das passagens escolhidas serem as que relatam a crucificação, morte e ressurreição de Jesus, relatando a passagem do sofrimento e morte para nova vida, isto é, um percurso de transformação em que o sujeito da narrativa vai de um estado em que imperam os valores semânticos de morte para

outro, em que os valores semânticos são de vida.

De um ponto de vista do discurso, é possível verificar quais os temas e figuras que estão presentes em um e outro estado, bem como as relações entre eles e os efeitos de sentido que geram. A semântica discursiva, ao relacionar as isotopias e dar-lhes caráter eufórico ou disfórico, incute uma ideologia que poderá ser admitida ou não pelo leitor, num processo de transmissão da crença.

A análise da narrativa, ao considerar o modelo clássico de Greimas, torna possível o estudo do percurso do sujeito, desde a aquisição de sua competência, passando-se pela ação desempenhada, em que se mostram presentes forças a ele opostas representadas pelos opositores de Jesus. A partir disto, verifica-se nos textos como se dá a relação entre as forças que agem a favor e contra a ação, que pode ser um fazer “viver”, tornando-se a morte um antiobjeto. O objeto de valor seria então a vida de Jesus, o qual estaria novamente em conjunção com o objeto para, de acordo com os textos, não mais perdê-lo.

Fica estabelecida, assim, uma relação programa narrativo e a mitologia que o texto promove, pois a vitória do Crucificado sobre a morte, de acordo com o Evangelho segundo João, leva a cruz, antes instrumento de tortura, a transformar-se na imagem da glorificação de Jesus (GRÜN, 2010, p. 43). A mesma mitologia, ao dizer que “Cristo foi ressuscitado e nunca mais morrerá, pois a morte não tem mais poder sobre ele” (Rm 6,9) aponta para uma conjunção do sujeito com o objeto “vida” que não mais se encerra, mas que se torna perene. Remete, desta forma, ao relaxamento das tensões em sua sintaxe fundamental (ZILBERBERG, 2006a, p. 161).

O estudo de tais textos compreende, assim, a análise do percurso gerativo do sentido desde os níveis mais profundos do texto até o nível discursivo, sendo uma aplicação prática dos modelos da teoria semiótica, contribuindo tanto para sua reflexão como para seu desenvolvimento. Deste modo, a pesquisa realiza o estudo do mito, apontando para aspectos da formação do pensamento cristão, e, conseqüentemente, para elementos que influenciam a sociedade onde está presente a mitologia cristã. Ao mesmo tempo, ao fazer uma análise semiótica dos textos, contribui para uma reflexão acerca dos modelos teóricos utilizados originada da aplicação destes em textos até então pouco analisados por estes modelos, os quais constituem, portanto, um *corpus* que pode trazer novidades para a pesquisa semiótica.

O corpus utilizado

Como o objeto de estudo deste trabalho são as narrativas da crucificação, morte e ressurreição de Jesus, tomam-se como corpus os textos bíblicos referentes a tais passagens, conforme a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, publicada pela Editora Paulus, por ser uma “bíblia de estudo” (KONINGS, 2009, p. 105), mais própria, portanto, ao ambiente acadêmico e por levar em conta as recentes pesquisas de tradução e exegese¹. Em alguns momentos, tornou-se necessário recorrer ao texto crítico grego fixado pela 28ª Edição do *The Greek New Testament*, de Nestle e Aland², a fim de adentrar em pormenores não permitidos apenas pela tradução em português. Os textos a serem trabalhados são:

Evangelho segundo Mateus: capítulos de 1 a 2 (até versículo 12) e de 26 a 28;

Evangelho segundo Marcos: capítulos de 14 a 16;

Evangelho segundo Lucas: capítulos de 1 a 2 (até versículo 39) e de 22 a 24;

Evangelho segundo João: capítulos 1 (até versículo 18) e de 13 a 21.

As referências dos textos bíblicos seguirão a forma católica de marcação. Os nomes dos Evangelhos são apresentados pelas siglas “Mt” (Evangelho de Mateus), “Mc” (Evangelho de Marcos), “Lc” (Evangelho de Lucas) e “Jo” (Evangelho de João). O número em seguida corresponde ao capítulo, a primeira divisão do texto, separado por uma vírgula do número do versículo, a segunda divisão, ou do intervalo de versículos. A letra “s” significa “seguinte” e é utilizada para a referência de um dado versículo e o versículo seguinte, bem como “ss”, indicando “seguintes”, é a forma usada para fazer referência aos dois versículos seguintes. Quando o conjunto de versículos corresponde a mais do que três, utiliza-se um hífen para marcar o intervalo (“-”). O ponto final (“.”) é utilizado para pular a leitura de um dado trecho para outro, e o ponto e vírgula (“;”), para saltar a leitura de um capítulo a outro. Algumas vezes, também são utilizadas as letras “a”, “b”, “c”, etc., para indicar as partes de um dado versículo, quando este é composto por mais de uma oração. Desta forma:

Mt 9,10: “Evangelho de Mateus, capítulo 9, versículo 10”;

¹Há, entretanto, alguma dificuldade quanto à escolha da tradução considerada. Apesar de uma crescente difusão de seu texto, o indivíduo católico não está ainda acostumado aos estudos das Escrituras e a leitura que faz, dá-se em grande parte no ambiente litúrgico, como, por exemplo, durante a celebração da missa. Nestas celebrações, entretanto, são utilizadas outras traduções, muitas vezes mais conservadoras, mas que, no Brasil, partem de textos também críticos, isto é, daqueles também fixados pela comunidade científica após profunda análise dos manuscritos gregos.

²Conforme edição *online*, disponível em: <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online>>, mantida pelos editores para consulta.

Mc 1,3-6: “Evangelho de Marcos, capítulo 1, versículos de 3 a 6”;

Lc 2,3s: “Evangelho de Lucas, capítulo 2, versículo 3 e seguinte (versículo 4)”;

Jo 3,4ss: “Evangelho de João, capítulo 3, versículo 4 e seguintes (versículos 5 e 6)”;

Rm 1,1-5.8: “Carta de São Paulo aos Romanos, capítulo 1, versículos de 1 a 5, pulando-se os versículos 6 e 7, e fazendo a leitura do versículo 8”;

At 3,5-8;5,2-5: “Atos dos Apóstolos, capítulo 3, versículos de 5 a 8, prosseguindo com a leitura no capítulo 5, versículos de 2 a 5”;

Ap 3,4a: “Apocalipse, capítulo 3, primeira oração do versículo 4”.

Metodologia

O levantamento de dados efetuado nas análises permitirá a comparação das narrativas elencadas quanto à sua estrutura, efeitos de sentido e também quanto à relação tímica dos elementos “vida”, “morte” e “ressurreição”, no sentido de se verificar qual(is) é tido como eufórico ou disfórico nos diversos textos, implicando na geração de valores ideológicos e axiológicos da religião cristã.

A teoria semiótica será aplicada conforme proposto por Greimas e Courtés (2008) e por seus desenvolvimentos posteriores, sobretudo sob Zilberberg (2006a, 2006b, 2011), Fontanille (2007) e Fontanille e Zilberberg (2001). De igual relevância, mas especificamente quanto ao estudo do discurso religioso e do texto bíblico, tem-se o proposto por Panier (1985, 2009, 2010, 2011, 2012).

As referências quanto ao estudo da mitologia e da cultura da religião dão-se sob Campbell (2002, 2008a, 2008b), Cassirer (2001), Eliade (2002, 2010) e Tillich (2009). Tais obras permitirão uma análise do aspecto mitológico e cultural dos textos, sem, contudo, remeterem-se diretamente ao Cristianismo. Para uma análise mais precisa do Cristianismo, bem como da repercussão dos textos bíblicos, valem as reflexões de Boff (1986, 1990, 2004, 2012a, 2012b), Chardin (2006), Grün (2009, 2011a, 2011b, 2012a, 2012b), Leloup (2000, 2007) e Wright (2013).

O primeiro passo da análise será uma reflexão sobre a atualidade do mito cristão, passando, em seguida, à verificação da construção da figura de Jesus pelas narrativas de seu nascimento e de sua encarnação, para, daí então, ter prosseguimento a análise das narrativas da paixão, morte e ressurreição. A etapa seguinte será adentrar um nível “mais abstrato” de reflexão, sobre os aspectos das narrativas que se dão da paixão à ressurreição, as

transformações presentes nos textos (transformações do sujeito, por exemplo) e as relações com a dialética. Em suma, como pode ser compreendido o percurso vida – paixão – morte – ressurreição em uma análise semiótica, mas levando-se em consideração as categorias dialéticas de tese – antítese – síntese. Em seguida, elencar quais os desdobramentos que tais análises podem suscitar, no campo da teologia, bem como relacionar algumas reflexões acerca da atualidade do mito mostrado por tais textos. Somente após isso serão feitas as considerações finais.

CAPÍTULO 1

Reflexões iniciais à pesquisa

Uma vez que, por falta de zelo espiritual e da sublime pureza de vossos Santos, vós me destes, meu Deus, uma simpatia irresistível por tudo aquilo que se move na matéria obscura – uma vez que, irremediavelmente, reconheço em mim, mais do que uma criança do Céu, um filho da Terra –, eu subirei, esta manhã, em pensamento, sobre os lugares altos, carregado com as esperanças e as misérias de minha mãe; e aí – pleno de um sacerdócio que somente vós, creio, me destes –, sobre tudo aquilo que, na Carne humana, está a ponto de nascer ou de morrer sob o sol que se levanta, eu invocarei o Fogo.

Teilhard de Chardin. *Ofertório*. A Missa sobre o Mundo.

1.1 Algumas reflexões sobre os textos a serem analisados

1.1.1 A autoria dos textos e suas implicações na análise

Os Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João compõem a parte da Bíblia chamada de “Novo Testamento”, ao lado do *Livro dos atos dos apóstolos*, das cartas apostólicas e do *Apocalipse*. São narrativas da vida de Jesus que apresentam ao leitor suas ações e discursos por ele proferidos. Contudo, uma análise destes textos que busque a melhor compreensão do mito cristão, de sua origem às consequências que pode gerar nos tempos atuais, deve levar em consideração a problemática presente em relação a eles, desde sua autoria ao estabelecimento do cânone. Isto porque, durante os séculos que se passaram desde que foram escritos, para além do desaparecimento dos originais, houve ainda inúmeras alterações textuais, tanto no sentido de adequá-los às mudanças que ocorreram na interpretação do próprio mito, como para realizar um “retorno às origens”, procurando, deste modo, reencontrar a forma original ou ao menos dela se aproximar.

O próprio ambiente de formação dos primeiros textos cristãos era complexo. Uma de suas bases de formação eram as Escrituras judaicas, “a Lei e os Profetas” que somente mais tarde foi chamada de “Antigo Testamento”, utilizada principalmente em sua tradução grega (KOESTER, 2005, p. 02). Ao seu lado, havia uma tradição oral que a comunidade cristã primitiva transmitia com base na autoridade de Jesus, e que compreendia aos seus ditos e declarações após a ressurreição. Algumas destas tradições foram também transmitidas de forma escrita, mas utilizadas para as pregações e celebrações em comum, retornavam ao uso oral. Este substrato de tradições orais, embora muito provável, não pode, contudo, ser comprovado, como afirma Berger (1998, p. 17), dada a inexistência de registros deste tipo. Esta afirmação de Berger, apesar de feita com vistas à crítica textual, encontra, também, reflexos em relação ao conteúdo dos textos. Isto quer dizer que não há como se separar as fontes entre aquelas que correspondem com mais ou menos exatidão aos discursos do próprio Jesus enquanto pessoa histórica ou mesmo aqueles que estariam mais à origem do mito cristão. Isto coloca, como consequência, a necessidade de se admitir os textos dos Evangelhos sem temer a pluralidade de sua composição, o que leva ainda, sem dúvida, a colocar em questão a formação da própria ortodoxia, muitas vezes vista como monolítica durante os séculos da tradição cristã, ao invés de ser compreendida também numa perspectiva dialética e evolutiva. Por sua vez, a relação entre a “novidade” da mensagem cristã e a forma literária

dos Evangelhos, parece ser mais estreita do que comumente pensado:

Os evangelhos, do ponto de vista literário, são uma nova criação. Não são biografias helenísticas, pois não estão interessados na história interior ou exterior do herói, na caracterização das personagens, na ordem cronológica ou no pano de fundo da história contemporânea. Tampouco pertencem os evangelhos à antiga literatura de memórias, na qual as histórias e as palavras recolhidas das vidas dos grandes homens eram arranjadas com muita liberdade, uma após outra. Não se encaixam nem mesmo na categoria das narrativas helenísticas de milagres, nas quais, num estilo mais ou menos fixo, eram celebrados os grandes feitos dos antigos taumaturgos. Os evangelhos não foram escritos para recordar Jesus ou para glorificar os seus milagres, constituindo estes últimos apenas uma parte de seu conteúdo, que contém bem outras coisas; o interesse dominante neles é suscitar a fé e fortalecê-la. As palavras e as ações de Jesus foram recolhidas à parte e repetidas na forma de simples narrativas, destinadas a mostrar às primeiras assembleias cristãs o fundamento de sua fé e proporcionar aos missionários um sólido substrato para a pregação, a catequese e também para a argumentação contra os adversários. Os evangelhos são livros destinados ao uso das assembleias, para leitura durante a celebração e para uso da propaganda missionária. (KÜMMEL, 1982, p. 35-36)

Um gênero novo, o dos Evangelhos, para uma ideia nova, o Cristianismo. Verifica-se, com isto, uma relação estreita entre a expressão literária e o conteúdo a ser transmitido, a qual se dá em duas vias: a primeira, visando a coesão da comunidade cristã já formada. Por isto o uso dos textos nas celebrações litúrgicas, a fim de que estas não ocorram de forma dispersa ou com grandes variações. A segunda, com vistas à propagação, garante aos pregadores a coesão da mensagem a ser transmitida e, desta forma, maior verossimilhança e credibilidade entre uma narração e outra. Uma das características dos textos que parecem estar intimamente ligada a esta credibilidade é a sua autoria, relacionada a figuras de grande expressão na comunidade cristã. Tanto os Evangelhos considerados “canônicos”, isto é, aqueles que fazem parte da Bíblia (os textos de Mateus, Marcos, Lucas e João), como os considerados apócrifos, ou seja, que se encontram fora do cânon bíblico, têm tradicionalmente sua autoria conferida a algum dos discípulos de Jesus, ou a pessoas com quem conviveram. Assim, embora a tradição confira a autoria de dois dos Evangelhos aos apóstolos Mateus e João e de outros dois a Lucas e Marcos, que teriam tido algum contato com alguns dos apóstolos, há uma grande controvérsia acerca da história real dos textos.

Mauerhofer, em *Uma introdução aos Escritos do Novo Testamento* (2010), faz uma revisão acerca da problemática em torno da autoria dos textos do Novo Testamento, incluindo os Evangelhos. Apresenta hipóteses que ora se afastam da tradição de um autor único e que fora testemunha visual dos feitos de Jesus, ora dela se aproxima, colocando lado a lado evidências internas aos textos (como questões de sintaxe, semântica e estilística) e evidências externas (acontecimentos históricos documentados, citações em textos de terceiros,

costumes sociais), confrontando-as. Apesar das reflexões do autor apontarem para uma ou outra hipótese, na busca não de uma simples conciliação entre as diversas correntes da crítica textual bíblica, mas de um avanço quanto às questões levantadas, fica evidente que o problema da autoria não é tão simples de ser resolvido. A escassez de documentos e a ambiguidade dos existentes não permitem, ainda, uma afirmação mais conclusiva.

A presente análise, entretanto, não pretende avançar nas questões relativas à crítica textual dos Evangelhos. Por isso, entende-se não ser necessário pormenorizar aqui esta questão. Por outro lado, por se tratar de uma pesquisa semiótica acerca de tais textos e dos efeitos que podem ocasionar junto à comunidade leitora, não pode, por isto mesmo, deixar de lado o efeito de sentido causado pela autoria relacionada aos discípulos de Jesus. Esta autoria tornou-se tradição na comunidade a que pertence o mito cristão, fazendo parte, portanto, do próprio mito. Ainda que hoje as Igrejas leitoras possuam um pensamento mais crítico, admitindo desde a pluralidade dos autores até a não-correlação entre os autores e os discípulos, os nomes destes relacionados aos textos ainda conferem certa autoridade, constituindo-se como referência e parte de sua identidade, conforme figurativizada pelos títulos dos respectivos textos. Assim, o *Evangelho segundo Mateus*, apesar de provavelmente não ter sido escrito pelo discípulo de mesmo nome, tem parte de sua autoridade conferida ao relacionar-se com ele, como expresso no seu título, o qual passa a condensar toda a produção do texto, ou seja, seu ambiente de produção, suas características internas, as relações com os demais textos bíblicos, os efeitos de sentido, o direcionamento inicial a uma dada comunidade leitora, dentre outras características que lhes são próprias.

Este conjunto de questões a serem tratadas pela crítica textual bíblica, portanto, não se põe como dificuldade para a análise semiótica, que se interessa pelas figuras de enunciação operacionalizadas no próprio interior do texto, instalando, de maneira simulada, a presença e a atividade do narrador e dos personagens (BERTRAND, 2003, p. 83). Se aquele Evangelho, conforme intitulado, fora mesmo escrito pelo discípulo Mateus é uma questão secundária, pois o mito fundado pelo texto relaciona-se antes com a figura criada de Mateus, relacionada ao narrador, do que com a pessoa história do discípulo de mesmo nome. Esta diferença entre o objeto de uma análise de crítica textual bíblica e o de uma análise semiótica coloca em evidência o fato de que o mito fundado pelos textos não depende de uma concretude material, ancorada por fatos ditos históricos, mas revela a autonomia do mito, ao passo em que mostra ter a própria formação histórica uma natureza discursiva, posto que os referentes são estabelecidos em relações de mesma natureza.

1.1.2 Considerações sobre a questão sinótica

Da mesma forma que a problemática em torno da autoria dos Evangelhos pode apontar diferentes perspectivas de análise para a crítica textual e para a análise semiótica, outros elementos relacionados aos textos implicarão diferentes abordagens de análise. A chamada “questão sinótica”, tão debatida pela crítica textual é um destes elementos. Os quatro Evangelhos canônicos podem ser agrupados em dois conjuntos: o primeiro, chamado de “Evangelhos sinóticos”, agrupa os textos de Mateus, Marcos e Lucas, enquanto o segundo compreende o texto de João. O nome “sinóticos” vem de *synopsis* e significa “visão em conjunto” e indica o fato de que estes três textos relacionam-se intimamente em sua composição literária, apresentando uma mesma sequência narrativa e narrações muito semelhantes, embora também possuam contradições entre elas (KÜMELL, 1982, p. 35-44). A crítica textual atual aceita amplamente a “hipótese das duas fontes”, em que se consideram, para a composição dos textos, uma “fonte de ditos de Jesus”, chamada *Q* (do alemão *quelle*, “fonte”), que forneceria os discursos de Jesus, e o Evangelho de Marcos, de onde os outros dois teriam extraído a estrutura (KOESTER, 2005, p. 49). Entretanto, esta hipótese não resolve todos os problemas gerados pelas relações estabelecidas entre os três textos, impondo à crítica textual a necessidade constante de reflexões acerca desta questão.

Neste ponto, a análise semiótica pode ser um precioso instrumento ao lado da crítica textual bíblica, pois explicitaria correlações de sentido nos textos, auxiliando na análise dos pontos em que ocorreria afastamento ou aproximação de sentido entre os textos e, mais do que isto, a depender do nível de pertinência e do recorte do objeto, a análise pode objetivar um conjunto dos pontos em comum aos textos sinóticos, em contraposição ao Evangelho de João. Deve ser ainda considerado que uma análise estritamente lexical, ou mesmo sintática, apesar de possibilitar a verificação de uma fonte comum, depreendida pelos trechos de similar construção frásica ou vocabular, possui limites mais acentuados quando o objeto de estudo são textos de diferentes formas (com variados estilos, construções sintáticas, escolha vocabular etc.), mas com semelhantes implicações de sentido, ou seja, que transmitem uma mesma ideologia, embora construídos de formas diferentes. Ou o contrário, com formas semelhantes que levam, dada a presença de alguns elementos diversificados, a efeitos de sentido diferentes. Sendo a sintaxe discursiva o campo da manipulação consciente e a semântica discursiva, das determinações inconscientes, isto é, da ideologia e da axiologia (FIORIN, 2007, p. 18-19), as duas hipóteses anteriores, de sentidos semelhantes apesar de

diferentes formas e de diferentes sentidos apesar de formas semelhantes, são possíveis.

1.1.3 A formação do cânon e a questão ideológica

Um terceiro ponto relevante a ser considerado por uma análise dos textos bíblicos é a formação do cânone daqueles que foram considerados sagrados pelo Cristianismo, pois são estes que irão, de forma mais incisiva, compor o mito cristão. Ainda que o início da Era Cristã seja permeado de outros textos, os quais não foram considerados sagrados (os chamados “apócrifos”), se comparados aos textos canônicos, possuem pouca influência no desenvolvimento do mito cristão após o estabelecimento do corpus das Escrituras.

O pensamento de que os textos apócrifos foram deixados de lado nos primeiros séculos do Cristianismo, contudo, não deve ser motivo de preocupação. De fato, estes textos serviram para moldar percepções e práticas religiosas das primeiras comunidades cristãs (KOESTER, 2005, p. 16), mesmo que, com o passar do tempo, passassem a ser rejeitados pela tradição. O estabelecimento de um cânone não ocorreu de forma imediata, mas foi algo gradativo na Igreja, tendo variações, tanto para a inclusão como para a exclusão de livros, sendo que o número de vinte e sete textos canônicos do Novo Testamento somente foi estabelecido no século X na Igreja Grega, enquanto a Igreja Latina parece ter tido menos problemas para a definição do mesmo cânon, estabelecendo-o entre os séculos IV e V (KÜMMEL, 1982, p. 658-661), apesar da formulação do cânone com vinte e seis livros dada pelo Sínodo de Laodiceia, por volta do ano 360 (KÜMMEL, 1982, p. 657), o qual excluía o *Apocalipse de São João* da lista.

Esta formação do cânone, nem sempre sem resistências internas na comunidade eclesial, mostra que o estabelecimento não ocorreu de uma hora para a outra, mas que se deveu a um complexo processo, no qual inúmeros foram os debates acerca da inspiração divina dos textos. A influência de bispos como Santo Atanásio, que acabou por levar à aceitação das cartas apostólicas, e de São João Crisóstomo, da comunidade de Antioquia, que era contrário à aceitação do *Apocalipse* como livro canônico, foi fundamental para a composição do Novo Testamento na forma como hoje é conhecida. A inspiração divina, defendida pela Igreja tanto para a confecção dos textos, quanto para a escolha daqueles que, de fato seriam inspirados, não pode ser entendida como algo fora de um processo histórico. E nisto há uma implicação a respeito da ideologia, pois uma formação discursiva corresponde a uma formação ideológica, e, assim como a ideologia dominante é a da classe dominante, o

discurso dominante é o discurso da classe dominante (FIORIN, 2007, p. 32). Em outras palavras, tem-se que a ideologia dominante nos primeiros séculos do Cristianismo foi responsável pelo estabelecimento do cânon, num processo em que a autoridade de figuras eclesiais³ como Santo Atanásio marcou fortemente as escolhas tomadas com o passar do tempo.

A formação do cânone caminhou lado a lado, portanto, da transmissão e a modificação da tradição reinante que lhe era contemporânea. Esta tradição tratou de repelir do cânon os textos que lhe eram estranhos à fé apostólica herdada, e disso decorrem os embates iniciais acerca da legitimidade dos textos apócrifos. Não aceitá-los como parte das Escrituras correspondeu, sobretudo, em manter coesas as crenças que vinham surgindo no interior do mito cristão, tal qual entendido pela sua comunidade. Assim, não acatar como texto canônico o *Evangelho de Maria (Madalena)*, por exemplo, não parece ter sido tanto uma escolha no sentido de fazer apagar a importância que esta discípula tinha para o Cristianismo Primitivo, a ponto de ser-lhe conferida a autoria deste texto, mas mais porque a ideologia nele contida contrasta fortemente com os que compreendem o cânon, assim como aqueles que foram conferidos a Tomé ou a Filipe, por exemplo. Portanto, a análise semiótica dos Evangelhos pode mostrar-se útil para expor a composição ideológica dos textos, mostrando o que fora acatado como essencial pelo Cristianismo Primitivo, possibilitando que a Igreja os revise, não no sentido de uma retomada de doutrinas desconexas da contemporaneidade, mas para dar-lhe acesso aos valores que, no início, foram tidos como sagrados e que, com o passar do tempo, passaram a ganhar outras interpretações, mais relacionadas à justificativa do poder eclesial do que à coesão com o mito cristão.

1.2 A relevância da análise dos textos bíblicos para a Igreja

Os textos bíblicos possuem lugar de destaque na Igreja Católica. Da mesma forma, sua crítica e exegese mostraram-se fundamentais, apesar de, em determinados períodos, o conhecimento ter sido restrito às esferas do alto clero ou aos mosteiros, longe da comunidade que apenas o ouvia da boca dos sacerdotes, quando não em latim, sem, portanto, compreendê-lo. A comunidade cristã primitiva que, por forte influência do judaísmo, mantinha contato com os Evangelhos, passou a vê-los somente nas mãos da hierarquia eclesial, a qual detinha, também, a sua interpretação. Das mudanças que Lutero e os reformadores causaram na Igreja

³Ao que se parece, não tanto a autoridade conferida por um papel de destaque, como o de bispo, mas o reconhecimento moral que a comunidade cristã primitiva tinha de tais figuras, confiando-lhes a sua condução nos caminhos da fé.

Católica, um deles se constitui, sem dúvida, na tradução da Bíblia em língua vernácula e na exigência de sua leitura nos cultos domésticos. A reação do Concílio de Trento foi de reafirmar a Tradição como pilar da Igreja ao lado das Escrituras, colocando limites, portanto, na interpretação textual, mas isto não era suficiente para encerrá-las novamente nos templos, principalmente com o êxito da imprensa de Johannes Gutemberg, que permitiu uma crescente distribuição dos exemplares. Atualmente, no seio católico, a Tradição continua a ter seu papel de destaque com as Escrituras, mas as perspectivas são muito diferentes daquelas medievais. A Tradição atua como uma espécie de “fio condutor” do conjunto doutrinário católico, o que, de certa forma, cria um recorte nas possibilidades de leitura da Bíblia, mas esta leitura passou a ser incentivada fora dos templos, além dos incentivos dados pela Igreja às pesquisas científicas relacionadas ao texto bíblico. As livrarias católicas atuais são repletas de traduções da Bíblia, bem como de livros, muitos deles de especialistas neste tipo de texto que auxiliam os fiéis a lê-los, seja por estudo, seja em momentos de oração privada. O contato da comunidade com as Escrituras vai sendo reestabelecido no ambiente católico, o qual ainda necessita aproximar-se mais da leitura, de modo a retomar – e a retornar a – a intimidade que a comunidade primitiva tinha com os textos fundadores caso queira reequilibrar seus fundamentos entre a Tradição e as Escrituras.

As instruções que a Igreja Católica deu neste sentido, durante os últimos séculos, refletem esta nova realidade de retomada dos estudos bíblicos. Em 1893, o Papa Leão XIII publicou uma encíclica, isto é, uma carta papal dirigida a toda a Igreja, *Providentissimus Deus*, na qual versa sobre os estudos bíblicos. Nesta encíclica, o pontífice, apesar de demonstrar certa aproximação com as “ciências naturais”⁴, condiciona firmemente o estudo bíblico à doutrina da Igreja, apontando como “erros” as possíveis divergências que poderiam advir dos estudos em relação à doutrina estabelecida. É uma encíclica, portanto, de tom fortemente doutrinário, que acaba fazendo da exegese bíblica uma forma de justificação do *status quo*. Cerca de cinquenta anos depois, em 1943, o Papa Pio XII publica a encíclica *Divino Afflante Spiritu*. A data escolhida remete ao cinquentenário da encíclica de Leão XIII e é também a festa de São Jerônimo, que traduzira os textos sagrados para o latim, uniformizando-os na chamada versão *Vulgata* da bíblia. Em sua carta, Pio XII reforça a autoridade da *Providentissimus*, mas a mudança de perspectiva é perceptível quanto aos chamados “erros”. Estes passam a ser não mais as contradições que a ciência possui em relação ao texto bíblico, mas sim em considerar que este é um texto histórico, relevando a um

4A encíclica utiliza o termo “ciências naturais”, sem, contudo especificá-las. Pela leitura, depreende-se serem aquelas, desde a arqueologia até a astronomia, que de alguma forma estão relacionada à leitura e à interpretação dos textos bíblicos.

segundo plano as questões sobrenaturais expressas em linguagem humana.

A *Divino Afflante* também recorda que Leão XIII criou uma comissão bíblica para tratar de assuntos referentes ao texto sagrado, bem como Pio X fundara, em Roma, o Pontifício Instituto Bíblico, para promover tais estudos. De Pio XI, traz à memória a decisão de que o ensino bíblico nos seminários somente fosse transmitido por professores formados pelo Instituto, assim como a revisão da *Vulgata* encomendada aos monges beneditinos do Mosteiro de São Jerônimo. Estes itens ganham, com a encíclica, especial notoriedade, pois a sua reafirmação pelo então pontífice é mostra de um desejo não somente de continuidade, mas de aprofundamento. Por isto a primeira parte da encíclica termina com o elogio da difusão crescente da leitura e do estudo bíblicos, incluindo aqueles realizados no âmbito científico, ainda que por meio de ciências não diretamente ligada à religião. Em sua segunda parte, ressalta a importância da crítica textual bíblica, cuja maturidade e capacidade são reconhecidas para tornar possível a eliminação do texto bíblico de transformações que se somaram através dos tempos, as quais acabaram por modificar os textos originais. Também relativiza o uso da *Vulgata*, ao afirmar que esta edição, apesar de ter sido uma tentativa válida de unificar os textos em circulação antes dela, não corresponde à única versão possível de ser usada, mas constitui-se como uma das possíveis, ao meio inclusive das edições em línguas vernáculas, as quais, reforce-se, não foram proibidas pelo Concílio de Trento. Estas considerações feitas pela *Divino Afflante* constituem-se verdadeiros altos nos estudos bíblicos da Igreja Católica, mesmo se comparados com as considerações feitas pela *Providentissimus Deus*. Os trechos a seguir ilustram bem, como num resumo, as ideias propostas pela *Divino Afflante*:

Bem preparado com o conhecimento das línguas antigas e com os recursos da crítica, aplique-se o exegeta católico àquele que é o principal de todos os seus deveres: indagar e expor o sentido genuíno dos Livros Sagrados. Neste trabalho tenham os intérpretes bem presente que o seu maior cuidado deve ser distinguir claramente e precisar qual seja o sentido literal das palavras bíblicas. Procurem-no pois com toda a diligência, valendo-se da ciência das línguas, do exame do contexto, da comparação com passos semelhantes; coisas todas de que se costuma tirar partido na interpretação dos escritores profanos, para tirar a limpo o pensamento do autor. Mas os comentadores da Sagrada Escritura, tendo presente que se trata de um texto divinamente inspirado, cuja conservação e interpretação foram pelo mesmo Deus confiadas à Igreja, com não menor diligência, atenderão às explicações e declarações do magistério eclesiástico, bem como à exposição dos santos Padres e "à analogia da fé", como nota sapientissimamente Leão XIII na Encíclica *Providentissimus Deus*. Guardem-se com particular cuidado de expor somente o que toca à história, à arqueologia, à filologia e outras matérias semelhantes – como com mágoa vemos que se faz em alguns comentários –; mas, dadas oportunamente tais notícias enquanto podem servir à exegese, ponham em evidência sobretudo a doutrina teológica, dogmática ou moral, de cada livro ou texto. Desse modo a sua

exposição não só aproveitará aos professores de teologia ao exporem e provarem os dogmas da fé, mas servirá também aos sacerdotes para a explicação da doutrina cristã ao povo, e será útil a todos os fiéis para viverem uma vida santa, digna de um verdadeiro cristão.

Com fundada razão podemos esperar que os nossos tempos contribuam também com a sua quota nova para uma interpretação mais completa e exata das Sagradas Escrituras. De fato há não poucas coisas, especialmente no terreno histórico que não foram explicadas, ou foram só imperfeitamente, pelos expositores dos séculos passados, porque lhes faltavam os conhecimentos necessários para obter melhores resultados. (...) Por isso erradamente vão dizendo alguns, mal-informados do estado da ciência bíblica, que ao exegeta católico dos nossos dias nada resta a acrescentar a quanto produziu a antiguidade cristã; pelo contrário, a verdade é que o nosso tempo tem chamado a atenção para muitas coisas que requerem nova investigação e novo exame e estimulam fortemente a atividade do exegeta.

Tenham presente, sobretudo, que nas diretrizes e leis dadas pela Igreja se trata da doutrina relativa à fé e aos costumes; e que entre as muitas coisas que se leem nos Livros Santos legais, históricos, sapienciais e proféticos, poucas são aquelas cujo sentido tenha sido declarado pela autoridade da Igreja, nem são mais numerosas aquelas das quais tenhamos a sentença unânime dos Padres. (Pio XII, 1943, parágrafos 15, 18 e 25)

Estes trechos da encíclica ilustram claramente que, apesar de solicitada certa cautela aos comentários feitos pela exegese, esta merece grande liberdade para que possa promover o avanço das pesquisas. Os problemas que se mostram como insolúveis até então pelo estudo bíblico não podem ser desconsiderados e nem resolvidos de outra forma que não uma investigação mais profunda. A encíclica abre espaço para que os estudos bíblicos interfiram de maneira direta na formulação das doutrinas, ainda que estas tenham ainda um papel de destaque na interpretação do texto bíblico. Este avanço promovido pela *Divino Afflante* é ainda percebido na atenção que traz, de forma contundente, às características textuais, sobretudo àquelas do gênero textual em questão, a fim de que a pesquisa bíblica leve em consideração os fatores de formação do texto, sob o risco de desconsiderar toda a mensagem a ser transmitida. Por fim, esta encíclica exorta os católicos a promoverem tanto o estudo constante das Escrituras, como seu uso na liturgia e nos momentos de oração particular, o que deve ser entendido como um forte incentivo ao contato com a Bíblia no ambiente católico.

Pouco mais de 20 anos depois, ao fim do Concílio Vaticano II, em 1965, o Papa Paulo VI promulga a constituição dogmática *Dei Verbum*. Esta constituição não traz nada de novo em relação aos estudos bíblicos, sendo um documento cujo teor principal é a reafirmação da natureza revelada das Escrituras. Contudo, esta reafirmação traz consigo a supremacia dos Evangelhos dentre os textos do Novo Testamento e à canonicidade dos textos de Mateus, Marcos, Lucas e João. Uma leitura mais atenta permite depreender que o documento não entra

na discussão acerca da autoria dos textos, embora explicita a fé de que estes foram transmitidos desde o tempo dos apóstolos até os dias atuais. Por fim, reforça a necessidade do uso das Escrituras no ambiente eclesial, as quais devem ser lidas com frequência sobretudo pelos religiosos. Este documento pode ser compreendido como um contrapeso em relação aos demais aprovados pelo Concílio, uma vez que reforça uma antiga tradição, ao passo que os outros possuem um caráter mais social do que dogmático.

O último documento expressivo da Igreja Católica acerca das Escrituras é *A interpretação da Bíblia na Igreja*, da Pontifícia Comissão Bíblica, com a outorga do Papa São João Paulo II, em 1993, ano em que se comemorou o centenário da *Providentissimus Deus* e o cinquentenário da *Divino Afflante Spiritu*. Cabe ressaltar que estas datas de publicação não são, em sua maioria, escolhidas aleatoriamente, mas costumam retomar algum fato marcante no percurso da Igreja, geralmente relacionado com o assunto abordado, conferindo aos documentos um simbolismo que funciona como ênfase do texto ou indica alguma interpretação do documento. Assim, o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, ao retomar a data comemorativa de duas encíclicas de mesmo tema, apresenta-se como continuidade daquilo que outrora fora tratado pela Igreja.

Este documento se apresenta com o objetivo de abordar os então novos métodos de exegese, além de retomar os antigos, apresentando possíveis contribuições que possam trazer para a interpretação bíblica. O método é o histórico-crítico, ou a crítica textual bíblica, que permite a recensão dos manuscritos, sua análise e o estabelecimento de um modelo que corresponderia ao texto original, ou que dele se aproximasse. Após, expõe um conjunto de “novos métodos de análise literária”. Estes compreendem o método retórico, que corresponde não somente à aplicação da retórica clássica, mas também seus desenvolvimentos modernos, os quais buscam, por exemplo, efetuar o levantamento de figuras de persuasão e dar-lhes um motivo de uso. O segundo método deste grupo é o chamado “método narrativo” e corresponde, na verdade, a várias abordagens dos elementos textuais, dadas pelas diferentes teorias literárias. O terceiro método deste conjunto é o semiótico. Quanto a ele, o documento explicita tratar-se da semiótica greimasiana, trazendo o nome de seu fundador, Argildas Julien Greimas. *A interpretação da Bíblia na Igreja* apresenta resumidamente os princípios e métodos da Teoria Semiótica, mas em comparação com a exposição sobre os métodos abordados anteriormente, é possível depreender um maior detalhamento e atenção do documento. Ao método semiótico são feitos elogios e ressalvas, como podem ser vistos abaixo:

A descrição dada pela semiótica, e sobretudo o enunciado de seus pressupostos, já deixam perceber as *contribuições* e os *limites* deste método. Estando mais atenta ao fato de que cada texto bíblico é um todo coerente que obedece a mecanismos linguísticos precisos, a semiótica contribui à nossa compreensão da Bíblia, Palavra de Deus expressa em linguagem humana.

A semiótica pode ser utilizada para o estudo da Bíblia apenas quando este método de análise é separado de certos pressupostos desenvolvidos na filosofia estruturalista, isto é, a negação dos sujeitos e da referência extratextual. A Bíblia é a Palavra sobre o real, que Deus pronunciou em uma história e que ele nos dirige hoje por intermédio de autores humanos. A abordagem semiótica deve ser aberta à história: primeiramente àquela dos atores dos textos, em seguida àquela de seus autores e de seus leitores. O risco é grande, entre os utilizadores da análise semiótica, de ficar em um estudo formal do conteúdo e de não liberar a mensagem dos textos. (Pontifícia Comissão Bíblica, 1993. Grifos originais)

A Pontifícia Comissão reconhece como uma das contribuições da Teoria Semiótica o fato de seu objeto, o texto, ser uma estrutura coesa e geradora de sentido, não dependendo de recorrer a elementos externos ao texto para compreendê-lo. Para a interpretação bíblica, este tipo de análise mostra-se de grande utilidade, pois ao reconhecer que o sentido do texto lhe é imanente, torna-se propício para revelar a mensagem a ser por ele transmitida. Contudo, o documento da Comissão traz alguns problemas de análise que são, atualmente, de diferente compreensão. A “extratextualidade”, correspondente ao “contexto” da Teoria Literária, é tratada pela Teoria Semiótica também como texto, embora em diferente nível de pertinência, ou seja, não deixa de ser analisado, mas possui estatuto diverso na composição do objeto de estudo. Por sua vez, a questão dos “sujeitos”, o “corpo (sensorial)” em linguagem semiótica, tornou-se uma grande preocupação da Semiótica, sendo seu objeto de estudo nos desenvolvimentos mais modernos. Portanto, estas preocupações da Comissão necessitam ser relativizadas, ao passo que as pesquisas contemporâneas da Teoria Semiótica já as aborda, procurando uma resolução científica para os problemas apresentados no decorrer dos próprios estudos. Também por isto, o documento não merece um crédito menor, pois se tratam de preocupações anteriores aos desenvolvimentos mais modernos da Teoria.

Apesar de ressaltar a contribuição dos métodos de análise literária, sobretudo o semiótico, *A interpretação da Bíblia na Igreja* os considera insuficientes para a interpretação do texto bíblico justamente por não tratarem a Bíblia como um todo, mas tornarem possível a análise de cada texto bíblico separadamente. Por isso, apresenta um terceiro conjunto de métodos, os relacionados à Tradição, os quais buscam compreender as relações entre os diversos textos bíblicos. O primeiro deste conjunto é o método canônico, que tem como objetivo verificar as relações entre os textos que compõem o cânon bíblico e estabelecer as semelhanças e diferenças com a atual comunidade de fé.

Embora atualmente a Teoria Semiótica possa cumprir o mesmo papel, a depender do nível de pertinência e do estabelecimento do objeto de estudo, a Pontifícia Comissão Bíblica, à época, prestou uma grande contribuição ao enfatizar que, na comunidade de fé, a Bíblia deve ser entendida como um todo, o que auxilia a coibir interpretações fundamentalistas do texto sagrado, sempre fundamentadas em citações fragmentárias dele. O segundo método deste conjunto é a abordagem com o auxílio das tradições judaicas, as quais se mostram importantes para a compreensão sobretudo do Antigo Testamento. O terceiro método do grupo é chamado de “abordagem através da história dos efeitos do texto” e consiste na verificação de como os textos bíblicos foram recebidos pelas comunidades de fé de diferentes épocas e diferentes lugares, ou seja, qual a interpretação que estas comunidades deles fizeram através da história. Após, o documento elenca as abordagens que podem ser realizadas através das diversas formas de ciências, da sociologia à psicanálise, e das Teologias da Libertação e Feminista. Por fim, tece uma crítica à abordagem fundamentalista do texto bíblico. O documento termina com reflexões sobre a hermenêutica bíblica, as relações entre as Escrituras e a Tradição, questões sobre inculturação e o uso da Bíblia no ambiente católico. Constitui-se, portanto, de um importante referencial da Igreja Católica para os estudos bíblicos e sua difusão na comunidade de fé, correspondendo a um grande amadurecimento do tema desde a *Providentissimus*, bem como a um instrumento que procura tornar as Escrituras cada vez mais próximas de um uso racional e abrangente pela Igreja, tanto no uso público quanto nos momentos de reflexão particular de cada um de seus membros.

1.3 A Teoria Semiótica aplicada aos estudos bíblicos

Se, por um lado, a Igreja abriu suas portas à Teoria Semiótica, por outro, esta ciência viu nos textos bíblicos uma possibilidade de análise, fazendo também deles seu objeto de estudo. A Semiótica inicia sua presença nos estudos de exegese bíblica na França, em 1968, com a realização do *Grand Séminaire de Versailles* (SILVA, 2011, p. 35) e com o Congresso da Associação Bíblica Francesa para o Estudo da Bíblia, em 1969, cujos debates foram publicados sob o título *Exégèse et Herménétique*, publicado em Paris pela Editora Seuil. Na década de 70, é criado o *Groupe d'Entrevernes*, com sede na Universidade de Lyon, na França, com o objetivo de aplicar a semiótica greimasiana na análise dos textos bíblicos. Um de seus maiores expoentes foi Louis Panier, que dedicou sua carreira, até o momento de seu falecimento, em 2012. Antes, porém, Panier fundou o CADIR, *Centre d'Analyse du Discours*

Religieux, atualmente sediado na Universidade Católica de Lyon, também na França. O CADIR tem como objetivo o ensino da análise semiótica aplicada aos textos bíblicos no ambiente universitário, assim como a promoção de grupos de leitura e difusão das pesquisas realizadas por meio de sua revista, *Sémiotique et Bible*, disponível para acesso online⁵. É, portanto, nos dias de hoje, o maior centro de referência de análise semiótica aplicada aos textos bíblicos. Embora não haja restrições sobre a escolha dos textos, a maioria das análises, a exemplo das de Panier, recaem sobre o Novo Testamento, mais especificamente sobre os Evangelhos. Sua iniciativa rendeu-lhe a fundação de entidades semelhantes, a ele vinculadas: ARS B, na Bretanha francesa; CADIR Aquitânia – Grande Sudoeste; CADIR Isère; CADIR Rhône – Alpes Lyon; e ABEL, na Suíça.

Além do CADIR, a Teoria Semiótica não possui centros de referência com a mesma especialização, embora haja diversas publicações do tipo em diversos periódicos. Contudo, atualmente, não há, no Brasil, muitas publicações sobre os Evangelhos, sendo, em sua maioria, artigos científicos. Uma consulta ao catálogo *SIBI – Dedalus* e à *Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP*, ambos da Universidade de São Paulo, revela que a maior parte das pesquisas de mestrado e doutorado são da área de Língua e Literatura Hebraicas, não havendo quase publicações que trate do Novo Testamento ou, mais especificamente, dos Evangelhos. Em um dos trabalhos realizados na última década, Cavalcanti (2005) analisa estatisticamente o léxico presente na Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, na Carta aos Romanos e na Carta aos Hebreus, para, em seguida, analisá-los de acordo com os parâmetros semióticos clássicos, sem adentrar nos desenvolvimentos da semiótica tensiva ou analisar algum texto dos Evangelhos. Na outra pesquisa, Silva (2011) faz uma análise minuciosa do discurso de divulgação religiosa, de viés católico, utilizando-se dos instrumentais semióticos e retóricos. Contudo, o objeto de estudo não são os Evangelhos somente, apesar de a autora os analisar no conjunto dos discursos fundadores da religião cristã.

Por esta falta, mostra-se pertinente, então, que a Teoria Semiótica avance nos ambientes de estudo do discurso bíblico e religioso, podendo tecer contribuições não só às demais ciências, como a teologia, a antropologia e à crítica textual, mas testar a si própria, diversificando seu corpus. O Brasil é um país cristão, tendo herdado esta fé com a chegada dos portugueses. Porém, a diversidade religiosa é um fato presente e faz com que as crenças sejam constantemente revistas pelo contato umas com as outras. Estas identidades diversas podem, todavia, apresentar-se na forma de intolerância, quer entre as religiões em si, quer na

5A revista *Sémiotique et Bible* é publicada no site <<http://www.univ-catholyon.fr/information-sur/la-recherche/publications/semiotique-et-bible-31903.kjsp>>.

relação estabelecida com os variados elementos sociais. As análises dos textos bíblicos podem levar à compreensão de um sentido para além do senso comum, abrindo a esfera religiosa ao entendimento que as religiões têm um papel de grande relevância nas realizações sociais, não podendo agir de forma irresponsável frente aos problemas contemporâneos. Torna-se necessário auxiliar o Cristianismo a sempre retomar suas origens, a fim de manter sua coerência interna, lembrando-o que “Jesus propõe uma ordem de valores que subverte a velha ordem; um novo tipo de relações humanas e um novo tipo de relações humano-divinas” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 34).

CAPÍTULO 2

Nem homem, nem personagem (somente): a primazia do mito

O Fogo, esse princípio do ser, somos dominados pela ilusão tenaz de que ele sai das profundezas da Terra, e que sua chama se acende progressivamente ao longo do brilhante sulco da Vida. Vós me destes a graça, Senhor, de compreender que essa visão era falsa, e que, para vos perceber, eu devia invertê-la. No princípio havia a potência inteligente, amante e ativa. No princípio havia o Verbo soberanamente capaz de sujeitar e de modelar toda Matéria que nascia. No princípio não havia frio e trevas; havia o Fogo. Eis a verdade.

Teilhard de Chardin. *O Fogo acima do Mundo*. A Missa sobre o Mundo.

2.1 A distinção entre texto bíblico e texto religioso

A análise de textos religiosos, embora procure abster-se de quaisquer crenças anteriores a ela, não pode deixar de considerar a natureza do próprio texto, sob o risco de já nascer incompleta e deficiente. A especificidade dos textos religiosos não está restrita à gênese textual, às circunstâncias em que se deu sua produção, mas mais do que isto, obriga o analista a considerar os elementos próprios do gênero textual como fatores que direcionam a interpretação de tais textos pela comunidade de leitores que os recebe. Assim, faz-se necessário admitir a possibilidade de se ter em mãos algo mais do que simples narrativas.

Antes de se prosseguir com a análise, cabe aqui uma distinção prévia entre texto religioso e texto bíblico. Como texto religioso se entende todo aquele que, produzido em ambiente religioso, versa sobre as coisas da religião e volta-se à comunidade religiosa. Faz parte deste universo os escritos dos santos, os textos litúrgicos, os textos bíblicos, as encíclicas, cartas pastorais, catecismos e demais textos do tipo.

Dentro do conjunto dos textos religiosos encontra-se o subconjunto dos textos bíblicos. Os textos deste subconjunto, ressalvadas as diferenças entre os cânones católico ortodoxo e protestante, são aqueles que fazem parte da Bíblia. Dentro da comunidade religiosa a que pertencem, os textos bíblicos estão na origem do ordenamento de crenças e doutrinas, daí sua primazia sobre os demais textos religiosos, bem como a necessidade de reconhecer algumas características que lhes darão tal importância. Por uma questão não somente prática, mas por reconhecer a unidade dos textos bíblicos na comunidade religiosa que os recebe e interpreta, este estudo utilizará o termo no singular, “texto bíblico”, quando se referir ao conjunto de tais textos.

2.2 Um debate sobre a estrutura do mito

A teoria semiótica de linha francesa, iniciada por Greimas, possui como uma de suas bases as pesquisas de antropologia estrutural de Lévi-Strauss sobre os mitos e lendas, assim como a crítica deste às propostas de Vladimir Propp em *Morfologia do conto maravilhoso*. Retomar o pensamento de Lévi-Strauss mostra-se de fundamental importância, dada sua relação com o desenvolvimento da pesquisa semiótica, bem como pela relevância de seus estudos sobre mitologia. Para ele,

Qualquer que seja nossa ignorância da língua e da cultura da população onde foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo inteiro. A

substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a decolar do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 242)

O mito proviria, portanto, da ordem da linguagem, como posteriormente irá afirmar Lévi-Strauss (1985, 242-244), mas no mito a linguagem manifestaria unidades constitutivas específicas – a exemplo das unidades linguísticas como fonemas e morfemas – que somente poderiam ser percebidas em nível de pertinência superior ao das estruturas linguísticas, dada sua natureza mais complexa, caso contrário, o mito seria indistinto de qualquer outra forma de discurso. Analisando a sucessão de acontecimentos narrados pelos mitos por meio de frases o mais curtas possível, depreende-se que cada acontecimento narrado consiste em um predicado atribuído a um sujeito, isto é, a unidade constitutiva do mito teria a natureza de uma relação.

Entretanto, as estruturas linguísticas também constituem relações. Desta forma, o mito continuaria sem distinção dentre os demais discursos. Esta estrutura também não seria capaz de representar a dupla natureza temporal do mito, sincrônica e diacrônica. Por isso, o autor propõe que as unidades constitutivas do mito sejam feixes de relações as quais, numa ordem sintagmática, representariam o desenvolvimento da narrativa em diacronia e, numa ordem paradigmática, colocariam à mostra os temas tratados pelo mito. Tais correlações, se percebidas por uma dada comunidade como suas, permitem que o mito seja nela aceito como tal. Ainda que não em sua forma original, mas em alguma outra atualizada, mantém-se mito, “não existindo uma única versão dita “verdadeira”, da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados, mas todas as versões pertencem a ele” (1985, p. 252).

O modelo de estrutura, ilustrado com o mito de Édipo por Lévi-Strauss (1985, p. 246), revela no mito uma cadeia de isotopias temáticas e figurativas (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 275-278). Neste mito, ao passo que os acontecimentos narrativos vão sendo apresentados, como o casamento entre Édipo e Jocasta e o assassinato do pai de Édipo pelo próprio filho, são gerados temas como “relações de parentesco superestimadas”, “relações de parentesco subestimadas”, que possuem eles próprios relação entre si. Assim, o mito seria formado por feixes de isotopias e, neste sentido, também não se diferenciaria de outros tipos de discurso.

O *Dicionário de Semiótica* traz dois verbetes, “mítico” e “mitologia” (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 312-313), que podem contribuir no entendimento do texto bíblico. De forma sucinta, entende-se “mitologia” enquanto o conjunto de mitos de uma dada comunidade linguística ou, em seu conceito menos relevante para esta análise, como a disciplina que

estuda os mitos. O conceito de “mítico”, aplicado ao discurso, é trazido abaixo em sua integralidade:

1. Qualifica-se de **mítica** uma classe de discursos do domínio da etno literatura ou um nível discursivo subjacente e analógico, reconhecível quando da leitura de seu nível prático (que se apresenta, por sua vez, como uma narrativa de ações com os atores nela implicados).
2. Na análise estrutural do mito de Édipo, C. Lévi-Strauss considera a leitura do nível prático (o termo não é dele) como horizontal (isto é, sintagmática), enquanto a interpretação do nível mítico seria vertical, de ordem paradigmática, permitindo reconhecer, pela recorrência no texto da superfície, uma organização dos conteúdos que pode ser formulada como o correlacionamento de duas categorias binárias de semas contraditórios ou contrários. Tal interpretação permitiu o reconhecimento da existência, nas profundezas do discurso, de estruturas semióticas que comportam uma sintaxe e uma semântica fundamentais; e ao mesmo tempo, fez o discurso mítico perder sua especificidade: estruturas semióticas comparáveis regem os discursos poéticos, oníricos, etc. Logo, a dicotomia prático/mítico deixa de ser operatória: o nível prático identifica-se com o plano figurativo do discurso, enquanto o nível mítico corresponde, no percurso gerativo, às organizações semióticas profundas.
3. O estado atual das pesquisas em tipologia dos discursos não permite determinar, com certeza, as características específicas do discurso mítico, considerado como gênero. Parece, intuitivamente, que tal discurso correlaciona, no nível profundo, duas categorias semânticas relativamente heterogêneas, tratadas como se fossem dois esquemas de um único microuniverso e que sua sintaxe fundamental consiste em asseverar alternativamente como verdadeiros os dois termos contrários desse universo de discurso. (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 312-313)

A correlação de duas categorias binárias de semas contraditórios ou contrários pode ser vista, por exemplo, no texto mítico nas contraposições dos termos “humano” e “divino” (tema da divindade), “sagrado” e “profano” (sacralidade) ou mesmo em termos mais relacionados à estrutura social de suas comunidades, como “moral” e “imoral” (moralidade) e “lícito” e “ilícito” (licitude). O tratamento destes temas provém, como será visto, de uma semântica profunda que euforizará alguns destes em detrimento de outros, seus contrários e contraditórios, e de uma sintaxe profunda, cujas operações implicarão em alterações no nível narrativo do texto, que, por sua vez, o fará “caminhar” até seu desfecho.

Entretanto, o dicionário traz a impossibilidade de se determinar de forma taxativa as características dos discursos míticos enquanto gênero discursivo. Isto porque, a priori, as estruturas semióticas de tais discursos – cuja existência pôde-se verificar a partir da análise dos elementos do mito em ordem paradigmática proposta por Lévi-Strauss –, suas operações sintáticas e semânticas são análogas às dos outros tipos de discurso, embora tragam, em seu nível superficial, temas, figuras e estruturas linguísticas diversas.

Embora a intuição sugerida por Greimas e Courtés a respeito da existência, em nível profundo, de duas categorias semânticas tratadas como dois esquemas de um único

microuniverso, bem como de uma sintaxe que assevere como verdadeiros, de forma alternada, os termos contrários possa ser verificada no discurso mítico para que esta estrutura possa torná-lo um discurso em particular, seria preciso ou que não fosse verificada em nenhum outro tipo de discurso, ou que se apresentasse articulada a alguma outra para, em sua totalidade, tornar-se uma particularidade deste tipo de discurso.

Por outro lado, ainda que não defina a particularidade do discurso mítico, a intuição sugerida parece ser possível. Tomando como exemplo a libertação do povo hebreu do Egito, narrada no livro do Êxodo, pode-se considerar os esquemas [escravidão - não-escravidão - liberdade] e [morte - não-morte - vida] no mesmo microuniverso, aquela comunidade etnolinguística. A sintaxe do discurso garantiu que os contrários “liberdade” e “vida” fossem instaurados e retirou a possibilidade do esquema prosseguir para os termos contraditórios não-liberdade e não-vida. A libertação do povo hebreu, então, seria *perene*, algo que pelo mito atingiu sua plenitude.

Isto equivale a dizer que o tempo do discurso mítico é, ao mesmo tempo, diacrônico e sincrônico (1985, p. 243). Diacrônico, pois o discurso mítico gerou uma história, coincidente ou não, em partes ou em sua totalidade, com a “história material”⁶, trazendo em si uma narrativa que situa no passado, presente e futuro. Neste sentido, a história mítica é disjunta do presente, já que aqueles que a produziram não são os mesmos que a repetem (1985, p. 262).

Mas o mito também é sincrônico, pois os valores ali colocados são realizáveis sempre no presente, assim como a ordem das coisas estabelecida mostra-se igualmente válida para qualquer tempo da comunidade em que o mito pertence. E, ainda que o mito instaure uma espera, seja pela vida eterna, seja por uma terra sem males, tal espera também se dá no tempo presente, prolongando-o ao colocá-lo em relação a um futuro cujo tempo de realização não pode definir. De igual forma, o espaço de atuação do mito, a sua comunidade, deixa de ser aquela de origem e passa a ser toda aquela que o adota. Sob este aspecto, a história do mito é conjunta em relação ao presente, pois desde o surgimento do mito, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade, ou seja, os acontecimentos que deram origem ao mito deixaram de ser fatos isolados e deixaram de ter as características que os definem como tal, para possuírem outras que tornam o mito possível de ser interpretado e assumido no tempo presente.

De fato, os temas trazidos pelo mito encontram repercussão na comunidade que o

⁶A “história material” seria aquela compreendida fora da narrativa mítica e em contraposição a ela. Corresponde ao conjunto de fatos e acontecimentos ocorridos em dado período. Este termo foi utilizado aqui para diferenciar este conjunto daqueles narrados pelo mito. Contudo, não se trata de uma definição semiótica, pois mesmo este conjunto é percebido pelo sujeito a partir de seu ponto de vista e definido de acordo com o recorte que ele faz do universo à sua volta.

acolhe, do contrário não seria mito. As isotopias que Lévi-Strauss elenca na análise do mito de Édipo são descritas por ele como “relações de parentesco superestimadas”, “relações de parentesco subestimadas”, “negação da autoctonia do homem” e “persistência da autoctonia do homem”. O mito de Édipo somente pode ser aceito como tal na sociedade contemporânea se, de algum modo, esta identificar que as isotopias também dizem respeito a si própria.

A identificação que uma comunidade possui com o mito que toma como seu é uma das próprias funções do mito, as quais são elencadas a seguir, de acordo com Campbell (2002, p. 29-35):

- a. Harmonizar a consciência com as pré-condições de sua própria existência, ou seja, a função de alinhar a consciência *despertadora* com o *mysterium tremendum* deste universo, *como ele é*;
- b. Interpretar e apresentar uma imagem consistente da ordem do universo;
- c. Dar validade e respaldo a uma ordem moral específica, a ordem da sociedade da qual surgiu essa mitologia e
- d. Conduzir o indivíduo através dos vários estágios e crises da vida, isto é, ajudar as pessoas a compreender o desdobramento da vida com integridade.

A primeira é a função que poderia ser chamada de mística ou religiosa. Diz respeito ao contrato fiduciário estabelecido com o mito, a partir do qual a comunidade torna-se receptiva para admitir o universo proposto pelo mito, desde a cosmologia até seus valores morais. A segunda função apresenta uma categorização verossímil do universo, ou seja, uma interpretação das coisas do mundo conhecido pela comunidade. A terceira função, ao estabelecer um conjunto de valores morais, pressupõe que a categorização realizada pelo mito inclua uma separação dos valores morais em “positivos” e “negativos”, sendo que os primeiros devam ser seguidos pelos indivíduos e os segundos, evitados. Tais valores morais, entretanto, apesar de terem origem na comunidade que iniciou o mito, podem ser, assim como ele, transformados no decorrer do tempo e do espaço nos quais se apresentam. Uma vez assumidos pelos indivíduos, tornar-se-ão a diretriz que os conduzirá por sua vida, ditando-lhes o que fazer e o que não fazer, isto é, o mito torna-se parte de sua ideologia e da axiologia de sua comunidade (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 48), e passa a desempenhar o papel de destinador manipulador do sujeito, ao se compreender o fazer social como nível de pertinência da análise.

Fica estabelecido, então, um contrato fiduciário (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, p. 264-265) entre o indivíduo da comunidade etnolinguística e o mito. Primeiramente, este contrato é realizado por crença, isto é, o indivíduo, enquanto sujeito, crê no mito, seu objeto, o qual assume como verdadeiro⁷. Mas tal contrato desdobra-se também em confiança, ou seja, é estabelecido em uma relação entre um sujeito que crê em outro sujeito. Isto ocorre na transmissão do mito entre os indivíduos de sua comunidade, num processo que permite perpetuar o sistema mitológico de crenças⁸ e valores a ele relacionados. A existência de um contrato fiduciário em ambas modalidades, crença e fídúcia, é possível em relação ao discurso mítico por este não depender, necessariamente, de ser transmitido de um indivíduo para o outro, já que grande parte das tradições religiosas atualmente utilizam-se da escrita que, por sua vez, pode ser largamente acessada e compreendida, ao menos em seus aspectos iniciais, por leitores que nunca tiverem contato com o mito em questão, isto é, estabelece-se a crença sem que tenha ocorrido antes a confiança em relação a outro sujeito que a transmitiria.

A tradição bíblica hebraico cristã acentua a relação de *confiança* no contrato que estabelece com os fiéis. Ao admitir como nível de análise o fazer social, a relação texto-leitor pode ser entendida como uma relação entre destinador e sujeito, já que o texto exerce sua influência sobre o leitor, levando-o a fazer, a realizar sua ação, de acordo com a conduta estabelecida pelo universo de valores do mito. O contrato, entretanto, não seria firmado simplesmente entre o sujeito e uma axiologia, da qual o mito seria a gênese, de forma que o destinador fosse o próprio conjunto de valores sociais. Ao contrário, a Bíblia, tida como a realização da “palavra de Deus”, revela um ser supremo que dialoga, ele próprio, com seu leitor, ou seja, do ponto de vista do mito apresentado pela Bíblia, o destinador é a própria divindade e o texto mero instrumento, veículo pelo qual transmite sua palavra.

2.3 A atualidade do mito cristão

O texto bíblico mostra-se possível de ser analisado como mito, ou melhor, como conjunto de vários mitos. Os fatos narrados pela Bíblia estão inseridos em dada temporalidade, a qual pode ser observada na época de produção dos textos, ou mesmo

7A “verdade” aqui citada é a modalidade veredictória proposta por Greimas e Courtés (2008, p. 532-533). O mito teria, assim, valores positivos para os modais *ser* e *parecer*, ou seja, para sujeito que o toma como tal, o mito *é* e *parece*. Daí Campbell (2002, p. 29) afirmar que uma das funções do mito é alinhar a consciência do indivíduo com o mistério do universo “como ele é”. Desta forma, a relação de crença estabelecida torna o mito algo que se pressupõe não somente verossímil, mas verdadeiro para a comunidade etnolinguística que o adota.

8“Crença”, aqui, não no sentido semiótico da vertente fiduciária, mas no sentido comum, do conjunto de coisas em que se acredita.

depreendida pela sucessão dos fatos narrados. Isto coloca a história de seus mitos como diacrônica, fazendo dele algo situado em um tempo e um espaço que não o aqui e agora, e ao mesmo tempo disjunta em relação ao tempo presente.

Por outro lado, ao estabelecer um ordenamento de coisas e um código de conduta moral apresentados como válidos em quaisquer épocas e lugares, a Bíblia torna seus mitos sincrônicos. A Criação do Mundo (Gn 1, 1-31) traz um ordenamento do universo a ser admitido por todos que a ele tem acesso, e não somente por sua comunidade de origem. Tal fato evidencia-se pela interpretação literal do texto bíblico dada por fundamentalistas religiosos, os quais, não admitindo sua natureza simbólica, toma-os como parte da história material, apesar de toda pesquisa científica posterior. Da mesma forma, os Dez Mandamentos (Ex 20, 2-17) são tidos pela comunidade religiosa como base para a conduta moral a ser seguida, muitas vezes – novamente o fundamentalismo religioso – sem quaisquer ressalvas à necessidade de se interpretar o mito de acordo com a linguagem da sua comunidade de origem.

Embora o mito possua este duplo caráter, ao mesmo tempo diacrônico e sincrônico, e a diacronia permita ocorrer nele através dos tempos modificações, por mais sutis que possam ser, trazendo até o presente o conjunto de elementos que constituem o mito, é a sincronia que permite sua realização enquanto discurso fundador, uma vez que as sociedades presentes assumem os mitos como válidos sobretudo para o tempo presente. Do contrário, o mito torna-se apenas lendas, memórias e narrativas puramente literárias, as quais, embora possam manter a complexidade da estrutura inicial, já não possuem os mesmos efeitos sobre a sua comunidade etnolinguística.

A dimensão sincrônica do mito ocorre porque possui “algo a dizer” à sua comunidade etnolinguística. Paul Tillich, ao tratar da linguagem religiosa, afirmará sobre o “símbolo religioso” (o qual é análogo ao mito aqui tratado):

“Mas nascem de que ventre?” Nascem do ventre comumente chamado de “inconsciente do grupo” ou “inconsciente coletivo”, não importando que nome tenha - nascem de um grupo que reconhece nessa coisa, nessa palavra, nessa bandeira, o seu próprio ser. Não se trata de algo inventado intencionalmente; e mesmo se alguém tentasse inventar um símbolo, como às vezes acontece, ele só se tornará símbolo se o grupo aceitá-lo. Seria porque teve o poder de “abrir” alguma coisa no sentido que entendemos aqui. Como resultado disso, quando a situação do grupo muda, o símbolo morre. Nesse caso, o símbolo não teria mais nada para dizer, porque a situação onde nasceu deixou de existir. São eventos que não podem ser descritos em termos de intenção e invenção. (TILLICH, 2009, p. 102)

As condições do surgimento do mito, apesar de toda importância das ciências

históricas e outras que procurem justificar sua produção, parecem ter relevância limitada frente a comunidade com que é estabelecida a sincronia. Esta relevância estaria de certo modo restrita à análise histórica da cultura das comunidades a que o mito pertence. Tomando o exemplo do texto bíblico, de acordo com Schniedewind (2011, p. 18-19), seu significado estaria inserido na história das pessoas que a escreveram, leram, transmitiram, reescreveram e o leram novamente, e ligado aos seus momentos de produção e compilação.

Tal posicionamento mostra apenas que os fatores de produção do texto foram preponderantes para a incussão dos valores ali presentes, isto é, a “história das pessoas” é que determinaria o sentido presente no texto. Neste sentido, parece estar de acordo com Tillich, uma vez que admite o “fazer social” como gerador do mito. Esta análise, entretanto, faz-se parcial no momento em que deixa de considerar que, durante o tempo, as próprias leituras e releituras do texto é que modificam a própria “história das pessoas”, isto é, o texto bíblico tornou-se mito fundador e o mito passou também a “produzir” a comunidade, ao mesmo passo que esta o modifica, reinterpretando-o para mantê-lo como mito ou lhe dar outro status, como afirma Tillich.

A crítica histórica do texto bíblico, centrada na diacronia, exclui o ambiente contemporâneo e não examina os ininterruptos efeitos formativos do mito, acabando por obscurecer a importância da Bíblia na sociedade contemporânea (AICHELE et al., 2000, p. 11). O texto bíblico, enquanto mito, abre diversas outras possibilidades de estudo, desde que compreendido como tal e admitida a sua importância na formação das sociedades contemporâneas, uma vez que sua dimensão sincrônica permite que seja estabelecido um recorte de mundo e um ordenamento de coisas segundo as interpretações que lhe são feitas. A crítica do texto bíblico necessita partir do princípio de que este não é somente gerado pelos discursos de dada comunidade através dos tempos, mas que também gera tais discursos, estando suas diversas interpretações neles presentes. Ou seja,

uma crítica bíblica transformadora, que se incuba de entender o impacto ininterrupto da Bíblia na cultura e, portanto, tire vantagem dos generosos recursos do pensamento contemporâneo sobre linguagem, epistemologia, método, retórica, poder, leitura, bem como das questões políticas prementes e muitas vezes controversas da “diferença” - gênero, raça, classe, sexualidade e, naturalmente, religião – que passaram a ocupar o centro do palco tanto em discursos públicos como acadêmicos. (AICHELE et al., 2000., p. 12)

Admitir a influência do texto bíblico na formação das sociedades contemporâneas pode parecer ser o mesmo que admitir certo obscurantismo, ou mesmo irracionalidade, para sociedades que, principalmente após o Iluminismo, procuraram negar ao pensamento mítico

qualquer racionalidade, remetendo-o à esfera do primitivo enquanto barbárie. Todavia, negar tais influências em vez de compreendê-las é por si só irracional e obscuro, já que impede os desenvolvimentos científicos acerca do tema por causa de verdadeiros dogmas instituídos não pela Igreja, mas pela Academia.

Enquanto mito, o texto bíblico responde à questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana, e deriva desta origem os deveres e as obrigações do homem (CASSIRER, 2005, p. 156). Ainda que confrontada pela ciência moderna, sua cosmologia não foi simplesmente abandonada, mas em grande parte ressignificada. Para a Igreja Católica, por exemplo, excetuando-se fundamentalistas religiosos, cabe à ciência explicar como se deu a origem e o desenvolvimento do Universo, mas seja a Teoria do *Big Bang* ou outra que venha a assumir seu posto, não há contradição com a ideia de um Deus Criador. Isto porque o mito não perdeu sua razão de ser, não se tornou lenda e também não é mais compreendido enquanto história material. Qualquer que seja o contexto histórico, o homem religioso sempre acredita numa realidade absoluta, sagrada, que transcende este mundo, santificando-o e tornando-o real. E crê ainda que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade (ELIADE, 2010, p. 164).

Para além do homem religioso, outra parcela da sociedade ocidental contemporânea também acabou por ressignificar seus mitos sob uma forma laicizada, como, por exemplo, nas festas de passagem de ano e nas celebrações de casamentos (ELIADE, 2010, p. 166-167). As celebrações de Natal e de Páscoa, ainda que possam estabelecer o consumo como a boa-nova e o Capitalismo como redentor da Humanidade, no lugar do Cristo do mito original, trazem em sua memória resquícios do mito, o qual ainda ordena a troca de presentes e a reunião familiar. Lendas urbanas e histórias de super-heróis contadas quer nos círculos sociais, quer no cinema trazem resquícios de mitos, abrindo a realidade para o universo do sobrenatural, ao mesmo tempo em que influenciam na visão cosmológica e na construção dos valores morais. Os mitos, ainda que negados em suas formas originais, mostram-se presentes em maior ou menor intensidade.

2.4 No princípio, era a Palavra

A Bíblia possui lugar central no Cristianismo. As Igrejas Protestantes são formadas a partir de contestações interpretativas do texto bíblico, nasceram da Bíblia e nela encontram o

fundamento de toda sua fé, mediante o princípio da “Sola Escripura”, ou seja, “Só as Escrituras” como parâmetro de suas doutrinas. Embora nas Igrejas Latina, Anglicana e Ortodoxas as Escrituras sejam amparadas pela Tradição, isto é, pelo conjunto de interpretações e ensinamentos acumulados desde sua origem, a Bíblia encontra ainda lugar relevante que vai do texto fundador das Igrejas até o texto guia que norteia seus dogmas e doutrinas.

Tal relação entre a Bíblia e as Igrejas não poderia ser de menor importância, pois as Escrituras são consideradas a revelação de Deus. O texto bíblico, embora escrito por homens de determinadas épocas e lugares, é tido como inspirado pela divindade e válido, portanto, para todas épocas e lugares. Assim, é comum se ouvir que “a Bíblia é a Palavra de Deus”. Tanto o livro quanto o texto nele contido são considerados, portanto, como sagrados. A Bíblia pode ser vista, portanto, sob variados aspectos: numa perspectiva referencial, relata os feitos pelos quais Deus se tem revelado, sendo testemunho fiel de uma história na qual Deus se manifesta aos homens. Sob outra perspectiva, comunicativa, a Bíblia transmite a palavra de Deus por uma mensagem (PANIER, 2009, p. 56).

A revelação de Deus é “palavra” porque Deus “fala” aos homens, de acordo com o mito cristão. Daí tem-se que o texto da Escritura guarda relação com o caráter sagrado da palavra (PANIER, 2009, p. 58). Este caráter sagrado, entretanto, não é algo imanente ao texto, já que suas estruturas são análogas a de textos não sagrados. Seria, portanto, algo proveniente de uma cultura já existente antes da recepção do texto pelo leitor, a qual teria como definido o conceito de *sagrado*, determinado em contraposição ao de profano (CONSTANTINI, 2009, p. 111). De fato, o aspecto sagrado dado ao texto não estaria nele em si, de outro modo, não haveria possibilidades de sua leitura além daquela religiosa. Entretanto, cabe considerar que não existem ideias fora dos quadros da linguagem, entendida no seu sentido amplo de instrumento de comunicação verbal ou não-verbal (FIORIN, 2007, p. 32), não podendo esta noção de cultura ser entendida senão discursivamente, isto é, para além do texto em si, há um discurso mítico, um discurso que institui a noção de sagrado e a atribui ao texto bíblico.

Esta afirmação equivale a dizer que o texto bíblico não só transmite o mito cristão, mas texto e mito instituem-se mutuamente, o texto gerando continuamente o mito e este conferindo o aspecto sagrado ao texto. Obviamente, esta relação vale numa perspectiva sincrônica, embora haja grande dificuldade em se estabelecer, numa perspectiva diacrônica, qual elemento da relação haveria surgido primeiro. Ao se considerar que o cânone bíblico do Novo Testamento foi estabelecido com o passar do tempo, culminando na tradução para o

latim do cânone de Santo Atanásio, a chamada *Vulgata*, por São Jerônimo, ter-se-ia que o texto ali determinado se tornou o responsável pelo mito cristão na sua atual formatação, após, evidentemente, das transformações históricas. Porém, pode-se considerar que a escolha dos textos não se deu de forma aleatória, já havendo anteriormente ao cânone de Santo Atanásio uma linha de pensamento que o levou a estabelecer o texto⁹. Esta linha de pensamento, iniciada já na convivência de Jesus com seus seguidores, nada mais era do que o próprio mito em sua fase inicial, o qual levaria, portanto, ao estabelecimento do texto.

Chegar a alguma conclusão acerca de como se deu o início desta relação entre o texto bíblico e o discurso mítico cristão é aqui de menor importância. O que cabe ressaltar é que, numa perspectiva sincrônica, eles estão numa relação de justificação mútua e, por ocasião do discurso mítico, e não a algo fora dele, é conferido o aspecto sagrado ao texto bíblico, uma vez que todos os elementos que concorrem para o processo de significação pertencem de direito ao conjunto significante, isto é, ao discurso, não importa quais sejam esses elementos (FONTANILLE, 2007, p. 92).

O caráter de revelação não é assegurado pela unidade autoral do livro, uma vez que sua formação se deu durante vários séculos pelas mãos de várias pessoas, nem pela unidade de estilo, tampouco pela exatidão do mundo que descreve ou com os feitos que relata (PANIER, 2009, p. 64). O fato do texto bíblico ter sido escrito durante séculos, por diversas mãos diferentes, o que é evidenciado pelos diferentes estilos que apresenta, não impede que a comunidade crente o tenha como sagrado, ou o reconheça como a Palavra “soprada” por um Deus único aos ouvidos daqueles que o transcrevem. A descrição de mundo que apresenta também não necessariamente coincide com o mundo empírico, dado o caráter mítico do texto. Tal descrição, porém, mostra-se dentro do discurso mítico como possível e verossimilhante, não necessitando desta forma de uma “exatidão científica”.

A unidade do texto bíblico, elemento necessário para que seja considerado revelação divina, pode, por outro lado, ser conferida pela unidade do referente. Para o discurso mítico cristão, toda a Escritura, desde o Antigo Testamento, fala de Jesus, ou seja, num processo de continua revelação a seu povo, Deus vai preparando o caminho para que o Filho seja recebido em seu meio. Isso é assegurado pelas próprias fala de Jesus, as quais afirmam que as Escrituras dizem respeito a ele (como exemplo, Lc 24, 25-27 e Jo 5, 39), ou seja, torna-se o centro referencial de onde deve se partir toda leitura e interpretação do texto sagrado. Por outro lado, é o mesmo Jesus quem lê e interpreta as Escrituras aos seus e a incorpora,

⁹Uma discussão mais aprofundada sobre o estabelecimento do cânone do Novo Testamento pode ser vista em Kümmel (2004, p. 627-673).

apresentando-se como a manifestação da Palavra de Deus (Lc 4, 18-21), fazendo-se seu *único leitor “real”* (PANIER, 2009, p. 65). O próprio enunciatório é o referencial do texto por ele lido e apresenta-se como a manifestação “material” deste mesmo texto, o que faz com que o corpus bíblico compreenda os dois testamentos, Antigo e Novo, de forma indissociável, pois o Antigo prevê a ocorrência do Novo e o justifica como sua continuação, enquanto o Novo, ao referir-se ao Antigo, reclama-se seu cumprimento e sua forma atualizada e concretizada na pessoa de Jesus, a “Palavra encarnada” de Deus. Não à toa, o evangelista mostra em seu Prólogo que:

No princípio era o Verbo
e o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus.
(...)
E o Verbo se fez carne,
e habitou entre nós;
e nós vimos a sua glória,
glória que ele tem junto ao Pai
como Filho único,
cheio de graça e de verdade (Jo 1, 1-3.14)

A encarnação de Deus Filho é a encarnação da Palavra, e por Palavra entendem-se as Escrituras. João afirma que Jesus é a realização de tudo o que as Escrituras trataram até então, ou seja, é a consumação das promessas de Deus. Trata-se, portanto, de um importante exemplo acerca do caráter sagrado que o texto evoca a si. Esta analogia entre a “Palavra revelada nas Escrituras”, e Jesus, a “Palavra encarnada”, é afirmada categoricamente pela doutrina católica, como pode ser visto na encíclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII:

Assim como a Palavra subsistente de Deus se assemelhou aos homens em tudo, exceto no pecado, também as palavras de Deus, expressas em línguas humanas, se assemelham à linguagem humana em tudo, exceto no erro. (Pio XII, 1943)

Mas o texto Bíblico não se encerra nos Evangelhos. Após eles, há ainda o Livro dos Atos dos Apóstolos, as Cartas Apostólicas e o Apocalipse. Os Atos seriam a segunda parte do livro de Lucas, após a primeira, o próprio Evangelho (MAUERHOFER, 2010, p. 274), e trazem os acontecimentos que vão da ressurreição de Jesus até após a sua ascensão, relatando os primeiros fatos da Igreja Primitiva após a partida de Jesus. As Cartas Apostólicas são tidas como correspondências enviadas por alguns dos apóstolos às primeiras comunidades cristãs, nas quais são tratados temas morais e doutrinários, além de transmitirem encorajamento às

comunidades perseguidas por seus inimigos. Por fim, o Apocalipse, creditado por alguns como de autoria do evangelista João, embora a autoria lhe seja incerta (MAUERHOFER, 2010, p. 569-573), compõe por uma narrativa altamente simbólica, de modo a ser compreendida pelas comunidades cristãs, mas não pelos seus inimigos, e versa sobre o cumprimento dos tempos e a volta do Messias, Jesus, isto é, a instauração de seu reino. Após os Evangelhos, portanto, há uma espera pela nova vinda de Jesus, tirando do texto o caráter meramente memorial de seus feitos e abrindo uma dinâmica de leitura que suscita o desejo de um encontro com Deus (PANIER, 2009, p. 71), isto é, acaba por permitir a possibilidade de um novo contrato fiduciário, desta vez com o leitor/destinatário, a fim de torná-lo sujeito disposto a percorrer um programa narrativo a que é impelido.

2.5 O mito é maior que o personagem e o homem histórico

A natureza escritural do Cristianismo abre a possibilidade de o mito ser compreendido de diferentes formas. Primeiramente, se consideradas como literatura, as Escrituras são admitidas enquanto narrativas fictícias e os atores de seu nível discursivo são entendidos como personagens. O texto bíblico permanece restrito às leituras possíveis de acordo com diversos tipos de análise, daquelas ligadas às teorias literárias até as análises de cunho sociológico e a análise semiótica, aqui, restringe-se aqui a um texto artístico, revelando a construção de seu sentido enquanto tal.

Um segundo ponto de vista é o histórico, por cujo espectro a Bíblia é tida como testemunho textual de fatos materialmente ocorridos, ou seja, a sequência de acontecimentos que traz é tratada como um retrato fiel da História e constitui-se, em última análise, em um “texto científico”. Este ponto de vista provém de uma interpretação dita “literal” do texto.

Não é difícil perceber que o tratamento das Escrituras como livro histórico abre margem – e, ironicamente a História o comprova – para o fundamentalismo religioso, uma vez que o mito deixa de ser interpretado de acordo com o tempo presente, uma vez que se consideram como válidos para uma imediata aplicação no presente os valores que teriam sido elaborados quando da constituição do texto. O equívoco neste tipo de interpretação é tamanho, que não são consideradas as condições de construção do texto, sejam literárias, linguísticas ou sociológicas, tampouco as transformações por que o texto e seus valores morais sofreram em decorrência do tempo. Não se considera o fato de que a Palavra, ao se encarnar em palavra humana, deve necessariamente assumir uma língua e já a necessidade de tradução traz consigo

problemas teóricos e práticos (SCHÖEKL, 1992, p. 87). Defende-se, aqui, a “Palavra como fora dita por Deus”, mas não se percebe que a defesa recai, entretanto, sobre “a interpretação da Palavra como é interpretada pelo homem”, culminando na confusão entre as esferas da ciência e da religião e permitindo a existência de atos de atrocidade em nome uma fé “objetiva e verdadeira”.

Ainda que se assuma, pela fé, a inspiração divina e a revelação da Palavra, faz-se necessário compreender que tal palavra não escapa às regras da linguagem humana, inerentes a toda palavra, incluindo nisso seus limites e transformações e consequências históricas próprias das línguas em que se transmite, sem que isto seja diminuir de alguma forma o caráter sagrado das Escrituras, como continua a afirmar Schöekel:

Portanto, para compreender algo da inspiração, não comecemos por expurgar, espiritualizar a linguagem humana, como se tentássemos torná-la angelical; não comecemos por aumentar a distância e acumular negações. Se queremos entender o significado do que Deus nos fala, comecemos com sincera humildade, considerando a nossa linguagem humana como é, e estendamos o estudo à realidade plural dessa linguagem humana, sem exclusões preconceituosas. (SCHÖEKL, 1992, p. 82).

Por sua vez, a análise do texto bíblico enquanto literatura mostra-se coerente com os fatores de produção do texto, mais ou menos relevantes a depender do tipo de análise, sob risco de invalidar o caráter científico a que se pretende. Gera, com isto, uma ampla gama de possibilidades de estudo e pesquisa, podendo contribuir mesmo para o desenvolvimento das próprias teorias a que é submetido como corpus. Sob este aspecto, admite-se o discurso bíblico enquanto formador, ao lado de outros, de sociedades contemporâneas, como a ocidental, por fazer parte do compêndio cultural de tais sociedades. Esta perspectiva de análise não significa a negação da mitologia ou da religião, mas os deixa fora de seu recorte de estudo por questões metodológicas e teóricas.

A tomada do texto bíblico como texto histórico não somente leva aos problemas acima relacionados, como encontra a impossibilidade de sustentar-se enquanto ciência, uma vez que estaria prejudicada sua fundamentação pelas descobertas históricas, arqueológicas, linguísticas e de demais campos da ciência moderna. Tratar o texto bíblico como histórico somente se mostra possível tendo-o como testemunho ao lado de outros documentos para, após uma revisão, tentar propor uma hipótese ainda a ser testada durante o desenvolvimento da tese defendida.

Campbell, ao tratar do uso da metáfora nos mitos, narra um episódio em que, numa entrevista a uma rádio, seu entrevistador durante todo o tempo mostrou não somente

desconhecer o que é uma metáfora, como também, por causa deste desconhecimento, tratou o mito como “mentira”. A conclusão de Campbell é mostrada a seguir:

(...) O que sugere esse incidente a respeito de nossa compreensão comum de metáfora?

Isso me faz refletir que a metade das pessoas do mundo pensa que as metáforas de suas tradições religiosas, por exemplo, são fatos. E a outra metade sustenta que não são, de modo algum, fatos. O resultado é que temos pessoas que se consideram crentes porque aceitam metáforas como fatos, e temos outros indivíduos que se classificam como ateus porque acham que as metáforas religiosas são mentiras. (CAMPBELL, 2002, p. 29)

Este relato de Campbell exemplifica uma confusão acerca do aspecto próprio do mito, quando as pessoas procuram entendê-lo seja como fato, seja como mentira, neste caso, por considerarem que o mito tem como objetivo ser uma narrativa factual. Percebe-se, com isto, a mesma lógica de pensamento, tanto daqueles que negam a ciência em detrimento da religião, como os que procedem em sentido inverso. Embora o fundamentalismo religioso tem-se mostrado atualmente mais abrangente e de maior intensidade, o fundamentalismo ateu também acaba por negar o direito humano à crença, podendo com isto não somente cercear a própria ciência – numa atitude obscurantista –, impedindo-a de adentrar campos em que poderia avançar no entendimento acerca do ser humano, como pode levar à categorização dos indivíduos entre superiores e inferiores, a depender de sua declaração em alguma crença.

O mundo que o mito descreve e ordena não é fantasia de uma comunidade que abandonou a noção de história como sequência de fatos materiais. Pelo contrário, é maneira de interpretar a própria história, embora não mais dentro da lógica científica, pois a ênfase recai sobre o espiritual e não sobre o material. Se alguma coisa na Bíblia é verdadeira do ponto de vista da história material, ela está lá por outra razão que não esta (FREYE, 2004, p. 67).

A outra forma de abordagem do texto bíblico, como literatura, embora possa contribuir não somente para os estudos literários, mas também ser útil a outros campos científicos, mostra-se carente ao não admitir a esfera mítica do texto, a qual viria a somar, e não a subtrair, possibilidades de estudos e pesquisas. Afirmar que um texto participa da formação de uma sociedade por fazer parte de sua cultura, e mesmo por inculcar-lhe valores morais, não é o mesmo que ter este texto como um dos mitos que forma o pensamento desta sociedade, pois o mito, mais do que qualquer texto, age como destinador dos indivíduos que a compõe, ou seja, exerce em relação a eles uma forma de interação muito mais intensa e coerciva do que uma narrativa meramente literária.

As Escrituras, tidas como mito, geram uma cosmologia, descrevem o mundo para o

ser humano e determinam-lhe uma performance, uma ação a ser realizada de acordo com regras estabelecidas por um conjunto de valores morais. Situam, portanto, o ser humano no mundo, ditando-lhe, portanto, como se dá sua própria existência enquanto elemento deste universo, ao passo em que estabelece as relações entre os indivíduos e entre estes e o cosmos. Para o indivíduo que adota o mito, a vida possui uma dimensão a mais: não é apenas humana, é ao mesmo tempo “cósmica”, visto que tem uma estrutura trans humana (ELIADE, 2010, p. 136).

O mito não propõe explicar a natureza, como se pode imaginar ao analisar a mitologia de povos primitivos, mas a própria sociedade, as projeções da vida social humana. A natureza, por sua vez, torna-se imagem do mundo social através destas projeções, refletindo seus aspectos fundamentais, sua organização e sua estrutura (CASSIRER, 1994, p. 133). O texto bíblico, portanto, estabelece sua forma de entender o mundo através do modo como as estruturas sociais permitem sua interpretação, permitindo ao indivíduo uma imagem de si e do universo que dialoga com o ambiente social em que está inserido, ao mesmo tempo em que exerce influência neste mesmo ambiente e altera a compreensão que dele é feita.

Neste sentido, o texto bíblico, lido como mito, é sintetizante, pois depende muito mais de uma unidade de pensamento, de uma coerência interna, do que da lógica do pensamento científico; e por ser a vida pelo mito interpretada um todo ininterrupto que não admite distinções nítidas e claras, sendo os limites entre suas diferentes esferas flutuantes e fluentes, não barreiras insuperáveis (CASSIRER, 1994, p. 136). Uma análise que leve em consideração o caráter mítico de um texto parte de uma metodologia científica, portanto de um pensamento analítico, para se debruçar sobre um objeto, o mito, o qual apresenta como uma de suas características uma coerência interna sintetizante.

Seria o caso, então, de admitir a figura de Jesus em sua natureza mítica. Se uma análise sob uma perspectiva meramente literária, como *personagem*, embora possa gerar diversos estudos e descobertas para o campo científico, não adentraria de fato na questão da repercussão que sua figura encontra durante séculos, tê-lo somente enquanto *pessoa histórica* da mesma forma não permite entender as de modo mais integral as transformações que a fé em sua pessoa provocou durante todo este tempo na comunidade que nele credita, ao lado do humano, o aspecto divino.

As funções que Campbell propõe ao mito, vistas anteriormente, são abaixo retomadas e podem, numa síntese do que se tratou até aqui, ser descritas sob uma perspectiva semiótica¹⁰

¹⁰As definições dos elementos da análise semiótica, como temas, figuras, elementos do nível narrativo, axiologia, etc., são dadas referenciadas pelo *Dicionário de Semiótica* (GREIMAS e COURTÈS, 2008).

como:

- a. Harmonizar a consciência com as pré-condições de sua própria existência, ou seja, a função de alinhar a consciência despertadora com o *mysterium tremendum* deste universo, como ele é;

O discurso mítico é parte da axiologia em que o sujeito (função desempenhada pelo indivíduo) está inserido e o mito age como seu destinador, estabelecendo um contrato fiduciário por relações de crença e de confiança¹¹. No caso do Cristianismo, o mesmo discurso confere o caráter sagrado ao texto que o contém. Admitindo-se para o sujeito um regime passional de acordo com a junção em relação ao mito enquanto objeto de valor (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, p. 58-59; p. 141-144), tem-se que este parte de uma virtualização, onde apresenta-se em disjunção com o mito, para uma atualização, passando a um estado de não-disjunção. O sujeito até então desligado torna-se mobilizado e apto a ser arrebatado pela emoção. Embora o “arrebatamento” aqui se trate de uma categoria teórica, pode-se verificar uma equivalência desta operação narrativa com a figura do “arrebatamento religioso”, no qual o cristão, figurativizando o sujeito, é tomado de assalto por uma grande emoção decorrente de sua adesão à comunidade religiosa, numa espécie de epifania, cujo um dos exemplos mais proeminentes do Novo Testamento seja a conversão de São Paulo (At 9,1-18). Paulo, ainda de nome Saulo, era férreo perseguidor dos cristãos, mas, após a visão de uma forte luz, cai por terra e ouve a voz de Jesus chamando-o à conversão, ficando cego por três dias, até ser batizado pelo discípulo Ananias, aderindo ao Cristianismo e se tornando um de seus maiores defensores. Sua disjunção (virtualização) com o Cristianismo passa pela não-disjunção (atualização), figurativizada pela sua cegueira temporária e tendo, no âmbito das paixões, um arrebatamento que lhe faz perder o equilíbrio e cair. A sua conjunção (realização) se consuma com a figura do batismo, pelo qual adere a sua nova fé.

- b. Interpretar e apresentar uma imagem consistente da ordem do universo;

¹¹ Zilberberg (2006a, p. 149-167) apresenta uma proposta sobre o “espaço fiduciário”, em que traz um percurso fiduciário como paralelo ao percurso gerativo de sentido. Para isto, considera cinco níveis no percurso gerativo, saindo da análise tradicional que conta com os níveis profundo, narrativo e discursivo. Embora a presente pesquisa considere algumas reflexões que o autor faz, preferiu-se não se utilizar deste modelo. Como ele mesmo afirma, “é obviamente impossível examinar em poucas linhas um tema tão extenso” (2006b, p. 156), não sendo, desta forma, conveniente usá-lo sem uma merecida atenção, quer seja para afirmá-lo, quer para reformulá-lo, ultrapassando com isto os propósitos deste estudo. Preferiu-se, portanto, apresentar uma proposta em que se experimentassem as reflexões de Campbell (2002, p. 29-35), de acordo com o próprio percurso gerativo.

Por sua natureza linguística, o discurso mítico categoriza o universo, dele fazendo um recorte conceitual e estabelece uma “visão de mundo” através de relações entre termos contrários, estabelecendo, assim, um *saber*. A axiologia proposta pelo mito é admitida em conjunção pelo sujeito, enquanto objeto de valor. Este, por sua vez, a integra ao seu *saber* anterior, num processo de mistura, elencando a seguir, por meio da triagem, as categorizações não conflitantes dentro deste conjunto categórico que passa a ser sua ideologia, a qual, no ambiente religioso, normalmente é figurativizada por uma cosmologia.

- c. Dar validade e respaldo a uma ordem moral específica, a ordem da sociedade da qual surgiu essa mitologia e

Com a categorização realizada, o discurso mítico estabelece para os elementos do mundo, incluindo os valores morais, valor eufórico ou disfórico, isto é, atribui valores de “bom” ou “ruim” de acordo com o senso comum. Processo análogo ao que ocorreu com o *saber* ocorre com o *dever*, ou seja, a formação da ideologia do sujeito depende também de valores morais que ditam “o que se deve fazer”, advindos também da axiologia do mito. Ressalta-se, porém, valendo-se o mesmo em relação ao *saber*, que o processo de triagem de valores resulta, a priori, em um conjunto de valores não conflitantes entre si, mas isto não é regra, sendo até mesmo comum a existência de ideologias com valores em conflito, sobretudo valores morais, resultando num sujeito cuja atualização deu-se apenas em parte, um sujeito “dividido”, inapto a prosseguir seu programa narrativo, culminando inevitavelmente em um fazer remissivo, por vezes irreversível. Neste caso, percebe-se, ainda, uma forte euforização dos valores morais e disforização do modo de agir do sujeito, resultando em constante sanção negativa.

- d. Conduzir o indivíduo através dos vários estágios e crises da vida, isto é, ajudar as pessoas a compreender o desdobramento da vida com integridade.

Categorizado o universo e elencados os valores morais como eufóricos ou disfóricos, o sujeito é compelido pelo destinador a realizar uma ação, neste caso, figurativizada pelo desempenhar de sua própria vida. A não-disjunção do sujeito com o objeto evoluiu, já na aquisição do *dever* e do *saber*, para uma conjunção (realização). Considerando-se a tipologia

proposta por Fontanille (2008, p. 24) para as práticas, tomando por base a articulação entre os modais, tem-se que a presença de um *querer* presume uma prática autônoma, impulsionada pelo próprio sujeito, enquanto que um *dever* levaria a uma prática heterônima, isto é, iniciada a partir de uma coação externa ao sujeito. O sujeito mobilizado passa a concentrado, podendo ser dito “exaltado” ou “entusiasmado”, na medida em que carrega em si o princípio de sua ação, passando a agir conforme as regras do mito, isto é, da ideologia proveniente da conjunção também com a axiologia mítica. A sua exaltação emocional pode ser figurativizada pela “exaltação” ou “entusiasmo” provenientes da admissão na comunidade do mito, valendo ainda como exemplo o caso de São Paulo que, “entusiasmado” após seu batismo, passa a defender o Cristianismo a ponto de confundir sua vida com a vida do próprio Cristo (Gl 2,20).

Após percorrer seu programa narrativo, o sujeito sofrerá uma sanção que julgará se cumpriu tal ação de acordo com o estabelecido. Por sua vez, havendo uma ruptura com o mito em questão, isto é, uma disjunção, o sujeito volta a seu estado anterior, por potencialização, torna-se distendido, apto para iniciar novamente o percurso, enquanto que sua emoção caminha para a desilusão. Tal ruptura com o universo mítico poderia se dar pela contradição de qualquer dos modais, culminando na reversão da fideducia. Ao se figurativizar este processo com a “desilusão da crença”, percebe-se que, ao contrário do que o senso comum indica, a descrença não partiria da desilusão, mas esta seria uma consequência daquela. Esta função elencada por Campbell, portanto, torna mais claro o programa narrativo que o mito fez desencadear desde que estabeleceu o contrato fiduciário com o sujeito. De modo a ilustrar o programa narrativo desencadeado pelo mito, tem-se:

Gráfico 1

Estas funções do mito foram até agora tratadas, em síntese, sob uma perspectiva do nível narrativo do percurso gerativo. Utilizando-se o Cristianismo para, no nível discursivo, figurativizar estas funções, tem-se que, de acordo com a primeira delas, o Cristianismo, ao fazer parte da axiologia em que o indivíduo está inserido, estabelece com este uma relação de crença e confiança. Uma vez estabelecida, o indivíduo passa a *crer* e *confiar* na religião. Esta lhe estabelece uma visão de mundo segundo a qual há um céu onde habitam a Trindade, a Virgem, os anjos, os santos e os fiéis merecedores do paraíso; uma terra, onde estão, além de outras criaturas, os seres humanos, que deverão escolher entre seguir a Palavra revelada de Deus ou o inverso; e um inferno, lugar dos anjos caídos e, de acordo com a crença popular¹², dos humanos que não foram merecedores do paraíso. A fé cristã abarca, portanto, uma série de valores morais, tematizados como “bondade”, “justiça”, “temor de Deus”, “amor ao próximo”, etc., os quais recebem uma euforização, isto é, uma valoração considerada “positiva” de acordo com a axiologia a que o indivíduo está submetido. A valoração “negativa”, ou seja, a disforização é exercida sobre os valores morais tematizados por temas contrários ao primeiros, como “maldade”, “injustiça”, “infidelidade a Deus” e “desamor ao próximo”.

O sujeito, figurativizado pelo indivíduo crente, sofre a manipulação do destinador, o qual pode ser visto sob dois momentos: o primeiro, do discurso mítico, tem como destinador o próprio mito, que estabelece com o sujeito o contrato fiduciário. O momento da narrativa mítica apresenta como destinador as figuras de Deus, que dita seus mandamentos, ou de Jesus, que chama a segui-lo. A manipulação pode ser verificada no mito em suas quatro formas, sendo as duas primeiras mais perceptíveis: como intimidação, as figuras mais comuns são o castigo de Deus e o inferno; a tentação ganha a figura do paraíso; a provocação fica a cargo da figura diabólica crida que procura afastar o fiel dos preceitos, incutindo-lhe fraquezas; a sedução, por sua vez, é dada quer pela insistência de Deus pela manutenção da aliança com seu povo, depreendida no conjunto dos textos, quer pelos discursos animadores da comunidade religiosa. O indivíduo, tornado crente, passa a pautar sua trajetória de vida de acordo com estes valores morais incutidos pelo mito, consistindo sua ação em “obedecer a Palavra de Deus” ou “imitar o Cristo”. Chegando ao fim da vida, será submetido ao juízo, o qual figurativiza a sanção. Caso esta configure a verdade como modalidade veredictória, ou seja, possua um *ser* e um *parecer* “cristão”, será portanto merecedor do paraíso como prêmio.

O mito remete a um *fazer*, que pode ser entendido como um conjunto de ações, as

¹²O inferno ainda é tido como lugar de castigo eterno para aqueles que não seguiram os caminhos de Deus na crença popular e no discurso fundamentalista cristão. Para a teologia moderna, porém, já não tem outra função, senão a de ameaça de Deus somente, em que se daria uma manipulação por intimidação, ou a de um estado espiritual configurado pela recusa do indivíduo em aceitar a misericórdia de Deus, permanecendo dele afastado.

quais abarcam “aceitar uma crença”, “categorizar o universo”, “admitir valores morais” e “orientar a vida de acordo com tais valores”. Não se trata, portanto, somente de uma ação individual, mas por o cristão estar inserido em uma sociedade, o Cristianismo acaba por determinar um *fazer* social, o qual não seria cumprido da mesma forma se a figura de Jesus não fosse entendida como mito. Quer um personagem literário, quer uma pessoa histórica, material, não atingem tamanho poder de modificar profundamente uma axiologia ou mesmo criar alguma, nem exercer com tanto sucesso a função de destinador, da manipulação à sanção, caso não se tornem mito. Por isto, entender a figura de Jesus como mítica se mostra fundamental para uma análise mais completa do texto bíblico e do discurso cristão.

CAPÍTULO 3

A construção da figura: da descendência ao plano para matá-lo

Verbo cintilante, Potência ardente, Vós que modelais o Múltiplo para lhe insuflar vossa vida, baixai sobre nós, eu vos peço, vossas mãos poderosas, vossas mãos atenciosas, vossas mãos onipresentes, essas mãos que tocam aqui ou ali (como o faria a mão humana), mas que, misturadas à profundidade e à universalidade presente e passada das Coisas, nos atingem simultaneamente por meio de tudo o que há de mais vasto e de mais interior, em nós e ao nosso redor.

Teilhard de Chardin. *O Fogo acima do Mundo*. A Missa sobre o Mundo.

3.1 A figura construída nas narrativas da encarnação e do nascimento

Antes de se partir para a análise das narrativas sobre a paixão, morte e ressurreição de Jesus, é preciso entender quem representa esta figura e como é construída pelos textos evangélicos. O Jesus que vence a morte estende a vitória também a todos os que traz consigo, ou seja, sua ressurreição não é simples “volta do túmulo”, mas a defesa de toda uma ideologia e projeto de vida apresentados por tais textos.

Momento crucial é o nascimento de Jesus, é aí que começa para o Cristianismo a nova aliança que Deus estabelece com a Humanidade, renovando as promessas feitas no Antigo Testamento e as sublimando pela salvação definitiva de seu povo. Para as comunidades cristãs, o Natal é momento de festa e celebração, constituindo-se de rituais que buscam justificar o nascimento de Jesus pela salvação que ele trará, posteriormente, com a sua morte na cruz. Também esta festa, embora um tanto encoberta pelo consumismo da sociedade ocidental contemporânea, retoma minimamente o mito cristão. Entende-se, desta forma, a necessidade de se tomar o nascimento de Jesus como fundamental para compreender a construção de sua figura no texto evangélico.

3.1.1 O propósito inicial dos Evangelhos

João, em seu Prólogo (Jo 1,1-18), apresenta um Jesus que é a Palavra de Deus encarnada. No texto grego, o Logos é “palavra criadora”, como aponta Leloup (2000, p. 159), isto é, a manifestação do próprio Deus criador. Embora tenha sido reservado um capítulo futuro para o estudo do Logos, já é possível apreender aqui a identificação com a divindade, uma vez que o evangelista, no primeiro versículo de seu texto, afirma que “Ele estava com Deus e era Deus” (Jo 1,1).

O texto anuncia, então, que aquele de quem falará não é mera criatura, nem um ser agraciado simplesmente, mas o próprio Deus encarnado. Tal teologia encontrará sua afirmação na ortodoxia cristã conforme os Concílios Ecumênicos de Niceia e Constantinopla séculos mais tarde, mas já coloca um problema para a comunidade cristão de então: como situar Jesus em uma categorização de mundo que tende a opor *humano* e *divino*? Qual o lugar deste “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro” que “se fez homem”, segundo a fórmula do Credo Niceno constantinopolitano?

Partindo-se do princípio de que a “estrutura elementar da significação, quando

definida – num primeiro momento – como uma relação entre ao menos dois termos, repousa apenas sobre uma distinção de oposição que caracteriza o eixo paradigmático da linguagem” (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 400) e que, pelas relações de contradição, contrariedade e complementariedade é possível distinguir categorias semânticas com base na isotopia, faz-se pertinente a utilização do quadrado semiótico para a ilustração da questão, já que representa visualmente a articulação lógica de uma categoria semântica.

A *humanidade* e a *divindade* são neste caso os termos cujas relações entre si geram a categorização dos elementos mitológicos presentes no evangelho segundo João e no universo cristão como um todo:

Gráfico 2

A teologia católica e também a de denominações protestantes de grande tradição é trinitária, isto é, Deus é a Trindade composta por três elementos (“pessoas”, nos termos religiosos): Pai, Filho e Espírito Santo. O Pai e o Espírito Santo não possuem traço humano, situando-se, desta forma, no ponto de máxima divindade e mínima humanidade. A outra dêixis, de máxima humanidade e mínima divindade, é ocupada pela categoria dos homens, ou seja, da Humanidade. Os anjos, por serem seres nem humanos e nem divinos, ocupam a dêixis dos subcontrários não-humanidade/não-divindade, isto é, sua figura possui valores mínimos para ambos os traços. Na dêixis contrária, de máximas divindade e humanidade, situa-se Jesus, sendo, portanto um termo complexo (FONTANILLE, 2007, p. 69), já que nele há a ocorrência simultânea de dois termos.

Embora não seja o intuito deste estudo fazer uma análise pormenorizada da Trindade,

de modo a melhor situar Jesus em meio às suas outras duas pessoas, o Pai e o Espírito Santo, a categorização pelo gráfico tensivo já torna possível um esboço da cosmologia cristã católica, a qual possui base nos evangelhos, dentre outras fontes. Esta base, apesar de se fundamentar também em outros textos, encontra em João o seu maior expoente enquanto fonte bíblica, uma vez que é neste texto que se dá a ênfase da natureza divina de Jesus. Mauerhofer (2010, p. 262) chama atenção para o fato de que, para além da maneira explícita e enfática com que se dá a caracterização da natureza divina de Jesus, dentre os evangelhos canônicos, apenas neste Jesus figura como “Filho de Deus” preexistente à criação do mundo e como “Logos”.

Mateus, por outro lado, mantendo-se próximo à tradição judaica à qual pertence, apresenta Jesus como o messias prometido, o resultado da profecia que foi feita por Deus ao povo do Antigo Testamento e que agora se mostra realizada (2010, p. 102). Desta forma, seu evangelho é iniciado pelo seguinte versículo:

Livro da origem de Jesus Cristo, filho de David, filho de Abraão. (Mt 1,1)

Ao colocá-lo como descendente direto de David e Abraão o autor traz ao texto estas figuras que remetem a personalidades importantíssimas da cultura judaica: Abraão é o primeiro patriarca, sua aliança com Deus marca o início do judaísmo monoteísta. David, por outro lado, é personagem de singular autoridade, pois remete não somente ao tema da realeza presente em Jesus, como é para ele que o povo de Israel sempre volta o olhar (GRÜN, 2007, p. 79). Desta forma, o texto apresenta a seus leitores figuras que lhes são familiares, de forma a deixá-los confortáveis para receberem a narrativa sobre Jesus e a considerarem algo positivo.

Da mesma forma, Lucas dá a Jesus uma genealogia (Lc 3, 23-38). Porém, diferentemente de Mateus que apresenta a genealogia paterna, Lucas apresenta a genealogia de Maria (MAUERHOFER, 2010, p. 117). Esta diferença entre os dois textos não somente corresponde ao fato de seus públicos serem diversos (judeus para Mateus e gentios de língua grega para Lucas), fazendo parte de estratégias persuasivas dos autores, como, ao mesmo tempo, instauram teologias próprias. Em Mateus, o Jesus herdeiro de Abraão e de David é o continuador da primitiva aliança e seu próprio ápice. Veio para reafirmar a promessa feita por Deus ao povo judeu, é de fato o messias prometido. Não à toa, seu texto situa-se na Bíblia logo após o Antigo Testamento, ou seja, esta posição física do texto é também responsável pela compreensão cristã de unidade das Escrituras através dos tempos.

A genealogia apresentada por Lucas visa mostrar a universalidade do projeto de salvação. Ela não se situa no início do texto, como o faz Mateus, mas apenas em seu terceiro capítulo (Lc 3, 23-38). Antes disso, inicia com um prólogo que possui como remetente uma pessoa chamada Teófilo¹³, seguido das narrativas do nascimento de João Batista e de Jesus e de parte da infância deste. A genealogia encontra-se inserida após a narrativa do batismo de Jesus por João Batista e da prisão deste por ordem de Herodes. Tem-se o seguinte:

Ora, tendo todo o povo recebido o batismo, e no momento em que Jesus, também batizado, achava-se em oração, o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba. E do céu veio uma voz: “Tu és o meu Filho; eu, hoje, te gerei!” (Lc 3,21s)

Logo após, inicia a genealogia:

Ao iniciar o ministério, Jesus tinha mais ou menos trinta anos e era, conforme se supunha, filho de José, filho de Eli, filho de Matat (...) (Lc 3,23ss)

Ao cumprir o mesmo ritual que o povo, Jesus estabelece com ele uma identificação, faz-se um deles. Em seguida, a voz do Pai apresentando-o torna pública sua identidade de “Filho de Deus”. É, portanto, o enviado do Pai ao seio da Humanidade e também parte dela. Isto é referendado pela genealogia que se inicia logo em seguida e se estende não até Abraão, como a de Mateus, mas chega até Adão, isto é, ao início da Humanidade, uma vez que Adão não é o homem, mas o ser humano em si mesmo (GRÜN, 2007, p. 15). Ademais, uma genealogia levantada pela linhagem materna reforça o caráter universalista presente em Lucas, ao desafiar sutilmente a tradição patriarcal, inserindo as mulheres no plano de salvação, pela origem humana do próprio salvador. Vale aqui uma breve reflexão com base nas palavras de Landowski:

Com efeito, de tanto os parceiros se aproximarem, empurrados para isso por sua “simpatia” recíproca, de se conhecerem melhor e de melhor se entenderem, de tanto descobrirem que o que os diferencia e, à primeira vista, os opõe, os torna ao mesmo tempo complementares e lhes abre novas possibilidades de ação, chegará quase que inevitavelmente um momento em que eles, primeiro distintos e separados, mas que entram desse modo em relação e logo em contato, aspirarão fundir-se e tenderão a confundir-se numa nova totalidade. (LANDOWSKI, 2002, p. 203)

A identificação de Jesus com o povo acaba por inserir o Deus do Antigo Testamento,

130 Prólogo de Lucas traz o vocativo Θεόφιλε (transl.: Theófile), cujo nominativo é Θεόφιλος (transl.: Theófilos). A tradição atribui este nome a uma pessoa que seria a remetente do evangelho narrado por Lucas. Embora tal hipótese seja totalmente possível, é importante lembrar do significado de “amigo de Deus” que tal nome possui, admitindo, desta forma, que o texto possa ter como remetente todo aquele que se assume como tal, e não apenas um indivíduo específico.

que guiava o povo hebreu sem que dele fizesse parte, no seio da comunidade cristã primitiva, pela vivência com a pessoa de Jesus e, posteriormente, no meio da própria Humanidade por ele criada. De acordo com a teologia universalista de Lucas, a Humanidade, em Jesus, ultrapassa o povo de Israel e passa a ser compreendida sem distinção de pessoas (Lc 20,21). Entretanto, como mostra o episódio da refeição na casa de um fariseu (Lc 7,36-50), ainda que, de acordo com a parábola contada por Jesus, o credor perdoe os dois devedores, é aquele de maior dívida que passa a amá-lo mais. Relacionando a figura de tal devedor com a mulher pecadora que lhe banha os pés com lágrimas e os enxuga com os próprios cabelos, e aquele de menor dívida com o fariseu, Jesus acolhe os dois (o credor perdoa a dívida dos dois devedores), mas é com o maior devedor e, em analogia, com a mulher pecadora, que mais se comove. Essa predileção pelos excluídos pela sociedade e pela religião daquele tempo pode também ser vista em outros episódios do texto de Lucas, como na parábola do bom samaritano (Lc 10, 29-37), no discurso em que cobra a responsabilidade dos fariseus e mestres da lei (Lc 11, 37-53) ou na parábola que conta aos convidados de uma festa de que participa (Lc 14,7-24). O Evangelho, então, mostra-se a serviço da libertação de um povo que não tem vez na sociedade que o reprime e o põe à margem de sua história. É aos “pequeninos” que Jesus se revela e revela sua boa-nova:

Naquele momento, ele exultou de alegria sob ação do Espírito Santo e disse: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste essas coisas aos sábios e entendidos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi de teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai e ninguém conhece quem é o Filho senão o Pai, e quem é o Pai senão o Filho e a quem o Filho quiser revelar”. (Lc 10, 21-22)

Seja aos pequeninos a quem dirige palavras consoladoras – e mais do que isto, toda uma perspectiva de vida futura –, seja aos “grandes”, a quem repreende e incita à conversão, a todos chama a ouvir sua palavra e a seguir seu exemplo (Lc 11, 27s). Sua percepção da realidade se exprime geralmente pela linguagem de denúncia profética e do anúncio estimulador de mudanças que traduzem a indignação ética. Corporifica-se numa práxis de amor engajado (BOFF, 1986, p. 19).

Esta práxis é mostrada por Lucas já no início de seu Evangelho, quando apresenta, paralelamente, os anúncios dos nascimentos de João Batista e de Jesus. O primeiro, que anunciará o Salvador, é comparado a Elias, profeta que deveria retornar para preparar o triunfo de Yahweh (Mt 3,23), isto é, não somente a história de Jesus é mostrada como sequência da Antiga Aliança, como também é reafirmada a ação divina no seio da sociedade

contemporânea. A escolha divina é de que o Filho seja anunciado e ligado à tradição profética, não sendo apenas mais um rei de Israel, de atitudes repreensíveis perante os profetas, mas o verdadeiro messias, que não somente sublima a linhagem de David, como a recoloca em conformidade com o rigor ético da vontade divina anunciada pelos profetas.

Ainda, a sequência da profecia de Maria, o *Magnificat* (Lc 1,46-55), com a de Zacarias, o *Benedictus* (Lc 1,67-79) dá ênfase às funções que serão desempenhadas por Jesus e João Batista. Entretanto, as figuras e temas que apresentam iniciam no texto de Lucas a preocupação com a justiça social a ser promovida por Jesus, pois o Deus que libertou o povo da mão dos inimigos e que deve ser cultuado com santidade e justiça (Lc 1,73) é aquele que alimenta os famintos e despede os ricos de mãos vazias (Lc 1,53). Portanto, a conformidade das obras de Jesus com a vontade de Deus anunciada pelos profetas se dará não por obediência à lei mosaica ou qualquer outro código moral e legislativo vigente, mas pela justiça social e transformação do *status quo*.

Não sem razão, Lucas adentra o cenário do nascimento de Jesus narrando as dificuldades enfrentadas pela sua família, por ocasião do recenseamento ordenado pelo imperador romano (Lc 2, 1-7). O menino nasce longe do conforto, sendo envolto em faixas e deitado em uma manjedoura. A todas as figuras que evocam o tema da simplicidade e da pobreza, somam-se as dos pastores, os primeiros a quem é feito o anúncio do nascimento do salvador (Lc 2, 8-18). Parece ao evangelista não ser possível a autenticidade de um Jesus que, embora descendente de David e proclamado “rei”, não tenha nascido em um meio diverso do vivenciado por aqueles a quem dirige sua mensagem e a cujo lado se posicione numa ação libertadora.

O texto de Marcos inicia-se já na pregação de João Batista por ocasião do batismo de Jesus no rio Jordão, sem que nada do nascimento ou infância de Jesus seja narrado. A figura de Jesus não carrega o simbolismo de seu nascimento, dando ênfase, portanto, aos seus feitos, cujas mensagens também em Marcos tem validade universal, evidenciando que o texto foi redigido para os gentios, a fim de conduzi-los à fé em Cristo, o que pode ser depreendido das explicações que Marcos faz acerca dos costumes judaicos e dos detalhes geográficos (MAUERHOFER, 2010, p. 137).

3.1.2 A divindade de Jesus

Com exceção de Marcos, portanto, os evangelhos iniciam a construção da imagem de

Jesus por três vias: a de João busca enfatizar a natureza divina de Jesus; a de Mateus estabelece a continuidade do plano de salvação iniciado no Antigo Testamento; e a de Lucas prima pela universalidade da salvação. Ainda que, num primeiro momento, cada evangelho traga uma construção diversa da figura de Jesus, o mito cristão estabelece uma figura advinda do conjunto dos textos.

Desta forma, a figura de Jesus comporta um Deus que se insere na História humana não mais pela sua “companhia”, mas pela sua própria encarnação. Não acompanha os humanos por meio de revelações a profetas ou a líderes, mas caminha com os seres humanos sendo de fato um deles. A ênfase de João, ao recair sobre a natureza divina de Jesus, não anula a natureza humana, mas pelo contrário, a reforça, já que se trata do “Verbo Encarnado”, de Deus feito carne no seio da Humanidade (Jo 1, 14), o que permite ainda o religamento desta mesma Humanidade com seu Deus, de forma que ela própria retome sua natureza divina, natureza que não se confunde, porém, com aquela de Jesus, pois não abarca o poder criador, mas sendo criação, traz em si as marcas de seu Criador, é alçada ao status de filha e transformada sua herdeira (Jo 1, 12s), não havendo outra possibilidade senão a sua liberdade plena. Pode-se dizer, portanto, que a relação entre Deus e a Humanidade, através de Jesus, torna-se um ato de libertação.

Há, no Prólogo de João, a figura da “luz” como metáfora de Jesus, a qual está intimamente relacionada com a profecia de Isaías a respeito do messias:

e a vida era a luz dos homens;
e a luz brilha nas trevas,
(...)
Ele era a luz verdadeira
que ilumina todo homem (Jo 1,4b-5.9)

O povo que andava nas trevas viu uma grande luz,
uma luz raiou para os que habitavam uma terra sombria. (Is 9, 1)

João justifica o Verbo como sendo o messias há muito prometido, valendo-se da mesma contraposição que Isaías faz entre luz e trevas. Nota-se, porém, que a luz citada por Isaías ilumina somente “o povo que andava nas trevas”, ou seja, o povo hebreu a quem dirige seu discurso; é em João que esta luz passará a iluminar “todo homem” e não somente o povo da primitiva aliança. Se, por um lado, a figura de Jesus evoca temas que advém da luz como metáfora para “consciência”, “esperança” e “resolução de problemas”, por outro, ganha caráter universalista, já que sua função não é restrita a um povo somente. É o Deus que, ao

nascer no meio de um povo, nasce no meio da Humanidade e porta um projeto universal de salvação.

Lucas não enfatiza como João a natureza divina de Jesus, mas confere a seu nascimento uma espécie de ritual de preparação, narrando o anúncio do nascimento de João Batista, a anunciação do anjo à Virgem, os cânticos proféticos de Maria e de Zacarias e o nascimento de João Batista, para somente depois adentrar na narrativa do nascimento de Jesus, a qual faz de modo pormenorizado, relatando a participação de anjos, além de pastores. Após o nascimento, narra a apresentação de Jesus no Templo, conforme o costume judaico, quando são proferidas as profecias de Simeão e de Ana. As profecias estão presentes, portanto, antes e depois do nascimento do menino. as figuras que remetem ao divino são mais numerosas que as utilizadas por Mateus, que narra o nascimento de modo mais sucinto, ficando a divindade de Jesus mais restrita à figura do incenso presenteado a ele pelos magos, o qual era de costume se ofertar somente a Deus.

Mateus, por sua vez, enfatiza a explicação feita pelo anjo a José, de que Jesus não era fruto de uma traição de Maria, mas gerado pelo Espírito Santo, o que o leva a acolher Jesus legalmente como seu filho e não repudiar Maria. Em contraste com o texto de João, em que Deus se insere na História da Humanidade pela encarnação, o texto de Mateus aponta o reverso: a Humanidade, da qual José faz parte, é que acolhe Jesus em seu meio.

Pode-se, relacionando os valores *humano* e *divino*, estabelecer a seguinte gradação para a figura de Jesus, de acordo com o episódio de seu nascimento, construída pelos evangelhos:

Gráfico 3

As figuras e temas dos níveis discursivos das três narrativas sobre o nascimento de Jesus (ou da encarnação, no caso de João) permitem depreender que o evangelho de Mateus é o que mostra uma figura de Jesus mais ligada à humanidade, enquanto que o de João, à divindade. Lucas ficaria num meio termo, ou melhor dizendo, a figura por ele estabelecida estaria relacionada, dada sua complexidade, a ambos os temas, humanidade e divindade. Não afirma categoricamente a dupla natureza de Jesus, mas estabelece isotopias que o fazem: para a divindade, a série de profecias apresentadas, com a presença angélica desde a encarnação até o nascimento, remetem à dêixis da divindade; a dêixis da humanidade pode ser depreendida pela própria encarnação, pelo nascimento humano, e pelos rituais a que é submetido, cumpridos quando do nascimento de uma criança do sexo masculino.

Esta gradação não torna um texto mais ou menos válido em comparação aos outros, mas complementares do ponto de vista do discurso mítico. São compreensíveis, portanto, as discussões teológicas sobre a dupla natureza de Jesus ocorridas nos primeiros séculos do Cristianismo, como nos concílios de Constantinopla, Éfeso e Calcedônia, em que se estabeleceu como ortodoxia a crença na dupla natureza de Jesus em uma única pessoa, presente de modo simétrico e perfeito. Por outro lado, isto mostra que as discussões a respeito do tema permanecerão abertas, dada a possibilidade de se privilegiar um ou outro texto na interpretação doutrinária.

3.1.3 A extensão do plano de salvação

Além da categoria humano/divino estabelecida nas narrativas da encarnação e nascimento de Jesus, a categoria universal/particular merece atenção, pois se o nascimento de Jesus pode ser justificado pela sua paixão e morte, isto é, pela salvação que traz aos seres humanos, cabe também pensar a quais seres humanos tal salvação é estendida. As isotopias presentes nos textos são indicativas das teologias por eles defendidas a respeito do plano de salvação.

Mateus inicia sua distinção pela genealogia levantada até Abraão, como explicado anteriormente, numa clara ênfase à relação do messias com o povo hebreu. Embora esta e as demais relações demonstradas por ele em relação aos hebreus sirvam de estratégia de persuasão, já que seu texto é dirigido a eles, acabam por estabelecer também um determinado campo de atuação salvífica. Jesus é “filho de David” (Mt 1,1) e suas histórias encontram paralelo dentro da história de Israel, ao se estabelecer o mesmo número de gerações entre os

períodos do reinado de David até o exílio na Babilônia, e do exílio até Jesus (Mt 1,17), de maneira que, ao situar os dois eventos de forma espelhada a partir do exílio (David – exílio – Jesus), Jesus é relacionado com David, e a instauração de seu reino com o reinado mais bem-sucedido que seu povo encontrou antes de ser forçado a abandonar suas terras. A aparição do anjo em sonho a José reforça esta ideia, já que o menino salvará “o seu povo dos seus pecados” (Mt 1,21), restringindo, num primeiro instante, a salvação ao povo judeu.

Fato curioso é que apenas o texto de Mateus traz as figuras dos magos vindos do oriente (Mt 2,1-12) para presentear Jesus. Talvez sacerdotes da religião persa, são mostrados no texto como conhecedores da astronomia e partem de sua terra para levar seus presentes a Jesus e assim, prestar-lhe sua reverência. O texto de Mateus possibilita, com estas figuras, uma abertura da salvação aos povos que não são judeus e a leitura de que os planos divinos não estão restritos a uma religião ou a um povo específicos. Desta forma, a universalidade da salvação não é negada, apesar de a ligação de Jesus com o povo Judeu ser acentuada pelo discurso. Os próprios magos, indagados por Herodes, a ele respondem que o nascimento de Jesus é o cumprimento da profecia de Malaquias (Mq 5,1-3), a qual diz “E tu, Belém, terra de Judá,/ de modo algum és o menor entre os clãs de Judá,/ **pois de ti sairá um chefe/** que apascentará **Israel, o meu povo**” (grifos nossos). Assim, o texto mostra que a salvação, universal, parte do povo judeu, eleito por Deus como seu, a quem o evangelista dirige seu texto.

Lucas credits importância ao povo hebreu ao recordar das promessas de Deus aos patriarcas no *Magnificat* (Lc 1, 55) e no *Benedictus* (Lc 1,72s) e no *Cântico de Simeão* exalte Jesus como a sendo a glória do povo de Israel (2,32). O *Benedictus* apresenta forte apelo judaico ao utilizar-se de expressões como “redimiou o **seu povo**”, “**nos** liberta de **nossos** inimigos”, “todos os que **nos** odeiam”, “com **nossos pais**”, “**nosso** pai Abraão” e “transmitir a **seu povo**”, “remissão de **seus pecados**” (referindo-se aos pecados do povo judeu). Assim como João, traça um paralelo com a profecia de Isaías:

Graças ao misericordioso coração do nosso Deus,
pelo qual nos visita o Astro das Alturas,
para iluminar os que jazem
nas trevas e na sombra da morte,
para guiar nossos passos
no caminho da paz. (Lc 1,78s)

O povo que andava nas trevas viu uma grande luz,
uma luz raiou para os que habitavam uma terra sombria. (Is 9, 1)

para transmitir a seu povo o conhecimento da salvação (Lc 1,77a)

porque a terra ficará cheia do conhecimento de Iahweh (Is 11,9c)

Lucas não nega a importância da ascendência hebreia de Jesus. Também o *Magnificat* faz memória à primitiva aliança e à descendência de Abraão (Lc 1,54s) e o paralelismo dos dois cânticos alinha o nascimento de Jesus à tradição profética. Entretanto, o cântico traz expressões como “**todas** as gerações”, “sua misericórdia perdura **de geração em geração**,/ para **aqueles que o temem**”, “dispersou **os homens** de coração orgulhoso”, “depôs **poderosos**”, “a **humildes** exaltou”, “cumulou de bens **os famintos**” e “despediu **ricos** de mãos vazias” (grifos nossos). Estas expressões mostram a ação de Deus não de acordo com um povo específico, mas, quando não universal, recai, de acordo com seu critério de justiça, sobre grupos sociais, mas nunca sobre grupos étnicos. O louvor dos anjos por ocasião do nascimento de Jesus versa “paz na terra **aos homens que ele ama!**” (Lc 2,14), ou seja, o desejo de paz não recai sobre o povo judeu somente, mas é extensivo para além das fronteiras étnicas. Isto é reforçado pelo *Cântico de Simeão*, o qual louva a Deus pela salvação que preparou “em face de todos os povos” (Lc 2,31), a qual é “luz para iluminar **as nações**,/ e a glória de teu povo, Israel” (Lc 2,32), o qual declara claramente o caráter universal do plano salvífico. A glória do povo de Israel ocorre pelo messias ter nascido em seu meio, é ele que lhe dá importância e não o contrário. Também neste sentido, a genealogia de Maria afirma a universalidade do plano de salvação por enfatizar a linhagem materna, numa sutil ruptura com o sistema patriarcal, e por estendê-la até o início da Humanidade em Adão.

Por um lado, Mateus admite a universalidade do plano de salvação, mas reforça o entendimento da nova aliança como sequência da primitiva. Pelo outro, Lucas acolhe o entendimento da continuidade da promessa e da aliança que Deus estabelece com o povo judeu, mas dá ênfase à universalidade que a nova aliança possui, mostrando-se um oposto de Mateus neste sentido, embora se entenda que tais especificidades estejam relacionadas com o público leitor: o de Mateus, judeu, necessita entender principalmente que a proposta cristã é continuidade da aliança outrora firmada com o povo hebreu e que, secundariamente, agora não é mais exclusiva de um só povo. O leitor de Lucas, não judeu, embora saiba que a proposta de Jesus nasce no ambiente judaico, deve se sentir por ela acolhido tanto quanto alguém do povo judeu. Tais estratégias de persuasão, entretanto, modificam a construção do texto e sua recepção junto aos fiéis, ou seja, não podem ser encaradas simplesmente como elementos secundários aos textos, mas como algo que, ao construir o texto, determina a ele um sentido e uma possível recepção de seu leitor, isto é, acaba por estabelecer uma dada

teologia. Por este motivo, a questão sinóptica (MAUERHOFER, 2010, p. 195) como um debate acerca dos trechos em comum e aqueles exclusivos aos três primeiros evangelhos, não é suficiente para tratar a coesão deste grupo de livros do Novo Testamento. Faz-se necessário adentrar às minúcias de sentido, expor as diferentes teologias que eles estabelecem.

João, por sua vez, narra a encarnação e o nascimento de Jesus em seu Prólogo (Jo 1,1-18) de forma mais poética, valendo-se de diversas metáforas e figuras simbólicas para expor sua teologia. Ao afirmar sobre o Verbo que “tudo foi feito por meio dele/ e sem ele nada foi feito”, compreende tudo é criação divina, não apresentando qualquer distinção étnica. As expressões utilizadas são: “e a vida era a luz **dos homens**”, “a fim de que **todos** cressem por meio dele”, “ele era a luz verdadeira/ que ilumina **todo homem**”, “ele vinha **ao mundo**”, “ele estava **no mundo**”, “**o mundo** foi feito por meio dele”, “**o mundo** não o reconheceu”, “a **todos** que o receberam”, “**se** tornarem filhos de Deus” e “**aos que creem** em seu nome” (grifos nossos). São figuras que remete a uma realidade universal, condicionada somente à crença e à aceitação de Jesus, mas não a um grupo étnico ou qualquer outro específico, de modo que a nova aliança com Deus se dá pela fé e não por herança. O trecho que traz “e **os seus** não o receberam” não comporta uma leitura que faz referência ao povo judeu somente, pois os versículos anteriores trazem que “**o mundo** não o reconheceu” (grifos nossos), isto é, assim como o Verbo vem para todos, de maneira universal, também é possível que todos os neguem. Da mesma forma a afirmação de que “Pois de sua plenitude/ **todos nós** recebemos/ graça por graça” remete neste sentido a um conjunto que ultrapassa a comunidade apostólica ou mesmo a comunidade cristã primitiva. Ilustrando o caráter universalista destes três evangelhos, tem-se:

Gráfico 4

O texto de João mostra-se o mais universalista dos três evangelhos que narram a encarnação e o nascimento de Jesus, dado o uso de abundantes figuras que proporcionam esta isotopia. As figuras “Lei” e “Moisés” (Jo 1,17) relacionam-se menos à continuidade da aliança e mais à contraposição a “graça” e “verdade” dadas por Jesus a toda a Humanidade como efeito último da promessa divina. Jesus seria, portanto, superior a Moisés e a graça e verdade por Ele dadas, se por um lado são estendidas a todos seres humanos, por outro submetem a lei mosaica às palavras de Jesus e sua interpretação, à sua práxis.

3.1.4 Implicações

A análise das isotopias acerca da dupla natureza de Jesus e da universalidade do projeto de salvação torna possível questionar se tais categorizações estariam articuladas nos textos, de qual forma, e a que consequências estas relações levariam. Tomando por base as análises anteriores, e adentrando os níveis mais profundos do texto, a relação entre as categorias se daria da seguinte forma:

Gráfico 5

Ao mesmo tempo em que o texto de João é aquele de caráter mais *universal*, é também aquele em que a figura de Jesus é mais relacionada à divindade, enquanto Mateus situa-se no lado oposto, ligando-se mais à humanidade e tendo caráter mais étnico. Poder-se-ia, neste sentido, considerar que a divindade presente na figura de Jesus rege a universalidade de sua

ação, isto é, quanto mais acentuados os traços de sentido próprios da divindade, mais se tornam também os da universalidade. Não à toa o Cristianismo confere e restringe a Deus os atributos de onisciência, onipresença e onipotência, ilustrando basicamente a teologia proposta por João. Valendo-se de uma pequena análise baseada nas operações e formas propostos por Zilberberg (2006b, p. 184-187), é possível uma melhor comparação entre as naturezas humana e divina das figuras de Jesus propostas pelos dois textos. A comparação não se dá por acaso, mas visa reforçar o entendimento que, no texto de Mateus, a figura de Jesus remete-se ao ser humano, enquanto que, no texto Joanino, ela confunde-se com o Logos e com a divindade. Tal comparação não visa, portanto, excluir a natureza divina de Jesus no texto de Mateus, e nem a natureza humana no texto de João, mas elencar aquelas que se mostram, em um e outro, acentuadas:

Dimensão intensiva				
	Andamento		Tonicidade	
	Mateus	João	Mateus	João
Direção	<i>desaceleração</i>	<i>aceleração</i>	<i>atonização</i>	<i>tonificação</i>
Posição	<i>atraso</i>	<i>adiantamento</i>	<i>inferior</i>	<i>superior</i>
Elã	<i>lentidão</i>	<i>rapidez</i>	<i>repouso</i>	<i>movimento</i>
	→ restabelecimento atenuação ←			
Dimensão extensiva				
	Temporalidade		Espacialidade	
	Mateus	João	Mateus	João
Direção	<i>apreensão</i>	<i>antecipação</i>	<i>fechamento</i>	<i>escancarado</i>
Posição	<i>anterior</i>	<i>imortal</i>	<i>exterior</i>	<i>íntimo</i>
Elã	<i>breve</i>	<i>eterno</i>	<i>repouso</i>	<i>ubiquidade</i>
	→ exacerbação atenuação ←			

Gráfico 6

Para a dimensão intensiva, que compreende a tonicidade e o andamento, as figuras

mostram-se em operação de restabelecimento partindo de Mateus em direção a João e de atenuação no sentido oposto. Os foremas aceleração, adiantamento e rapidez estão relacionados à natureza divina de Jesus, ao Logos enquanto palavra criadora e palavra em ato (LELOUP, 2000, p. 159-169), indicando o movimento criador da Palavra, que a tudo se adianta em comparação com a Humanidade por ela criada, a qual encontra-se em desaceleração, atraso e lentidão quando com aquela comparada. O mesmo ocorre com a tonicidade, iniciando-se pelo movimento da figura presente em João, em contraste com o repouso da presente em Mateus, uma vez que o Verbo transita por todo o mundo que criou, enquanto o Jesus humano permanece na comunidade em que nasceu e seus arredores. A distinção de Jesus frente ao homem comum é dada pela tonificação de sua divindade, tornando-o superior neste aspecto à sua figura construída por Mateus, esta mais próxima do homem comum.

Em relação à dimensão extensiva, as operações são de exacerbação partindo-se de Mateus em direção a João e de atenuação em sentido oposto. Em sua temporalidade, o Verbo encontra-se em antecipação em relação ao Jesus de Mateus, já que está presente no mundo antes mesmo de criá-lo, e também é eterno e imortal frente ao aspecto breve do Jesus humano, o qual também lhe é anterior, isto é, situa-se num dado tempo que nunca alcança a imortalidade da natureza divina. Em operação análoga para a espacialidade, o Verbo apresenta-se escancarado para o mundo, não somente estando presente em todos os lugares, mas envolvendo-o e absorvendo-o, em contraposição ao espaço mais restrito, fechado, de Jesus no texto de Mateus. Daí seu aspecto íntimo em relação a tudo, já que de tudo faz parte o tempo todo, caracterizando sua ubiquidade. Por outro lado, o Jesus de Mateus é delimitado enquanto pessoa, possuindo fronteiras mais claras em relação aos outros seres humanos, estando em seu *exterior*, uma vez que sua humanidade não pode penetrá-los como faz a divindade, permanecendo em *repouso* em dado local se comparado ao Verbo onipresente.

Uma primeira reflexão a ser feita é acerca das operações realizadas nas comparações entre as duas figuras: enquanto a dimensão intensiva opera em restabelecimento e atenuação, partindo de um subcontrário a outro, a dimensão extensiva parte de um subcontrário rumo ao sobrecontrário, ou seja, opera com a exacerbação. Isto pode ser indicativo de que a natureza divina de Jesus relaciona-se mais com os valores de universo do que com os de absoluto, estando mais ligada às questões de tempo e espaço do que àquelas mais inerentes ao próprio sujeito. Com isto, o Cristianismo reforça os atributos divinos de onipresença, onisciência e onipotência, uma vez que a divindade estar presente em todo lugar durante todo o tempo,

permitindo-lhe uma ciência completa das coisas, revela um *poder* e um *saber* modais que lhe tornam possível qualquer ação. A ideia de um Deus todo-poderoso não é diminuída em Jesus, mas reforçada. Também é possível depreender que uma mudança mais simples na dimensão intensiva ocasionou uma contraposição mais profunda na dimensão extensiva, já que esta é regida pela primeira.

Por outro lado, há de se compreender que o texto de Mateus não atinge na dimensão extensiva o sobrecontrário oposto ao de João, mostrando que as diferenças entre as duas figuras, apesar de acentuadas, não são extremas. Com isto, tem-se que a figura de Jesus em Mateus não é toda desprovida de uma natureza divina, bem como que a natureza humana nela acentuada não implica na negação da divindade. Isto revela uma intersecção entre os textos, a qual permite que eles possam ser compreendidos em seu conjunto, sem que a figura de Jesus apresentada em um negue a construída pelo outro, mantendo-se certa coesão que torna possível a construção de uma figura de Jesus que tenha em si aspectos das duas naturezas simultaneamente. Entretanto, a riqueza encontrada nesta figura não reside nas semelhanças, mas nas diferenças, ou seja, tais diferenças são complementares na construção do mito, permitindo que tanto as características humanas quanto as divinas sejam amplamente exploradas e constantemente atualizadas. Neste sentido, negar as diferenças presentes nos textos em busca de se defender uma coesão a todo custo equivaleria em fragmentar o mito, num resultado totalmente contrário ao pretendido.

Assim, a figura de Jesus construída pelo conjunto das narrativas de sua encarnação e de seu nascimento abrange simultaneamente a natureza humana e a natureza divina, portando características próprias das duas. É este Jesus que, de acordo com o mito cristão, será crucificado e ressuscitará, isto é, a punição, a morte e a ressurreição recaem sobre suas duas naturezas, o que terá consequências referentes aos efeitos de sentido gerados pelo conjunto dos textos e para a teologia proposta pela religião. Em suma, faz-se necessário admitir que a figura de Jesus crucificado carrega em si todos estes aspectos, de sua humanidade à sua divindade, sendo levada à cruz não somente uma proposta de um ser humano libertador, como também um projeto de salvação universal.

3.2 Um plano para matar Jesus

Antes de se analisar as passagens bíblicas acerca da morte de Jesus, é preciso entender que sua morte foi algo premeditado por seus inimigos, ou seja, compreender que se dá por

forças opostas à realização do projeto de salvação e, portanto, contrárias aos objetivos do próprio Deus. O plano para matar Jesus pode ser visto nos seguintes trechos:

Quando Jesus terminou essas palavras todas, disse aos discípulos: “Sabeis que daqui a dois dias será a Páscoa, e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado”.

Então os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo reuniram-se no pátio do Sumo Sacerdote, que se chamava Caifás, e decidiram juntos que prenderiam Jesus por um ardil e o matariam. Diziam, contudo: “Não durante a festa, para não haver tumulto no meio do povo”.

(...) Então um dos Doze, chamado Judas Iscariotes, foi até os chefes dos sacerdotes e disse: “O que me dareis se eu o entregar?” Fixaram-lhe, então, a quantia de trinta moedas de prata. E a partir disso, ele procurava uma oportunidade para entregá-lo. (Mt 26,1-5.14ss)

A Páscoa e os Ázimos seriam dois dias depois, e os chefes dos sacerdotes e os escribas¹⁴ procuravam como prender Jesus por meio de ardil para matá-lo. Pois diziam: “Não durante a festa, para não haver tumulto entre o povo!”

(...) Judas Iscariot¹⁵, um dos Doze, foi aos chefes dos sacerdotes para entregá-lo a eles. Ao ouvi-lo, alegraram-se e prometeram dar-lhe dinheiro. E ele procurava uma oportunidade para entregá-lo. (Mc 14,1-2.10s)

Aproximava-se a festa dos Ázimos, chamada Páscoa. E os chefes dos sacerdotes e os escribas procuravam de que modo eliminá-lo, pois temiam o povo.

Satanás entrou em Judas, chamado Iscariotes, do número dos Doze. Ele foi conferenciar com os chefes dos sacerdotes e com os chefes da guarda sobre o modo de lho entregar. Alegraram-se e combinaram dar-lhe dinheiro. Ele aceitou, e procurava uma oportunidade para entregá-lo a eles, escondido da multidão. (Lc 22,1-5)

Muitos dos judeus que tinham vindo à casa de Maria, tendo visto o que ele fizera, creram nele. Mas alguns dirigiram-se aos fariseus e lhes disseram o que Jesus fizera. Então, os chefes dos sacerdotes e os fariseus¹⁶ 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 santo¹⁷ e a nação”. Um deles, porém, Caifás, que era 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 11,45-57)

14 Escribas: segundo Leloup (2000, p. 75), são os conhecedores das Escrituras, teólogos.

15 Marcos traz, no texto grego, a forma Ἰούδας Ἰσκαριώθ (transl.: Ioudas Iskarióth), sendo o único em que o epíteto de Judas é escrito com final em -θ.

16 Fariseus: também de acordo com Leloup (2000, p. 35), são aqueles que promulgam as determinações, que decidem o que diz respeito ao “texto sagrado”, ou seja, grupo de judeus que, portando-se como superiores aos demais, detinham para si a autoridade da interpretação das Escrituras.

17 Lugar santo: a Bíblia de Jerusalém traz, em nota para este trecho, a indicação de que o “lugar santo” pode se referir a Jerusalém ou a todo país dos judeus, ou o Templo, por ser o lugar santo por excelência. Entende-se, aqui, que adotar a referência do Templo parece estar mais de acordo com o que o texto propõe.

A semântica discursiva apresenta duas isotopias que permitem verificar os motivos pelos quais Jesus era perigoso aos olhos de seus inimigos. Todos os quatro textos trazem a figura dos “chefes dos sacerdotes” para caracterizar parte dos atores do programa narrativo oposto a Jesus. Com “Páscoa”, “Ázimos”, “Sumo Sacerdote”, “escribas” e “fariseus”, criam uma isotopia religiosa a qual, em João, conta ainda com os termos “milagres”, “lugar santo” e “profetizar”. Por outro lado, os sinóticos trazem o “dinheiro” como a recompensa pela traição de Judas, evocando um contexto em que o valor econômico prevalece sobre a liberdade e mesmo a vida de uma pessoa, isto é, um estado corrompido pelo poder econômico, podendo ser considerada uma isotopia política. Esta é reforçada em Mateus e Lucas pelas figuras dos “anciãos do povo”, “povo” e “chefes da guarda”. Jesus é inimigo não somente de um grupo de pessoas, mas de todo um *status quo* político e religioso, ambos com desenvolvimento político, uma vez que sua palavra e práxis contestam as estruturas dominantes das duas esferas (BOFF, 1986, p. 19). Pode-se, assim, compreender a semântica discursiva da seguinte forma em relação a seus atores:

Atores	Chefes dos sacerdotes e demais autoridades	Jesus
Ideologia religiosa	<i>Status quo</i> religioso, religião como privilégio	Negação do <i>status quo</i> religioso, religião como serviço
Ideologia política	<i>Status quo</i> político, submissão política	Negação do <i>status quo</i> político, liberdade do ser humano frente as estruturas do Estado
Implicação	Manutenção da ordem social e religiosa	Nova ordem social e religiosa

Gráfico 7

A manutenção da ordem social e religiosa pode ser verificada pelos trechos evangélicos que denunciam a discriminação, por exemplo, de leprosos, cegos, da mulher adúltera e de uma multidão que recorre a Jesus e que parece não ter acesso ao Templo e à religião, ou que o tem de forma restrita. Por outro lado, os milagres de Jesus, ao mesmo tempo em que dão acesso religioso a estas pessoas, dignificam-nas, promovendo também sua inserção social, não sem antes desafiar as estruturas dominantes profundamente enraizadas ideologicamente naquela sociedade, a exemplo de quando acolhe a mulher adúltera ou faz

milagres em dia de sábado.

A respeito da figura do “Templo” que o texto de João apresenta, pode ser melhor entendida com o auxílio de outra passagem do mesmo texto. A visita que Jesus faz ao local, já na fase pública de sua vida, isto é, quando já havia começado a fazer milagres, é também narrada pelos textos sinóticos. Nesta passagem é narrado o momento em que Jesus expulsa os comerciantes do Templo, defendendo-o como local sagrado. Entretanto, apenas o texto de João apresenta um diálogo de Jesus:

Os judeus interpelaram-no, então, dizendo: “Que sinal nos mostras para agires assim?” Respondeu-lhes Jesus: “Destruí este santuário, e em três dias eu o levantarei”. Disseram-lhe, então, os judeus: “Quarenta e seis anos foram precisos para se construir este santuário, e tu o levantarás em três dias?” Ele, porém, falava do santuário do seu corpo. (Jo 2,18-21)

O santuário citado é o Templo sobre o qual Mateus e Marcos, apesar de não terem narrado o diálogo acima, recuperam a afirmação de Jesus em dois momentos posteriores: no primeiro, sua afirmação é lembrada por acusadores no Conselho; no segundo, já na cruz, quando é provocado a dela descer. João, por sua vez, não recupera a afirmação em nenhum dos dois momentos. O posicionamento da ação de Jesus em um contexto de revolta com a ordem social e religiosa estabelecida permite atribuir ao Templo uma característica que se perde em Mateus e Marcos: a de ser um conector de isotopia, ou seja, uma unidade do nível discursivo que introduz uma ou várias leituras diferentes (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 86).

Embora o próprio narrado pareça querer restringir o significado da figura do Templo, remetendo-a a corpo de Jesus, sua narrativa não permite senão somar mais esta leitura, e não restringi-la a uma somente. Lugar do exercício da fé e da política da sociedade da época, a figura do Templo traz consigo os temas da religião e da política. Sua destruição e soerguimento por Jesus, através de seu templo-corpo destruído e ressuscitado, implica na destruição do *status quo* religioso e social e no surgimento de uma nova ordem que será definida pela figura do “Reino de Deus”, ou simplesmente “Reino”.

João, diferentemente dos sinóticos, não cita Judas como participante do plano. Judas aparecerá apenas depois, durante a ceia com os discípulos e o texto o trará mais como instrumento necessário para o itinerário de Jesus ocorra do que como seu opositor propriamente. Os sinóticos, entretanto, relacionam a figura de Judas à traição e ao dinheiro a ele pago como recompensa, mostrando uma ruptura na fidúcia estabelecida com Jesus enquanto seu discípulo, tornando-o elemento preponderante no plano para matá-lo. Alinhá-lo

ou não ao projeto de salvação de Jesus parece ter relação com o tratamento dado à natureza dupla deste: ressaltar a natureza divina e, com ela, a onisciência, tem como consequência admitir de certa forma que Jesus não só sabia da traição de Judas, como a utiliza em benefício de seu objetivo, ao mesmo tempo em que, jogando o peso da culpa no Diabo e não em Judas, diminui a responsabilidade humana, sem contudo apagá-la, em seus conflitos entre semelhantes, retirando o antiprograma de uma esfera particular e colocando-o numa esfera coletiva, decorrente da estrutura social e não da vontade individual. Por analogia, a traição de Judas, ao se relacionar com o programa narrativo diabólico, torna diabólicas também as estruturas sociais e religiosas contestadas por Jesus.

CAPÍTULO 4

Análise das narrativas, da paixão à ressurreição

Aconteceu.

O Fogo, mais uma vez, penetrou a Terra.

Não caiu ruidosamente sobre os cimos, como o raio em seu esplendor. O Senhor forçaria as portas para entrar em sua própria casa?

Sem temor, sem trovão, a chama iluminou tudo por dentro. Desde o coração do menor átomo até a energia das leis mais universais, ela tão naturalmente invadiu individualmente e em seu conjunto cada elemento, cada força, cada ligação do nosso Cosmo, que este, poderíamos acreditar, espontaneamente se inflamou.

Teilhard de Chardin. *O Fogo no Mundo*. A Missa sobre o Mundo.

4.1 A ceia como início da paixão

A narrativa da paixão não se inicia com a prisão de Jesus, mas com o episódio da última ceia com os discípulos. Tal episódio encontra-se em Mt 26,17-29, Mc 14,12-25, Lc 22,7-38 e Jo 13-17, trechos que apresentam algumas diferenças significativas em relação aos acontecimentos narrados, como, por exemplo, o episódio do lava-pés e de discursos de Jesus aos discípulos, presentes apenas em João, ao passo que a instituição da Eucaristia não é narrada por este texto. Embora ocorram estas diferenças, a tradição cristã, ao basear-se na totalidade dos textos canônicos, acaba por transferir de um evangelho a outro leituras que não seriam possíveis se fossem feitas somente sobre um deles.

4.1.1 A instituição da Eucaristia

Para as Igrejas Católica, Ortodoxas e Protestantes que não abandonaram a tradição sacramental, a celebração da última ceia é o momento da instituição da Eucaristia, sacramento que perpetua, segundo suas crenças, o sacrifício da Cruz. No dia de sua celebração, na quinta-feira que antecede a Páscoa, a liturgia inicia o Tríduo Pascal que, compreendendo também a sexta-feira seguinte, em que se celebra a crucificação e morte de Jesus, e o sábado, reservado para a Vigília Pascal, em que, à noite ou de madrugada, anuncia-se a ressurreição de Jesus. Isto justifica a análise da narrativa da paixão com a ceia. Por outro lado, a organização dos textos coloca a ceia no momento anterior à prisão de Jesus e, inserindo nela um prenúncio da Paixão, cria uma relação entre os dois momentos, ou seja, torna a ceia a antecipação – e, na tradição cristã, a perpetuação – do sacrifício da Cruz. A ceia ocorre na noite anterior à festa judaica da Páscoa, momento em que Jesus se reúne com seus discípulos para celebrar a data. Estes, preparam-na, como narrado por Mt 26,17ss, Mc 14,12-16, Lc 22, 7-13, sendo que João não narra tal preparação. O ambiente escolhido é urbano nos três sinóticos, uma vez que Jesus envia seus discípulos “à cidade”. Porém, enquanto em Mateus o lugar é uma casa sem especificações, Marcos e Lucas apresentam outros detalhes:

Ele respondeu: “Ide à cidade, à casa de alguém e dizei-lhe: ‘O Mestre diz: O meu tempo está próximo. Em tua casa irei celebrar a Páscoa com meus discípulos’”. Os discípulos fizeram como Jesus lhes ordenara e prepararam a Páscoa. (Mt 26,17ss)

Enviou então dois dos seus discípulos e disse-lhes: “Ide à cidade. Um homem levando uma bilha d’água virá ao vosso encontro. Segui-o. Onde ele entrar, dizei ao

dono da casa: ‘O Mestre te pergunta: Onde está minha sala, em que poderei comer a Páscoa com os meus discípulos?’ E ele vos mostrará, no andar superior, uma grande sala arrumada com almofadas. Fazei os preparativos ali para nós”. Os discípulos partiram e foram à cidade. Acharam tudo como lhes fora dito e prepararam a Páscoa. (Mc 14,13-16)

Respondeu-lhes: “Logo que entrardes na cidade, encontrareis um homem levando uma bilha de água. Segui-o até a casa em que ele entrar. Direis ao dono da casa: ‘O Mestre te pergunta: onde está a sala em que comerei a páscoa¹⁸ com meus discípulos?’ Ele vos mostrará, no andar superior, uma grande sala, provida de almofadas; preparai ali”. Eles foram, acharam tudo como dissera Jesus, e prepararam a páscoa. (Lc 22,10-13)

A passagem de Mateus difere das outras duas por apresentar uma generalização do lugar da ceia: “casa de alguém”, ao não especificar propriedade, torna possível que “alguém”, “qualquer pessoa” seja seu dono. Isto torna estranha a expressão no ambiente textual de Mateus, o qual, até onde se viu nesta análise, não foca na universalização do projeto de salvação, mas num aspecto mais étnico que os demais. Entretanto, mantendo-se as características do texto de Mateus, é possível com a mesma expressão reafirmá-las, uma vez que a posse pode recair sobre qualquer um da comunidade judaica a quem Mateus dirige seu texto, ou seja, a participação no projeto de salvação é estendida a qualquer pessoa da comunidade judaica, não se fazendo qualquer diferenciação. Ao mesmo tempo, não se exclui a possibilidade de a casa ser de um não-judeu, o que mostraria certo cuidado de Mateus em não restringir a fé que propõe a uma comunidade específica. Em suma, para qualquer destas duas hipóteses, a importância recai não sobre quem seria dono da casa, mas na sua adesão ao plano de salvação, uma vez que a ele é dito explicitamente que o “tempo (do Mestre) está próximo”.

Marcos e Lucas vão para o caminho oposto, especificando a casa em que ocorreria a ceia, chegando a citar a forma como a sala estaria arrumada com almofadas para o evento. Somada à figura do homem com a bilha de água que indica o caminho, a caracterização detalhada do espaço da ceia cria como efeito de sentido que Jesus já tinha um conhecimento prévio do lugar, bem como seria possível que já conhecesse o dono da casa, a ponto de exigir-lhe com a expressão “minha sala”, na narrativa de Marcos.

Já na ceia propriamente dita, as semelhanças são maiores entre Mateus e Marcos, os quais seguem o esquema:

18 Não há motivos aparentes da razão pela qual Mateus e Marcos apresentam a grafia “Páscoa” e Lucas, “páscoa”. A versão grega do *Novum Testamentum Graece* traz apenas a forma minúscula para os quatro evangelhos, o que dá a entender que a alternância na grafia foi um lapso na padronização da tradução, não devendo implicar, assim, em alguma questão relevante para esta análise.

- e. Bênção e partilha do pão, com a equivalência entre “pão” e “meu corpo”;
- f. Bênção e partilha do cálice, com a equivalência entre “cálice”, “meu sangue” e “sangue da Aliança”, o qual é derramado por “muitos”;
- g. Caracterização da ceia como derradeira.

Os dois textos não diferenciam a ceia do que a tradição cristã chamará de instituição da Eucaristia, como o fará Lucas. A diferença entre eles reside no caráter expiatório que Mateus confere explicitamente ao ritual, ao afirmar que o sangue é “derramado por muitos para remissão dos pecados” (Mt 26,28), afirmação não encontrada em nenhum dos outros evangelhos, o que permite entendê-lo como proveniente da tradição judaica, estabelecendo, no texto, a relação entre Jesus e o “cordeiro pascal” sacrificado na comemoração da Páscoa Judaica (STERN, 2007, p. 103). No entanto, esta expressão acaba mais por reforçar uma isotopia que remete ao sacrifício da Páscoa Judaica, do que conferi-la de forma particular, uma vez que o único alimento oferecido é o *pão-corpo* de Jesus e a bebida, seu *vinho-sangue*, sem qualquer referência ao cordeiro propriamente dito, isto é, os elementos presentes na cena tornam possível tal caracterização de Jesus.

A expressão “por muitos”, referindo-se àqueles por quem o sangue de Jesus é derramado, merece certa atenção. A leitura de grupos conservadores e fundamentalistas utilizam-na para justificar uma restrição à salvação, isto é, negam a universalidade da redenção, a qual seria mérito de alguns escolhidos. Entretanto, de acordo com o já tratado nesta análise, o próprio texto de Mateus, embora de o caráter mais étnico, nega a possibilidade de compreender o projeto salvífico de forma restrita. A expressão que utiliza com o texto de Marcos, portanto, não permite ser entendida de outra forma que não a da liberdade dos fiéis frente a salvação proporcionada por Jesus, a qual traz a possibilidade de transfiguração e atualização total e global das possibilidades do mundo presente (BOFF, 2012a, p. 107). Em outras palavras, a salvação é oferecida de forma universal, mas, respeitando-se o livre-arbítrio, dela só tomam parte e a vivenciam aqueles que assim manifestam sua vontade. Ainda, os Evangelhos descrevem Jesus durante sua vida como aquele que dá o perdão dos pecados, ou seja, este perdão não está ligado à sua morte como consequência, mas, ligando sua morte à figura do cordeiro, Jesus ressalta que o amor perdoador de Deus alcança o auge em sua morte (GRÜN, 2012b, p. 149).

O texto de Lucas organiza o episódio da ceia de forma diversa, iniciando-se com o anúncio da Paixão e a afirmação de que aquela seria a última entre Jesus e seus discípulos, o

que os textos de Mateus e Marcos trazem no fim do episódio. Se as figuras da narrativa da ceia permitem atribuir-lhe caráter de sacrifício, a fala de Jesus, anunciando sua Paixão e estabelecendo aquela refeição como a última, cria a relação entre o sacrifício da ceia com o sacrifício da Cruz. Com isto, o efeito de sentido presente em Lucas harmoniza os dois momentos, o da ceia e o da Cruz, colocando-os em relação, ao passo que, em Mateus e Marcos, leva mais a uma justificativa do por que aquela seria a última ceia.

Outra distinção encontrada em Lucas são as figuras das duas taças¹⁹, ao invés da taça única dos textos anteriores. A nota *h* da Bíblia de Jerusalém sobre o versículo 17 do capítulo 22 esclarece que há com tais figuras uma distinção entre o rito judaico da Páscoa e o da Eucaristia cristã, o que pode ser constatado a partir da repetição da cena presente em Mateus e Marcos quando da ocorrência apenas da segunda taça. Desta forma, Lucas, ao mesmo tempo em que afasta a Eucaristia da ceia judaica, torna-a mais próxima do sacrifício da Cruz, marcando, portanto, uma descontinuidade com a antiga religião. É o único dos evangelhos que traz a expressão *Nova Aliança*, alicerçada em *seu sangue*, diferindo da *Aliança* dos evangelhos anteriores, ou seja, a isotopia construída é de ruptura com a religião judaica e de início de uma nova forma religiosa, a qual será continuada pelos cristãos, em razão da ordem *fazei isto em minha memória*, também citada somente em Lucas. Outro aspecto relevante é o da justificativa do sacrifício: ao dizer que o seu sangue é “derramado por vós”, Jesus confere às suas palavras um duplo aspecto. Primeiramente, pode-se compreender “vós” como sendo os discípulos sentados à mesa, como a comunidade cristã que ali se iniciava com a *Nova Aliança*, bem como a Humanidade representada pelas pessoas dos discípulos. De fato, a interpretação de tal passagem do evangelho parece ter transitado entre estas diferentes formulações, indo da interpretação mais restritiva à mais universalista, mas, se compreendida no conjunto do mesmo texto, parece não haver muita possibilidade de ser entendida senão em sua interpretação mais universalista, resgatando-se, inclusive a questão posta pela genealogia de Jesus, apresentada via ramo feminino por Lucas. A Eucaristia surge, portanto, em Lucas, como algo novo, materializado no coração humano da Virgem, diverso da aliança primitiva, simbolizada pelas tábuas de pedra da lei mosaica, e que, ultrapassando as fronteiras étnicas, é estendida à Humanidade, a qual deverá perpetuá-la como continuidade do sacrifício da Cruz.

19 Também aqui parece não ter havido, na tradução, uma uniformização com os elementos da ceia. Enquanto Mateus e Marcos trazem “cálice”, em Lucas a tradução apresenta “taça”. No texto grego, entretanto, é usada a mesma palavra, ποτήριον, passível de ser traduzida pelos dois termos.

4.1.2 Judas, de traidor a instrumento a serviço da salvação

Personagem cuja importância não pode ser relevada é Judas. Considerado “o traidor” por excelência pela tradição cristã, sua figura é apresentada de forma monolítica, sem que sejam elencadas as diferenças e nuances presentes no texto dos Evangelhos. Com efeito, diz Leloup:

A maneira como as igrejas apresentam a personagem de Judas não nos é de grande ajuda; pelo contrário, ao fazer do suicídio o ato terminal que nos aprisiona definitivamente na falta (alguns dirão “eternamente” já que, para eles, a danação e o inferno são “eternos”, o que é uma impossibilidade metafísica: as consequências de um ato “finito” não podem ser “infinitas”) elas acrescentam a culpa ao suicídio. Judas torna-se assim o arquétipo do “amaldiçoado”, aquele cuja recua ou incapacidade para amar e ser amado pelo próprio Amor o aprisiona em um inferno e um tormento sem fim; a imagem do ateu que um trágico orgulho conduzirá ao nada...

Mas não é dessa maneira que Judas nos é apresentado nos Evangelhos. Se aquilo que ele vive é e continua sendo eminentemente dramático, isto não tem menos sentido: “aquilo que ele faz é para que as Escrituras se cumpram”. (LELOUP, 2007, p. 164)

O discípulo que traiu Jesus é retratado pelos evangelhos sinóticos como alinhado aos opositores de Jesus, dos quais recebe trinta moedas de prata (conforme Mateus) para que o entregue às autoridades judaicas e romanas, como visto anteriormente. Marcos e Mateus, ao apresentarem o plano dos escribas e sacerdotes para matar Jesus, não citam de Judas num primeiro momento (Mt 26,1-5 e Mc 14,1-2), mas somente após a passagem de Jesus por Betânia, e em trechos imediatamente anteriores aos da preparação da ceia pascal (Mt 26,14ss e Mc 14,10s), trazem que Judas foi até os chefes dos sacerdotes oferecer-se para ser o delator. Após narrarem os preparativos para a ceia, os dois textos passam ao anúncio da traição de Judas feito por Jesus à mesa, conforme o seguinte esquema: cai a tarde e estão reunidos à mesa. Jesus anuncia que “um” dos doze o entregará, e os discípulos se entristecem e passam a perguntar, um a um, sobre si mesmos, quem será o traidor. Jesus responde que será quem com ele põe a mão no junto à sua, no prato e afirma que seu destino será cumprido, conforme determinado, mas anuncia também grave consequência àquele que o entregará, para o qual seria melhor que não tivesse nascido. No texto de Mateus, Judas pergunta se será ele o traidor e recebe a resposta de Jesus: “Tu o disseste” (26,25). Portanto, com exceção da indagação de Judas e a resposta de Jesus, em Mateus, há, nos dois textos a mesma estrutura, culminando com a sanção negativa sobre Judas.

A marcação do tempo da narrativa nos três textos pode servir de auxílio para se depreender os efeitos de sentido por eles gerados:

	Conspiração	Contratação de Judas	Preparativos	Anúncio da traição de Judas
Mateus	<i>Quando Jesus terminou essas palavras. (...) daqui dois dias será a Páscoa...</i>	<i>Então (...) E a partir disso, ele procurava uma oportunidade para entregá-lo.</i>	<i>No primeiro dia dos ázimos...</i>	<i>Ao cair da tarde...</i>
Marcos	<i>A Páscoa e os ázimos seriam dois dias depois...</i>	<i>E ele procurava uma oportunidade para entregá-lo.</i>	<i>No primeiro dia dos Ázimos, quando se imolava a Páscoa...</i>	<i>Ao cair da tarde...</i>
Lucas	<i>Aproximava-se a festa dos Ázimos, chamada Páscoa.</i>	<i>(...) e procurava uma oportunidade para entregá-lo a eles (...)</i>	<i>Veio o dia dos Ázimos, quando devia ser imolada a Páscoa.</i>	<i>Quando chegou a hora (...) (em relação à ceia)</i>

Gráfico 8

Os dois textos marcam o tempo dos acontecimentos de forma bastante objetiva, afirmando, primeiramente, que o intervalo entre a conspiração contra Jesus e a ceia pascal foi de dois dias e, após a conspiração, iniciam a narrativa da passagem de Jesus por Betânia sem precisar o intervalo entre um fato e outro. Em Mateus, a narrativa da conspiração inicia-se com “quando Jesus terminou estas palavras” (26,1) e continua com “então os chefes dos sacerdotes” (26,3), isto é, ao indicar que a conspiração iniciou logo após um discurso de Jesus, exclui a possibilidade de a conspiração e a passagem por Betânia terem se dado simultaneamente. Já a contratação de Judas, ao começar após a cena de Betânia com “então um dos doze, Judas Iscariotes” (26,14), cria um efeito de continuidade temporal de tais cenas. Esta continuidade será interrompida com o marcador “no primeiro dia dos ázimos” (26,17), com o qual é iniciado o trecho que trata dos preparativos para a ceia, da qual faz parte o anúncio da traição de Judas.

Marcos, por sua vez, não utiliza marcadores temporais para demarcar os intervalos entre a conspiração, a passagem de Jesus por Betânia e a contratação de Judas. Apenas afirma, como Mateus, que, a partir da conspiração, a Páscoa se daria passados dois dias (14,1) e que os preparativos da ceia se deram “no primeiro dia dos Ázimos” (14,10), tendo por continuidade, como em Mateus, a realização da ceia e, nela, o anúncio a respeito de Judas. Apesar de não trazer marcadores de tempo além destes, a forma como estão narrados os

acontecimentos somente permite depreender uma sequência dos fatos, mas sem lhes conferir continuidade, isto é, mostram-se fatos ao mesmo tempo textualmente isolados e sucessivos.

O efeito de sentido dado pela ordem dos fatos narrados nos textos e pelo tempo das narrativas estabelecidos pelos marcadores levam à compreensão de que, em Mateus e Marcos, a traição de Judas é a causa a partir da qual se desencadeiam as cenas posteriores, como a despedida de Jesus durante a ceia, a entrega de seu corpo e o derramamento de seu sangue na Cruz, como predito na instituição da Eucaristia.

Já o texto de Lucas, em seu capítulo 22, embora se aproxime em parte de Mateus e Marcos, traz divergências que se iniciam com a forma como narra a conspiração e a contratação de Judas (22,1-5), isto é, este texto os narra como momentos contínuos, em episódio imediatamente anterior aos preparativos da ceia pascal, sem que sejam intercalados pelo episódio de Betânia, ausente neste evangelho. A primeira cena inicia-se com “aproximava-se a festa dos Ázimos, chamada Páscoa” (22,1), não possuindo a mesma objetividade temporal de Mateus e Marcos. Logo após narrar a conspiração contra Jesus, afirma que Judas, tomado por Satanás, foi procurar os chefes dos sacerdotes para acertar o modo como ia entregar Jesus. Entre um momento e outro, não há marcador de tempo, mas, diferentemente de Marcos, os fatos narrados estão relacionados pela isotopia da *conspiração*, dizendo os chefes dos sacerdotes “o que fazer” e Judas, “como o fazer”. A escolha de Lucas sobre a ordem da narrativa neste trecho faz com que a conspiração e a contratação de Judas possam ser entendidos como episódios subsequentes ou até mesmo como um único episódio.

A segunda divergência é que “Satanás entrou em Judas” (Lc 22,3), levando-o a entregar Jesus. Embora aqui Judas não desempenhe a mesma função que lhe confere o texto de João, como se verá a seguir, não se encontra também na mesma gradação de culpa que lhe incutem Mateus e Marcos. Apresentado como instrumento diabólico, torna-se parte, portanto, do antiprograma de Jesus, podendo ser entendido como antissujeito, com os demais inimigos de Jesus, em sincretismo atorial, tendo Satanás como destinador. Tal leitura é possível, já que sobre Judas recai a sanção “ai daquele homem por quem ele (Jesus) for entregue” (Lc 22,22), a qual se mostra um tanto mais amena que a imposta em Mateus e Marcos, acrescidas da afirmação de que seria melhor para ele não ter nascido (Mt 26,24 e Mc 14,21).

Uma terceira reside em o anúncio da traição de Judas se dar somente após a instituição da Eucaristia, ao contrário de Mateus e Marcos, que o trazem antes. Também a forma difere dos dois primeiros evangelistas, pois a indagação de quem seria o traidor se dá entre os discípulos, e não entre estes e Jesus, isto é, o texto mostra discípulos mais preocupados com a

ação alheia do que com a possibilidade de serem eles próprios os traidores de Jesus. A lógica de Lucas, neste sentido, atenua sem todavia excluí-lo, o determinismo presente na “necessidade” da morte de Jesus da maneira como os sinóticos a trazem ao afirmarem que “o Filho do Homem vai” (Mt 26,24, Mc 14,21 e Lc 22,22), pois sabendo-se traidor antecipadamente, qual discípulo não procuraria reverter as consequências dos atos que estaria por cometer?

O efeito de sentido gerado por estas passagens do texto de Lucas permite depreender que, embora a conspiração contra Jesus e a contratação de Judas, realizações de um antiprograma promovido por Satanás, desencadeiem a sequência de fatos que virão a seguir a Jesus, não são em si a causa da morte de Jesus, mas o motivo pelo qual ela se dará “de determinada forma”. Em outras palavras, a forma como Jesus irá morrer é consequência da traição de Judas e da conspiração dos chefes dos sacerdotes, mas não a Nova Aliança iniciada com seu sacrifício, pois não se justifica a instituição da Eucaristia e o sacrifício nela presente com o anúncio da traição. Este se dá depois de um “porém” (Lc 22,21), quase que como um incidente ocorrido em meio a um plano salvífico conhecido de Jesus e que inclui inclusive Judas, já que este está presente tanto na mesa da ceia como no pronome “vós” que se refere aos discípulos ali presentes, apesar de possível de ser também entendido como referente à Humanidade.

O texto de João é o mais divergente, não só em sua organização, como também no tratamento que dá à figura de Judas. Como Mateus e Marcos, traz o episódio da conspiração contra Jesus antes de narrar a passagem deste pela cidade de Betânia (Jo 11,45-54) e não tem Judas como participante na reunião entre os sacerdotes e fariseus. Entretanto, como visto anteriormente, a morte de Jesus, é, ao mesmo tempo profetizada pelo sumo sacerdote e conspirada por todos os participantes, os quais, “a partir desse dia, resolveram matá-lo” (Jo 11,53). Também num pequeno trecho antes da passagem por Betânia (Jo 11,55ss), marca o tempo com a expressão “a Páscoa dos judeus estava próxima”, prosseguindo para a afirmação de que os chefes dos sacerdotes e os fariseus haviam ordenado que, se alguém soubesse o paradeiro de Jesus, que o indicasse, para que pudessem prendê-lo. Neste ponto, aproxima-se de Lucas quanto à imprecisão na marcação do tempo, mas se diferencia dos três sinóticos ao enfatizar o papel dos chefes dos sacerdotes e dos fariseus, uma vez que, em sua narração, há uma ordem expressa, oficializada das autoridades, e não apenas a citação de que “procuravam” prendê-lo ou eliminá-lo, como trazem os sinóticos. Ora, a organização dos fatos narrados por João e as expressões por ele usadas aprofundam o discurso de Lucas, pois a

morte de Jesus é vista como algo proveniente da divindade (fora profetizada), mas a culpa recai sobre os inimigos por terem aceitado matá-lo, isto é, apesar de a morte de Jesus ser parte do projeto divino, o texto ressalta a escolha dos seus inimigos em lhe fazer mal e, escolhendo não citar Judas num primeiro momento, minimiza sua culpa nesta escolha.

A passagem de Jesus por Betânia ocorre, no evangelho de João, seis dias antes da Páscoa (Jo 12,1), portanto, em tempo diferente do apresentado nos sinóticos. Esta diferença de dias não mostra ter maiores implicações, já que a narrativa do episódio é basicamente a mesma nos quatro textos e esta marcação de tempo não parece gerar efeito de sentido em relação às figuras de Judas ou de Jesus. Por outro lado, João narra o episódio da entrada de Jesus em Jerusalém para a festa de Páscoa (Jo 12,12-36), no qual há a seguinte fala de Jesus:

Minha alma está agora conturbada.
Que direi?
Pai, salva-me desta hora?
Mas foi precisamente para esta hora que eu vim.
Pai, glorifica o teu nome.
(...)
É agora o julgamento deste mundo,
agora o príncipe deste mundo será lançado abaixo;
e quando eu for elevado da terra,
atrairei todos a mim. (Jo 12,27s.31s)

O texto apresenta a consciência de Jesus em relação à sua morte, afirmando, inclusive que esta é a causa de sua vinda ao mundo. Mas aponta como consequência o julgamento e derrota de Satanás, “príncipe deste mundo”, figura sobre a qual se condensam todos os inimigos de Jesus e a qual o texto relaciona o movimento descendente, contrapondo o movimento ascendente relacionado a Jesus, por um lado estabelecendo as duas figuras de acordo com uma cosmologia e, por outro, indicando que ambas possuem direções opostas. No nível narrativo, o “príncipe deste mundo” exerce o papel de antissujeito, realizando, pois, programa narrativo contrário ao de Jesus. Daí compreende-se que a “atração” da Humanidade à Jesus (“atrairei todos a mim”) figurativiza uma conjunção entre o sujeito, Jesus, e seu objeto de valor, a salvação humana. Contrapondo-se, a não realização da salvação, isto é, a disjunção, é própria do antiprograma, cujo sujeito é figurativizado pelo diabo. Este, algumas vezes denominado pelos textos como Satanás, tem como forma adjetiva o grego διαβολικός (diabolikós), que resultará no português “diabólico”, e cujo antônimo é συμβολικός (simbolikós), o qual dará o português “simbólico”. O radical δια- expressa divisão, afastamento e, portanto, disjunção, enquanto que o radical συμ- traz o sentido de união, aproximação, ou seja, de conjunção. O diabólico é, assim, a característica da disjunção, ao

passo que a figura bíblica do diabo indica, nos textos, o agente desta disjunção.

O evangelho diz “todos”, sem conferir qualquer exceção. Com isto, tem-se que o texto de João torna “obrigatório” admitir a universalidade da salvação, e que estabelecer doutrinas ou ideias restritivas quanto ao plano de salvação é o mesmo que se colocar no campo do antiprograma, alinhar-se com a figura do diabo, ou seja, realizar algo diabólico. A relação entre as figuras de Judas e do diabo se dá no seguinte trecho:

Durante a ceia, quando já o diabo pusera no coração de Judas Iscariotes, filho de Simão, o projeto de entregá-lo (...) (Jo 13,2)

O anúncio da traição, por sua vez, encontra-se abaixo:

Tendo dito isso, Jesus perturbou-se em seu espírito e declarou:

“um de vós me entregará”.

Os discípulos entreolhavam-se, sem saber de quem falava. Estava à mesa, ao lado de Jesus, um de seus discípulos, aquele que Jesus amava. Simão Pedro faz-lhe, então sinal e diz-lhe: “Pergunta-lhe quem é aquele de quem fala”. Ele, então, reclinando-se sobre o peito de Jesus, diz-lhe: “Quem é, Senhor?” Responde Jesus: “É aquele a quem eu der o pão que umedecerei no molho”. Tendo umedecido o pão, ele o toma e dá a Judas, filho de Simão Iscariotes. Depois do pão, entrou nele Satanás. Jesus lhe diz: “Faze depressa o que estás fazendo”. Nenhum dos que estavam à mesa compreendeu por que lhe dissera isso. Como era Judas quem guardava a bolsa comum, alguns pensavam que Jesus lhe dissera: “Compra o necessário para a festa”, ou que desse algo aos pobres. Tomando, então, o pedaço de pão, Judas saiu imediatamente. Era noite. (Jo 13,21-30)

Ao contrário dos sinóticos, os discípulos aqui não indagam Jesus um a um ou falam entre si quando ele anuncia a traição, mas apenas se entreolham. O “silêncio” é figura relevante neste trecho de João, pois instaura, na cena, um ambiente de reflexão e introspecção, destacando, por outro lado, as palavras proferidas durante o episódio, sobretudo as de Jesus. Novamente o pensamento e o universo interior, a mente humana, são ressaltados, a exemplo da origem culpa que recai sobre os inimigos de Jesus. Além disso, de que adiantaria perguntarem sobre si próprios, um a um a Jesus, como narram Mateus e Marcos, se seriam os traidores, senão para mudar a própria ação e não concretizar a traição? Ou, como na narrativa de Lucas, perguntarem entre si quem seria o traidor, como se algum fosse se autoacusar, ou, tendo ouvido a confissão de outro, não iria impedi-lo? João mostra-se mais objetivo neste sentido: perguntem a Jesus, quem tudo sabe.

Satanás entra em Judas logo após Jesus dar a este um pedaço de pão e, em seguida, Jesus dá a ordem a Judas para que fizesse aquilo que pretendia. Os demais discípulos não

entendem o que está acontecendo²⁰. Judas sai, então, com o pedaço de pão. A exemplo de Lucas, o verbo utilizado é “entrar” e evoca uma forte ligação entre as figuras de Satanás e Judas, bem como um grande controle do primeiro sobre o segundo. Com isto, a figura de Satanás pode ser entendida, no nível narrativo, além de antissujeito, como destinador-manipulador do antiprograma, em sincretismo actancial. Os textos evangélicos, ao utilizarem-se de tal sincretismo, geram efeito de sentido em que Satanás é o gerador do mal presente no mundo, incutindo nos seres humanos seu plano oposto ao de Jesus, e, ao mesmo tempo, atua diretamente na história da Humanidade, ainda que não num plano terreno, mas no plano sobrenatural. Já o sincretismo atorial irá desencadear a leitura de que o “príncipe deste mundo” não age sozinho, mas vale-se do auxílio dos próprios seres humanos para se contrapor ao programa de Jesus, o qual terá um antissujeito figurativizado pelo conjunto formado pelos chefes dos sacerdotes, fariseus, guardas, Judas e todos aqueles que aderirem ao antiprograma.

O texto de João utiliza-se nesta cena de figuras bastante pertinentes, como, por exemplo, o *pão umedecido no molho*, que Jesus oferece a Judas e que este carrega quando sai para delatar Jesus. Não há, na ceia narrada por João, a instituição da Eucaristia que consta nos sinóticos. Porém, João narra que, no dia seguinte ao milagre da multiplicação dos pães (Jo 6,1-15), Jesus profere um discurso na sinagoga de Cafarnaum (Jo 6,22-66) em que repetidas vezes refere-se a si próprio como o *pão do céu*, utilizando-se das afirmações “é meu pai que dá o verdadeiro pão do céu;/ porque o pão de Deus/ é aquele que desce do céu/ e dá vida ao mundo”, “Eu sou o pão da vida”, “Vossos pais no deserto comeram o maná e morreram./ Este é o pão que desce do céu/para que não pereça quem dele comer”, “Eu sou o pão vivo descido do céu”, “O pão que eu darei/ é a minha carne para a vida do mundo”, “Este é o pão que desceu do céu” e “quem come deste pão viverá eternamente”. Neste mesmo episódio, há o trecho abaixo, sendo elucidativo reproduzi-lo integralmente:

Os judeus discutiam entre si, dizendo: “Como esse homem pode dar-nos a sua carne a comer?” Então Jesus lhes respondeu:
“Em verdade, em verdade, vos digo:
se não comerdes a carne do Filho do Homem
e não beberdes seu sangue,
não tereis a vida em vós.
Quem come minha carne e bebe o meu sangue
tem vida eterna,
e eu o ressuscitarei no último dia.

20 O evangelista narra que os discípulos confundem a frase “faze depressa o que está fazendo” com “compra o necessário para a festa”. Seria preciso verificar a sonoridade de ambas as frases em aramaico, o que foge a este estudo. Contudo, o principal do trecho é o não entendimento dos discípulos sobre o que estava acontecendo e a cumplicidade estabelecida entre Jesus e Judas.

Pois minha carne é verdadeiramente comida
e o meu sangue é verdadeiramente bebida.
Quem come minha carne e bebe meu sangue
permanece em mim,
e eu nele.
(...)
Este é o pão que desceu do céu.
Ele não é como o que os pais comeram
e pereceram;
quem come este pão viverá eternamente. (Jo 6,52-56.58)

O texto traz de forma muito forte a identificação de Jesus com a figura do *pão*. Diferindo dos sinóticos por não apresentar esta identificação durante a ceia, o evangelho de João também atenua o caráter de sacrifício, pois Jesus, embora fale em sua carne e sangue a serem consumidos, não há seu oferecimento pela remissão dos pecados, nem fala em “derramamento” de seu sangue, afastando-se, portanto, da figura da vítima pascal. A ingestão de sua carne e de seu sangue evoca mais o sentido de adesão profunda entre aquele que nele acredita e Ele próprio, incorporando-o, isto é, dele fazendo parte integralmente, fundindo-se num só ser. Ele, ao relacionar-se com o *pão*, separa este “pão do céu”, ligado aos temas da *eternidade* e da *vida*, do “maná”, o pão da primitiva aliança, agora ligado à *mortalidade* e à *morte*, implicando, também, na separação daquilo que é eterno e imortal, relacionado à *divindade*, daquilo que é efêmero e mortal, relacionado à *humanidade*.

O pão que Jesus oferece a Judas não é o “pão do céu”, mas um pão manchado pelo molho, maculado, metáfora da humanidade mancada pelo pecado. Oferecê-lo a Judas é a simbologia utilizada para lhe reconhecer a liberdade de traí-lo; daí que Satanás o toma, “adentra-o”, e não mais somente lhe fala ao coração, após Judas aceitar aquele pão, oposto ao “pão da vida”. Se, num primeiro momento, João fala de uma ação diabólica indireta, que acontece independentemente da vontade de Judas, é após a expressão da vontade deste, do exercício de sua liberdade, que narra uma ação diabólica mais incisiva e direta, a ponto de, dada a construção sintática e textual, que traz logo em seguida a ordem de Jesus, permitir tomar tanto Judas como o próprio Satanás como interlocutor de Jesus (Jo 13,27).

O texto grego traz a forma καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, que pode ser traduzida formalmente por “e depois do pão então (naquele momento) entrou naquele (em aquele) Satanás. Disse pois a ele”. A forma dativa para o pronome de terceira pessoa, αὐτῷ, pode se referir tanto a Judas como a Satanás. Porém, o evangelista utiliza o pronome ἐκεῖνον (aquele), em sua forma acusativa, para se referir a Judas, cuja posição na sentença é mais distante do que a de ψωμίον (pão, acusativo). Poderia, assim, utilizar-se do mesmo pronome ao se referir ao interlocutor de Jesus na frase

seguinte, deixando claro que se trata de Judas. A interpretação penderá para um ou outro como sendo o interlocutor a depender do entendimento a se ter sobre o verbo “entrar”, se mais simbólico, referindo-se a uma forte ação de Satanás simplesmente, ou mais factual, admitindo uma “possessão” e a troca da personalidade de Judas pela do diabo.

De qualquer forma, alinhado aos intuitos de Satanás, Judas sai com o pedaço de pão, o que, admitindo-se a metáfora exposta acima, tem-se que carrega consigo, ao delatar Jesus, o pão oposto ao “pão da vida”, a mancha do pecado humano, que escolheu aceitar como seu. Após sua saída da ceia, o evangelista narra que “era noite”. A figura da *noite* contrapõe-se, por sua vez, à *luz*, trazida no Prólogo de João como metáfora de Jesus, “a luz dos homens” (1,4), “a luz verdadeira” (1,9). Do mesmo modo que o “pão do céu”, a *luz* está relacionada, no texto, com os temas da *vida* e da *verdade*, bem como aos valores de vida, estando a *noite*, por contraposição, relacionada com a *morte* e com a *falsidade*, bem como aos valores de morte. Trazendo a figura da *noite*, o texto de João mantém à mostra o antiprograma operado por Satanás através de Judas e, sutilmente, faz o leitor se recordar da *luz* citada no Prólogo e que àquela se contrapõe. Aprofundando-se um pouco mais, há a recordação do trecho em que se afirma “e a luz brilha nas trevas,/ mas as trevas não a apreenderam” (1,5), isto é, evoca-se a supremacia da *luz* em relação às *trevas* e a total liberdade da primeira em relação à segunda. Mas recorde-se que a *luz* é metáfora de Jesus e, com isto, tem-se que ele age em meio à *noite* que cai sobre a ceia e sobre Judas com soberania e liberdade, sendo, portanto, seu intuito o que prevalecerá.

Uma diferença entre os textos de Lucas e João recai sobre a culpa de Judas, claramente mais forte no texto de Lucas. João não exclui sua culpa e o relaciona à *impureza* e à *traição* (Jo 13,10s e 18,2), mas não toma seu ato como causa da morte de Jesus. Pelo contrário, a ordem que Jesus dá a Judas para que exerça sua ação rapidamente mostra alguém com consciência da traição que sofrerá e sem vontade de impedir este ato. Assim, embora Judas se insira no antiprograma comandado por Satanás, Jesus o toma como instrumento para a realização de seu intuito. No diálogo com Pilatos (Jo 19,11), quando estava sendo julgado, Jesus afirma que pecado maior que o de Pilatos tem quem a ele o entregou. Estas palavras, apesar de poderem se referir aos sacerdotes e fariseus, podem também se referir a Judas. O texto, portanto, separa a traição e a ação dos inimigos de Jesus, os quais ocorrem por escolha destes, do projeto de salvação, ou seja, João acaba por trazer em seu texto o tema da *liberdade*, expressa pelo livre-arbítrio, ao mostrar que os inimigos de Jesus, sobretudo Judas, agiram desta forma por certa escolha, do contrário, não poderiam ser culpados. Judas teria,

assim, sua culpa diminuída, ainda que presente, por ter sofrido uma ação mais incisiva de Satanás e, posteriormente, por ter sido utilizado por Jesus no desempenho de seu projeto salvífico. Leloup aponta sobre a figura de Judas o seguinte:

A função da traição de Judas é a de revelar “Eu Sou”, YHWH, cuja realidade é testemunhada pela vida e o ensinamento de Yeshoua²¹. É por esta razão que o Evangelho, ao designar o ato de Judas²², não emprega a palavra “trair”, mas “entregar”, “transmitir”. Ele é o “entregador” da Luz, aquele que revela que ela está presente no coração das trevas. (LELOUP, 2007, p. 164-165)

De fato, é após a ação de Judas que se inicia o percurso da Paixão de Jesus, o qual, passando pela morte, culminará na ressurreição, ponto máximo da obra de Deus, segundo a doutrina cristã, momento em que é revelada a divindade de Jesus. Entretanto, a afirmação de Leloup parece inspirar-se mais no texto de João, ou mesmo “macrotexto” formado pelo conjunto dos Evangelhos, já que os sinóticos conferem a Judas estatutos diversos, atribuindo-lhe, desta forma, funções diferentes quando analisados separadamente.

O efeito de sentido gerado nos textos de Mateus e Marcos levam a uma figura de Judas ligada intimamente ao tema da *traição*, colocando-o como culpado pela morte de Jesus. Embora outras figuras também exerçam a função de antissujeito, como os chefes dos sacerdotes e os romanos, a principal figura desta função é Judas. Os chefes dos sacerdotes podem ser, inclusive, tidos como destinadores-manipuladores de Judas, que assume a maior culpa pela execução do antiprograma, sendo, desta forma, quem mais exerce a função de antissujeito.

Em Lucas, Judas sofre a influência de Satanás. Como a axiologia cristã admite a influência e persuasão malignas em relação ao homem, Satanás possui não só a função de sujeito, como também a de destinador-manipulador, exercendo sua manipulação também sobre os chefes dos sacerdotes, bem como sobre todos os inimigos de Jesus. Sua ação, entretanto, não é tão direta, ficando a execução do antiprograma a cargo dos demais, os quais mais claramente exercem a função de sujeito. Judas, portanto, no momento em que é manipulado por Satanás, servindo de seu instrumento, divide sua ação com os demais inimigos de Jesus. Desta forma, o efeito de sentido gerado é de um Judas com culpa menor do que aquele presente nos dois primeiros textos.

No Evangelho de João, há uma maior ênfase sobre as figuras dos chefes dos

²¹O autor procura, em suas obras, resgatar os nomes hebraicos dos textos, com a preocupação de tornar de novo perceptível o substrato semítico do Evangelho e seu entorno histórico (cf. LELOUP, 2000, p. 28).

²²Há aqui a seguinte nota do autor: “Em grego, *paradosis* quer, na verdade, dizer ‘transmissão’ (mas também ‘tradução’, ‘tradição’) e não ‘traição’”.

sacerdotes e fariseus e de Satanás. Os primeiros são colocados como opositores de fato de Jesus, restando inequívoca sua função de antissujeito. Satanás também a exerce, põe-se em campo, além de exercer forte manipulação sobre Judas. O texto, momento em que traz a ordem de Jesus para que a traição se dê rapidamente, não deixando claro o destinatário da ordem, mostra Satanás nas funções de destinador e sujeito na mesma cena. Judas, por sua vez, é diminuído no papel que exerce no antiprograma, e Jesus o toma como instrumento para que seu próprio plano seja cumprido. Tem-se, portanto, uma transição de Judas da função de antissujeito, a qual já dividia com os demais inimigos de Jesus, para a de adjuvante dentro do programa narrativo de Jesus. Embora o texto não exclua sua responsabilidade na morte de Jesus, tratando-o como “ímpuro” (Jo 13,10), dá a ele menor culpa que os sinóticos e o torna elemento indispensável para o cumprimento do plano de salvação. A realização deste plano, se tomada como objeto a ser buscado por Jesus, tem sua conjunção e não a disjunção facilitada pela ação de Judas. Também aqui, João parece evocar seu Prólogo (1,5), inserindo a ação da *vida* em um momento de *morte*, da mesma forma que falara da *luz* em meio às *trevas*.

Em certos momentos, parece que somente a poesia pode interpretar a si mesma, trazendo à tona os detalhes, as minúcias, o “avesso” do sentido, escondido em algum lugar do texto e pronto para ser descoberto. Khalil Gibran, ao escrever *Jesus, o Filho do Homem*, dá voz a vários personagens que depõem sobre Jesus. Um deles é Cibórea, a mãe de Judas:

Meu filho era um homem bom e reto. Era terno e bondoso comigo e amava sua família, bem como seus conterrâneos.
Odiava nossos inimigos, os malditos Romanos, que vestem mantos púrpura, embora não fiessem fio algum e nem sentem ao tear.
(...)
Ele era meu filho, meu único filho.
(...)
Eu sei que meu filho está morto. Mas eu sei que ele não traiu ninguém; pois ele amava sua família e não odiava senão os Romanos.
Meu filho buscava a glória de Israel, e só esta glória estava em seus lábios e em seus atos.
Quando encontrou Jesus pela estrada, ele me deixou para segui-Lo. E em meu coração eu sabia que ele estava errado em seguir qualquer homem.
(...)
Eu o amei e o amarei para sempre.
(...)
E agora não falarei mais. Ide perguntar para outra mulher, uma outra mais honrada que a mãe de Judas.
Ide à mãe de Jesus. A espada está também em seu coração; ela voz falará de mim, e vós compreendereis. (GIBRAN, 2007, p. 169-170)

O texto de Gibran, embora não goze, evidentemente, do estatuto dos textos bíblicos para o Cristianismo, sendo visto como obra puramente literária, toca num ponto fundamental

para a reflexão teológica: Judas não é um ser sobrenatural, um monstro ou uma besta como muitas vezes fora pintado pelos séculos, mas um homem, cuja humanidade é a mesma que aquela presente em Jesus. O texto bíblico tem muito pouco a dizer a respeito de sua história, mas o suficiente para entendê-lo dentro de sua mensagem, ainda que a tradição cristã possa enriquecer a figura que dele se formou através do tempo. Judas traz à tona o problema das opiniões automáticas, sem reflexão. Tê-lo como traidor é consequência dos textos evangélicos, especialmente dos sinóticos. O Cristianismo, ao menos em suas versões mais populares, como na “malhação do Judas”, feita na Sexta-Feira Santa em alguns países, bem como nas interpretações conservadoras do Evangelho, não procurou aprofundar esta questão, fixando esta alcunha ao personagem e deixando de lado a simbologia ligada à sua figura, quando não a misericórdia e realização plena do projeto de salvação realizado por Jesus, os quais devem ocupar o centro de qualquer reflexão cristã. Embora a tradição religiosa apresente Judas como o “eterno traidor”, a teologia necessita fazer reflexões sobre sua figura, mais precisamente sobre a versão de João. A mais simples se dá sobre seu estatuto de “traidor”, ou seja, em que grau ainda se pode considerar que o fora de fato? A partir desta reflexão, parecem surgir várias outras, que vão desde o conhecimento e poder que Jesus tinha sobre as ações de Judas até àquelas a respeito do “livre-arbítrio”, isto é, em que grau uma escolha pode ser considerada “livre” frente aos planos divinos? Com isto, há de se (re)considerar também as formulações do conceito de “pecado”, pois como seria possível a existência de culpa naquele que exerce um plano já desenhado pela divindade? Mateus e Marcos parecem não lhe relevar a falta, ao passo que João traz uma teologia que poderia ser chamada “da escolha”, uma vez que remete a falta de Judas menos à ação propriamente dita do que à adesão que faz, voluntariamente, às estruturas diabólicas.

Como indaga Leloup (2007, p. 157), aquilo que Judas viveu não é o que todos nós vivemos? Neste sentido, a análise sobre Judas pode não somente auxiliar nas questões acima, decorrentes da relação entre o ser humano e sua divindade, como também nas reflexões sobre a figura da divindade que a religião historicamente constrói. Ao falar da relação que Judas mantinha com Jesus, o que podemos traduzir em termos semióticos como a manipulação de Jesus destinador sobre Judas sujeito e o contrato fiduciário entre os dois, o autor torna o olhar sobre o que seria o motivo da traição de Judas:

Primeiro, ele vai até o limite de sua crença e de sua esperança no Messias, depois ele as perde reconhecendo nelas suas projeções ilusórias. Tendo sua fé e sua esperança morrido junto com a imagem de seu Messias, ele chega ao limite do seu desespero, de sua queda; ele realmente desce aos infernos e é lá que acontece sua grande

“passagem”, sua Páscoa, fazendo um paralelo com a Páscoa, a passagem de Yeshoua. No momento em que ele “perde” sua vida e tudo aquilo que lhe dava sentido – seu Deus, sua lei, sua justiça, seu Messias – é aí que ele a “encontra”. No momento em que ele perde seu “eu”, seu “ego” esgotado pelo desespero, ele descobre o “Ser”, o “Self”. Mais eu do que eu mesmo, completamente diferente de mim mesmo, ele descobre o “Eu Sou” que ele é desde a eternidade e do qual lhe falava Yeshoua quando dizia: “Lá onde ‘Eu Sou’ eu quero que vocês também sejam”. (LELOUP, op. cit., p. 158)

A quebra da fíducia se dá por Jesus não corresponder ao messias que Judas esperava que ele fosse, ou seja, fora construída uma figura na qual depositou suas esperanças, deixando sua vida particular para segui-la, como apontam os Evangelhos, mas que se tornou contraditória com a construção que Jesus fazia de si próprio. Em outras palavras, o mito que criou em relação a Jesus não o mobiliza mais, não é esse o messias que convém à sua visão de mundo, sem o qual Judas não *sabe* e não *pode* lutar contra os romanos, nem o messias que *deve* ou *quer* esperar. Como visto acerca do programa narrativo desencadeado pelo mito, revertido algum dos modais – e, neste caso, todos o são –, a fíducia é desfeita e o sujeito antes arrebatado se torna desiludido.

Partindo-se da relação estabelecida entre Judas e seu messias e, admitindo-se a afirmação de Madvig (Apud ZILBERBERG, 2006a, p. 85) de que “o objeto é sempre um sujeito escondido”, a fíducia estabelecida pode ser entendida como a conjunção entre o sujeito *Judas* com seu objeto *messias*. Valendo-se do modelo de análise de Zilberberg com base no fazer missivo, o sujeito figurativizado por Judas está em remissão, e sua relação objeto, Jesus que não lhe é o messias esperado, passa a ter como modalidade, na dimensão cognitiva, o *saber*, aqui entendido como contraposição do *crer* próprio da crença, quando é mantida a conjunção com o *objeto* no qual se acredita. Em sua dimensão cognitiva, seu objeto relaciona-se com o *odiar*, figurativizado pela inquietude e desapontamento de Judas para com Jesus, por quem sente-se traído.

Com isto, faz-se relevante a indagação do autor (ZILBERBERG, 2006a, p. 85): “Vê-se que aparece sob diversos aspectos um certo parentesco entre o sujeito e o objeto e não é muito difícil distinguir a ressonância semiótica desse fundo de identificação: o impacto afetivo da falta não deveria ser abordado como uma perturbação dessa identidade?”. Judas, ao perder sua crença, sente a ausência daquele que elegera como seu messias, o que pode revelar essa perturbação de que fala Zilberberg: ele perdeu o que, afinal? Somente um objeto ou, perdendo-o, perde parte de si mesmo, já que esta disjunção implica também na perda das crenças, valores e da visão de mundo que tinha até então? Retornando à reflexão de Leloup, é neste momento que Judas, perdendo tudo o que lhe dá sentido, desce aos infernos, perde sua

própria identidade. Mas é neste momento que, ao perder as “projeções ilusórias” que fez de Jesus, encontra a possibilidade de conhecê-lo como ele se próprio se revela: como o Logos, presente desde o início, diferente de todas as construções ideológicas que havia feito até então, e que, presente também nele, Judas, é dele parte constituinte e com ele estabelece uma relação de profunda identidade, não mais pautada por ilusões, mas pela própria natureza humana e divina presente em ambos e que Jesus revelado convida seus discípulos a conhecerem continuamente. Este processo, contudo, é o mesmo necessário para o aprofundamento da fé cristã, não aquela que busca a repetição exata das doutrinas estabelecidas como verdades imutáveis, mas aquela que inquieta e de forma contínua move o indivíduo em direção a uma relação cada vez mais profunda com aquilo, ou com aquele em que se acredita.

A morte de Judas é narrada por Mateus e pelos Atos dos Apóstolos de formas diferentes, as quais encontram-se abaixo:

Então Judas, que o entregara, vendo que Jesus fora condenado, sentiu remorsos e veio devolver aos chefes dos sacerdotes e aos anciãos as trinta moedas de prata, dizendo: “Pequei, entregando sangue inocente”. Mas estes responderam: “Que temos nós com isso? O problema é teu”. Ele, atirando as moedas no Templo, retirou-se e foi enforcar-se. Os chefes dos sacerdotes, tomando as moedas, disseram: “Não é lícito depositá-las no tesouro do Templo, porque se trata de preço de sangue”. Assim, depois de deliberarem em conselho, compraram com elas o campo do Oleiro para o sepultamento dos estrangeiros. Eis por que até hoje aquele campo se chama “Campo de Sangue”. Com isso se cumpriu o oráculo do profeta Jeremias: E tomaram as trinta moedas de prata, o preço do Precioso, daquele que os filhos de Israel avaliaram, e deram-nas pelo campo do Oleiro, conforme o Senhor me ordenara. (Mt 27,3-10)

Naqueles dias, Pedro levantou-se no meio dos irmãos – o número das pessoas reunidas era mais ou menos cento e vinte – e disse: “Irmãos, era preciso que se cumprisse a Escritura em que, por boca de Davi, o Espírito Santo havia de antemão falado a respeito de Judas, que se tornou o guia daqueles que prenderam Jesus. Ele era contado entre os nossos e recebera sua parte neste ministério. Ora, este homem adquiriu um terreno com o salário da iniquidade e, caindo de cabeça para baixo, arrebatou-se pelo meio, derramando-se todas as suas entranhas. O fato foi tão conhecido de todos os habitantes de Jerusalém que esse terreno foi denominado na língua deles, Hacéldama, isto é, ‘Campo de Sangue’. (At 1,15-20)

Os dois relatos divergem na forma da morte de Judas. O Evangelho de Mateus fala em enforcamento. Dadas as suas características étnicas e sendo remetido ao povo judeu, ele cria relação com o suicídio de Aquitofel, conselheiro de Davi (2Sm 17,23). Aquitofel oferece a Absalão, filho de Davi que se revolta contra o pai, um plano para matar o rei e assumir o trono, mas, percebendo-se sem sucesso, enforca-se. O texto, portanto, relaciona as figuras de

Jesus e de Davi e dos dois traidores, dando a estes o mesmo desfecho. Os Atos não falam de suicídio, mas de uma queda de cabeça e partindo-se ao meio, em alusão ao texto do Livro da Sabedoria (4,19) (LELOUP, 2007, p. 148) e o movimento de Judas, para baixo, é o mesmo movimento que João (12,31) confere a Satanás. Por sua vez, o derramamento das entranhas, ilustrando um fim relacionado à *tragédia*, parece estar ligado também a uma isotopia de *esvaziamento*, ou seja, Judas perde seu teor, deixa de ser pessoa e encontra-se aniquilado.

O Evangelho de Mateus mostra um traidor arrependido e que busca reparar sua falta, mas sem sucesso diante dos chefes dos sacerdotes irredutíveis e alheios a seu sofrimento e à morte de Jesus. A figura do *sangue* derramado é de Jesus e Judas, ao se enforcar, diferencia-se daquele, sem que gere possibilidade de seu ato ser entendido como expiação pela sua traição ou que sua morte seja análoga à de Jesus. O nome “Campo de Sangue” dado ao terreno comprado para ser cemitério de estrangeiros, por outro lado, dá continuidade à figura do sangue derramado de Jesus e o fato de o local ser reservado a estrangeiros, parece indicar ironicamente que, por motivo da traição de Judas, os mortos ali acolhidos não são judeus.

Mateus, ao apontar o remorso de Judas, dá a ele um aspecto mais humano, contrapondo-o à frieza dos chefes dos sacerdotes, mas ressalta sua responsabilidade na morte de Jesus: o que fez, está feito e não há mais volta. Mais do que isto, a confissão de que Jesus era inocente deveria ter provocado a revisão do processo e Judas, atirando as moedas no Templo, sinaliza que quer anular o acordo, mas nenhum dos chefes dos sacerdotes importa-se com seu gesto (GRÜN, 2012b, p. 151). E mostra um Judas que vê nisso um fim, sem esperanças de poder reparar sua falta. Ter se suicidado ou não, pouco importa, já que neste abismo para onde ele foi conduzido pela dor e pelo desespero, não existe mais “eu” que possa se colocar esta questão (LELOUP, 2007, p. 158). O encontro com Jesus revelado, após perder o messias que havia construído, parece não ter sido suficiente para uma conjunção plena do sujeito por Judas representado, mas este retorna ao seu “esvaziamento”, à remissão, simbolizando a parte da humanidade que, embora indiquem possuir todos os elementos para a realização da conjunção, enquanto sujeito, com o objeto Jesus, permanece em remissão, sem que se tenha uma transformação efetiva e duradoura que a ponha novamente em emissão. Com isto, a morte de Judas leva a uma reflexão a respeito do amadurecimento da fé e da sinceridade interior quanto aquilo em que realmente se acredita, frente a liturgias e ritos mecânicos que refletem tão somente convenções sociais em detrimento da espiritualidade.

Não se busca aqui, portanto, esgotar as reflexões que são possíveis de serem feitas pela análise da figura de Judas presente nos Evangelhos, mas apresentar possibilidades que

foram deixadas de lado pela tradição religiosa com o passar do tempo, em detrimento de um conhecimento simplista e parco sobre aquele considerado como “o pior dos traidores”. Se, por um lado, os sinóticos incutem-lhe culpa maior que o texto de João admite, pelo outro, mesmo enfatizando sua inimizade em relação a Jesus, não anulam as possibilidades apresentadas acima. Sendo fundamental para o cumprimento do plano salvífico de Jesus, como concordam os quatro textos, não há motivos para óbices a uma análise mais profunda de sua figura por parte da teologia e das religiões, a não ser o perigo de, ao se abalar as crenças estabelecidas, fazer ruírem os poderes que nelas se fundamentaram.

4.1.3 A negação de Pedro é predita

A exemplo de Judas, Pedro terá sua fé posta à prova e, na ceia, Jesus anuncia que isto acontecerá, conforme os trechos de Mt 26,30-35, Mc 14,26-31, Lc 22,31-34 e Jo 13, 36-38, os quais narram de forma unânime que a negação de Pedro em conhecer Jesus se dará por três vezes antes do amanhecer. De modo geral, como nas narrativas do anúncio da traição de Judas, o anúncio da traição de Pedro encontra a mesma forma em Mateus e Marcos, os quais a situam temporalmente após a ceia e espacialmente no monte das Oliveiras, onde Jesus fala aos discípulos que, naquela noite, todos ficaram escandalizados por sua causa e compara tal acontecimento com uma profecia de Zacarias (13,7), na qual as ovelhas se dispersam porque o pastor está ferido. Afirma, ainda, que ressurgirá. Pedro toma a palavra e diz que não se escandalizará por causa de Jesus, mas Jesus o rebate dizendo que antes de o galo cantar, Pedro o negará por três vezes. Novamente Pedro discorda e afirma que não o negará e, se preciso, morrerá por Jesus. Os demais discípulos dizem o mesmo.

Ressalvadas as construções sintáticas dos trechos dos Evangelhos de Mateus e Marcos, a única diferença recai sobre o número de vezes que o galo cantará: não especificada por Mateus e duas, de acordo com Marcos. A figura do galo, associada ao *amanhecer*, tem nestes dois trechos a função de constituir uma isotopia de *tempo*, à qual se associa o tema de *rapidez*, isto é, a fala de Jesus mostra que Pedro rapidamente irá contradizer o que havia dito antes. Ao mesmo tempo, Marcos, ao dizer o número de vezes que o galo cantará, gera efeito de objetividade, de precisão, dando à fala de Jesus um tom profético, ao predizer exatamente o que acontecerá. Por sua vez, a tripla negação de Pedro coloca ênfase em seu ato e levanta a hipótese de que, entre estas vezes, o discípulo teve a chance de refazer sua ação, mas hesitou, ou seja, gera no texto sentido de *ênfase* e *hesitação* quanto à fé de Pedro, por ele afirmada

com veemência. Dialogar com a profecia de Zacarias é caro a Mateus, texto que inequivocamente utiliza como apoio o Antigo Testamento para colocar Jesus como a continuidade da primitiva aliança, mas, assim como em Marcos, as figuras do pastor e das ovelhas tornam o texto mais compreensível ao povo que lidava com estes elementos cotidianamente, ao mesmo tempo que dialoga com as parábolas anteriores de Jesus, nas quais estes elementos aparecem. Ao se ter ovelhas dispersas por seu pastor estar ferido, tem-se também a *liderança* de Jesus, necessária à *unidade* daquele grupo. Ora, não à toa é a fé de Pedro que será posta a prova, pois, como líder dos discípulos, seu papel será, durante a ausência de Jesus²³, manter a unidade do grupo, inclusive nos assuntos que dizem respeito à fé em Jesus.

O texto de Lucas diferencia-se dos outros dois sinóticos e, a exemplo do anúncio da traição de Judas, traz a figura de Satanás. Durante a ceia, Jesus volta-se a Pedro e diz que Satanás lhe pediu com insistência para o “peneirar como trigo”, mas que ele, Jesus, orou por Pedro para que sua fé resistisse. Em seguida, exorta a Pedro que, após sua conversão, confirme (na fé) os outros discípulos. Pedro lhe diz estar pronto para ir para a prisão e para a morte com Jesus, mas este o rebate, ao dizer que o galo não irá cantar, sem que Pedro o tenha negado por três vezes. A figura do galo e a tripla negação possuem as mesmas funções que nos textos anteriores. A novidade recai sobre a figura de Satanás e a ênfase, explícita, na fé de Pedro. Satanás, o opositor dos planos de Jesus, parece não ter sobre Pedro a mesma influência que teve sobre Judas, já que o procura atingir indiretamente, buscando não colocar Pedro contra Jesus, mas fazer Pedro esmorecer e perder sua crença. Em seu pedido para que Pedro seja “peneirado”, dialoga com Mateus (13,24-30), remetendo-se à prática de se separar os grãos de trigo, úteis para o cultivador, relacionado, portanto, ao *bom*, do joio, que, embora seja externamente parecido com o trigo, não gera grãos como o primeiro, ou seja, não possui utilidade, e relaciona-se como que é *ruim*. Em suma, Satanás solicita a Jesus que realize uma sanção sobre Pedro, a fim de verificar sua fé de acordo com as modalidades veredictórias *ser* e *parecer* (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 532). Pedro, assim, como o joio, aquilo que é *ruim*, estaria relacionado ao *não-ser* e ao *parecer*, tratando-se, portanto, de uma ilusão e devendo ser sancionado negativamente. Além disso, esta ação de Satanás trata-se de uma manipulação sobre Jesus referente não somente a este momento específico, mas, atuando como destinador (ou antidestinador), busca impedi-lo de realizar seu percurso, oferece Pedro como objeto de valor negativo, realizando, portanto, uma intimidação, numa tentativa de

23 Esta ausência de Jesus pode ser entendida tanto como a proveniente de sua morte até sua aparição aos discípulos, quanto após sua ascensão, quando Pedro liderará, ele mesmo e seus sucessores, em seu nome, a Igreja Cristã.

colocá-los em disjunção. Não seria uma boa estratégia, para Jesus, depositar suas esperanças em alguém que figurativiza tal objeto, ainda mais lhe restando pouco tempo. Contudo, a manipulação de Satanás não logra êxito e Jesus, mesmo consciente da fraqueza de Pedro, não muda seus planos, embora busque, vide sua intercessão por ele, modificá-lo e, a fim de promover o fortalecimento de sua fé, a ponto de torná-lo guardião da fé do grupo, confirmando os demais discípulos.

No Evangelho de João, o mesmo episódio se dá durante a ceia, após a saída de Judas. Jesus inicia um discurso no qual despede-se dos discípulos e Pedro pergunta a ele aonde vai. Jesus responde-lhe que Pedro que este não pode agora lhe seguir, mas o seguirá futuramente. Pedro então o interpela, perguntando o porquê de não o poder seguir e afirma que dará a vida por Jesus. Este, por sua vez, rebate-o, dizendo que o galo não cantará antes de Pedro o renegar três vezes. Embora a cena seja praticamente a mesma dos textos sinóticos, a narrativa possui elementos a serem aprofundados, os quais levam a reflexões acerca da teologia de João. Seu Evangelho traz o verbo “seguir”, colocando entre as ações de Jesus e Pedro uma relação de continuação, ausente nas narrativas dos sinóticos, estabelecendo que Pedro deverá seguir os passos de Jesus, ação para a qual ainda não está preparado. O verbo “poder” que Jesus utiliza resume a falta das modalidades necessárias ao discípulo: existe de sua parte um *querer* e mesmo um *dever*, ao menos aparentes, mas parecem lhe faltar o *poder* e, sobretudo, o *saber* para que sua competência esteja completa. O *saber* ressalta-se em João, devido ao seu caráter altamente reflexivo, e se mostra nos discursos de Jesus, mais longos e com formulações teológicas mais elaboradas do que nos sinóticos. O *poder*, por sua vez, virá com o *saber*, uma vez que, em João, a revelação não é apenas teórica, mas também um apelo a se seguir os passos de Jesus.

O diálogo ocorre entre os dois somente, sem que haja manifestação dos demais discípulos. Assim como em Lucas, a ênfase é sobre Pedro, sobre aspectos pessoais seus que, embora ressoarão na relação com os demais discípulos, mostram uma transformação a ser realizada individualmente, isto é, enquanto Mateus e Marcos referem-se a uma forte adesão dos discípulos a Jesus, a qual será posta à prova com as negações de Pedro, Lucas e João acentuam o caráter pessoal desta adesão. Entre estes dois, contudo, há a diferença na figura de Satanás, ausente em João, dando a impressão de que aquele fora com Judas tratar com os inimigos de Jesus. Com isto, a questão de Pedro tem reforçada a escolha individual, que, livre da coerção do diabo, ainda assim o levará a negar Jesus, fixando, portanto, sua responsabilidade própria, sem incuti-la na figura do diabo.

A sintaxe discursiva apresenta diferentes nuances quanto à consciência de Pedro sobre o que poderia ocorrer e sua disposição em passar pelas consequências:

Ao que Pedro disse: “Mesmo que tiver de morrer contigo, não te negarei”. (Mt 26,35)

Ele, porém, reafirmou com mais veemência: “Mesmo que tivesse de morrer contigo, não te negarei”. (Mc 14,31)

Disse ele: “Senhor, eu estou pronto a ir contigo à prisão e à morte”. (Lc 22,34)

Pedro lhe diz: “Por que não posso seguir-te agora? Darei a vida por ti”. (Jo 13,37)

Antes de se adentrar na sintaxe discursiva, cabe dizer que todos os quatro textos trazem a morte como consequência e Pedro disposto a assumi-la. O trecho de Marcos, ao narrar a veemência com que Pedro fala, ressalta ainda mais o *parecer* sobre o qual se disse acima. Os dois primeiros parecem falar de uma morte menos específica, enquanto Lucas, ao trazer a figura da prisão, dá a Pedro um maior entendimento sobre o que estaria se passando a respeito de Jesus em sua relação com seus inimigos. Quanto à sintaxe²⁴, a expressão “mesmo que” seguida do verbo no futuro do subjuntivo, indica uma concessão e coloca os fatos como possibilidade. Lucas, por sua vez, utiliza o presente do indicativo, dando aspecto de plena certeza naquilo que é dito por Pedro, ao passo que, centrando sua ação no momento presente, a relaciona com os acontecimentos contemporâneos, isto é, à Paixão em andamento. Por outro lado, João utiliza os mesmos tempos e modo para o verbo “seguir”, indicando a vontade de Pedro naquele momento, e o futuro do indicativo para o verbo “dar”, movendo a ação do discípulo para um tempo posterior e incerto, já que, dada a necessidade de Pedro adquirir primeiramente sua competência, não há como determiná-lo de antemão.

4.1.4 Pedro nega Jesus

Após a prisão de Jesus, dá-se a cena em que Pedro o nega por três vezes. O episódio encontra-se em Mt 26,69-75, Mc 14,66-72, Lc 22,54-62 e Jo 18,15-18.25ss. Com exceção de Lucas, os evangelistas utilizam-se do artifício de interromper a cena anterior, na qual narram a apresentação de Jesus ao sumo sacerdote, narrarem o episódio da negação de Pedro, para depois continuarem a narrativa do processo de Jesus, gerando, assim, efeito de simultaneidade entre o processo contra Jesus e as negações de Pedro. De modo geral, portanto, tem-se pela

²⁴Tem-se aqui uma breve análise sintática como uma contribuição à análise semiótica.

contraposição das duas cenas, uma mostra daquilo que Pedro está negando, isto é, torna-se o oposto daquilo que Jesus representa: a ruptura com as estruturas de poder estabelecidas.

As maiores semelhanças novamente se dão entre os textos de Mateus e Marcos. De acordo com eles, o discípulo encontra-se no pátio do sumo sacerdote e uma criada afirma a Pedro que ele estava com Jesus. Ele se esquiva dizendo que não sabe do que ela está falando e sai. Neste momento, de acordo com Marcos, um galo cantou. A mesma criada fala aos outros ali presentes que Pedro é um do grupo de Jesus e ele nega novamente. Então as outras pessoas que estavam no local dizem a Pedro que ele é um do grupo de Jesus, pois é galileu. Mateus justifica a afirmação pela identificação do dialeto do discípulo. Pedro nega pela terceira vez, dizendo não conhecer Jesus e um galo cantou. Mateus conta que Pedro, após sair, chora amargamente, enquanto Marcos não qualifica seu choro, que se dá no mesmo local onde o discípulo estava.

Há uma ênfase na identificação de Pedro com o grupo dos discípulos, motivo pelo qual ocorrem duas das três negações. Admitindo-se um quadrado semiótico que leve em conta a espacialidade de acordo com gradientes métricos e afetivos (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, p. 140), tem-se o seguinte modelo:

Gráfico 9

Como citam os autores, o gradiente métrico varia de maneira conversa ao gradiente afetivo, o que pode ser visto no texto com o afastamento físico de Pedro, indo de um pátio a outro, à medida que nega Jesus, saindo da dêixis da integração, e, desta maneira, de um espaço próximo e uma afetividade familiar em relação ao mestre, para se tornar distante e estranho, não só a ele mas a todo o grupo, em resposta àqueles que procuram fazê-lo admitir ser galileu como Jesus e os demais. Torna-se preciosa esta questão da localidade de origem do grupo, a ponto de Mateus situá-la inclusive de acordo seus aspectos linguísticos, como

estratégia para identificar quem seriam os discípulos de Jesus. Acerca das relações do sujeito com um grupo social que lhe é estranho, diz Landowski:

Por um lado, entendemos que um grupo social que goze localmente de uma posição econômica, cultural ou política dominante, e que tenha uma espécie de autoimagem idealizada, tenda a definir negativamente a alteridade daqueles que não reconhece como sendo seus, e isso na proporção daquilo que constitui, de seu ponto de vista, seu grau de não-conformidade em relação à normalidade que ele crê encarnar. Mas se invertermos a perspectiva, por que aqueles que são rotulados, e ao mesmo tempo rejeitados dessa maneira interiorizariam precisamente a mesma norma? É preciso que eles se considerem o negativo do grupo que os discrimina?

(...)

Num determinado contexto espaço-temporal, do mesmo modo que um Nós de referência só pode se constituir enquanto tal configurando de maneira específica a alteridade dos terceiros dos quais ele pretende se diferenciar, do mesmo modo o Outro – o estrangeiro, o excluído, o marginal –, sem que por isso seu caso se origine necessariamente da paranoia, só poderá (re)conhecer a si mesmo e assumir sua própria identidade (re)construindo por sua própria conta a figura do grupo que o exclui ou marginaliza, ou, se for o caso, perante o qual ele faz questão de marcar sua “diferença” e suas distâncias. (LANDOWSKI, 2002, p. 33-34)

Os textos de Mateus e Marcos não se referem às diferenças entre um grupo de galileus e não-galileus, ou seja, embora a identificação dos discípulos obedeça uma estratégia étnica, o problema que se põe é entre o grupo dos discípulos e o dos não-discípulos, e a Pedro, que necessita definir sua identidade de acordo com um dos dois. Se for considerada a perspectiva daqueles que o interpelam, percebe-se que não reconhecem como semelhantes o grupo dos discípulos, pois este não está conforme sua noção de realidade, naquele momento em que Jesus era processado no Sinédrio, sobretudo pela contestação aos poderes estabelecidos. Quem, para além dos discípulos paralisados pelo medo, ousaria aproveitar o momento para desencadear uma revolução na forma de guerrilha, mesmo que fosse diferente à proposta de Jesus, mas para libertá-lo ou questionar as injustiças que estavam sendo cometidas com alguém que sabiam ser inocente? Talvez Judas, sozinho ou liderando um grupo de zelotes, mas ele já havia se colocado fora de cena por ter se desiludido com o messias que esperava.

Por outro lado, Pedro, ao se deparar com aquele grupo que lhe indagava, tem a possibilidade de, construindo dele uma figura, moldada com todos os temas que naquele momento tinha acesso, como a indiferença em relação a Jesus, a passividade frente ao *status quo* e a brutalidade com que permeavam suas ações, firmar sua própria identidade enquanto discípulo, com a qual negaria a prática daqueles que a este se opunham. Mas não o faz e a terceira negação se dá em relação não ao grupo, mas a Jesus. Com isto, os textos utilizam de dois caminhos simultâneos: no primeiro, a negação recai sobre sua relação pessoal com Jesus e, no segundo, ela se expande para sua relação com o grupo, pois este se constitui ao redor da

figura de seu mestre, é ele a zona de intersecção entre os discípulos.

Lucas apresenta uma cena um pouco diversa dos dois primeiros. Narra que levaram Jesus preso à casa do sumo sacerdote e Pedro, que o seguia de longe, sentou-se com as outras pessoas ao redor de uma fogueira no pátio, para se aquecer. Uma criada o encara e afirma que ele estava na companhia de Jesus e Pedro diz que não o conhece. Pouco tempo depois, outra pessoa afirma a Pedro que ele é um do grupo de Jesus, ao que Pedro responde não o ser. Tendo se passado mais ou menos uma hora, outra pessoa insiste, dizendo que certamente ele seria do grupo, por ser galileu e o discípulo nega, dizendo não saber a respeito do que este homem está lhe dizendo. Nisto, enquanto ainda está respondendo, um galo canta e Jesus, “voltando-se, fixou o olhar em Pedro” (Lc 22,61) e este se lembra do que o Senhor lhe dissera antes de ser preso. Pedro vai, então, para fora e chora amargamente.

Da mesma forma que nos textos de Mateus e de Marcos, duas das negações de Pedro recaem sobre sua participação no grupo de discípulos e uma sobre a relação entre ele e Jesus e, diferentemente deles, cada uma das afirmações é feita por uma pessoa diferente. Entretanto, após a terceira negação, o discípulo não se lembra do anúncio feito por Jesus por ter o galo cantado mas por este, pessoalmente nele fixar o olhar, sendo utilizado, desta forma, a mesma construção da cena entre Pedro e a criada que também o encara para afirmar-lhe que ele conhecia Jesus. É pelo mesmo gesto, portanto, que Pedro nega e se lembra de Jesus, movendo, desta forma, a identificação de Pedro em ser um dos doze para um âmbito mais individual, pessoal que a encontrada nos Evangelhos de Mateus e de Marcos. A reflexão acerca da aproximação e da afetividade que lhe é própria tem em Lucas o seguinte funcionamento: a criada e Pedro tornam-se próximos metricamente e Pedro passa a tê-la como familiar, uma vez que, negando Jesus, identifica-se com grupo das pessoas ali presentes, as quais não possuem relação com o mestre. Ao mesmo tempo, o discípulo está distante fisicamente de seu grupo, o qual passa a ter como estranho. A reversão se dá com a aproximação de Jesus, que a torna enfática a fixar o olhar em Pedro, isto é, mais do que uma aproximação métrica, tem-se uma aproximação que o penetra interiormente, tornando-o novamente familiar ao Senhor e a seus pares. O afastamento daqueles para quem negou conhecer Jesus e ser um dos doze é figurativizado com a saída do discípulo do local, colocando-o novamente, em relação àquelas pessoas, distante fisicamente e estranho em sua dimensão afetiva.

O Evangelho de João irá apresentar o episódio de modo ainda mais diverso. Jesus é levado à Anás, sogro do sumo sacerdote, Caifás. Pedro, que seguia Jesus, entra no local com o

auxílio de outro discípulo, que era conhecido do sumo sacerdote e que conversa com a criada que guardava a porta. Esta, vendo Pedro, indaga-o se é um dos discípulos de Jesus e ele responde “não sou”. O texto volta a narra o que estava acontecendo com Jesus, retornando em seguida para a cena de Pedro. Alguém lhe pergunta novamente se é um dos discípulos de Jesus e ele dá a mesma resposta. Então, um dos guardas, parente do soldado cuja orelha Pedro decepara quando da prisão de Jesus, pergunta-lhe se não fora visto com Jesus. Pedro nega novamente e um galo canta. Mais do que os sinóticos, o texto de João cria efeito de simultaneidade entre as cenas, ao não estabelecer-lhes fronteiras precisas, intercalando as duas narrativas.

Das três negações de Pedro, duas estão em discurso direto, sob a forma “não sou” e a terceira, em discurso indireto. Da mesma forma, as duas primeiras perguntas são em relação a Pedro ser um dos discípulos de Jesus e a terceira, a respeito de ter sido visto com ele no momento da prisão, havendo uma ênfase, portanto, na questão da identidade de Pedro como seguidor de Jesus, remetendo ao seu questionamento quando este anuncia que será renegado pelo discípulo: “Por que não posso seguir-te agora?”, havia indagado Pedro. A resposta do discípulo aos questionamentos é “não sou”, ou seja, o a forma contrária da expressão que o texto de João repetidamente utiliza para a caracterização de Jesus por si próprio, “eu sou”, a qual, por sua vez, remete, como já visto anteriormente, à sua identidade divina. Pedro corresponde, desta forma, àquilo que é *humano*, em contraposição com o *divino* representado por Jesus. Por outro lado, remete igualmente às modalidades veredictórias, na sua afirmação, *não-ser* discípulo, apesar de o *parecer* aqueles que o veem. Pedro necessita, portanto, passar por uma transformação (de *não-ser* para *ser*), a fim de deixar a dêixis da ilusão e adentrar a da verdade, conseguindo, assim, uma sanção positiva sobre seu percurso em “ser discípulo”. Entretanto, uma vez que adentra a dêixis da *verdade*, passa a articular os modais *ser* e *parecer* de forma positiva, exatamente como Jesus, o qual expressa sua condição com a afirmação “eu sou”, conseguindo, de fato, “seguir” seu Senhor. Esta expressão de Jesus, contudo, está intimamente ligada à *divindade*, esfera que Pedro, seguindo-o, passa a habitar. O “seguir” Jesus e tornar-se verdadeiramente seu discípulo significa, portanto, participar de sua *divindade*. Este percurso, entretanto, não é realizado neste momento por Pedro e não há registro, de acordo com João, de qualquer remorso ou arrependimento, isto é, é um caminho que o discípulo deve percorrer, em vez de lamentar seu estado em que se encontra.

Como Lucas, a ênfase do episódio recai sobre o caráter pessoal da experiência. Mas enquanto o texto de Lucas frisa a identidade do discípulo e a sua relação de proximidade com

Jesus, João abordará que esta identidade, para ser verdadeira, precisa passar por uma experiência, a fim de adquirir a competência necessária para seguir seu mestre, até mesmo em sua divindade. O Evangelho de João parece ecoar a todo momento, e aqui não é exceção, o Prólogo que o inaugura: “Mas a todos que o receberam/ deu o poder/ de se tornarem filhos de Deus” (1,12).

Numa comparação com o percurso de Judas, Leloup traz a seguinte reflexão:

Pedro também é um traidor: ele nega Yeshoua por três vezes, mas, ao contrário de Judas, ele acredita que o perdão é possível. Quando ele cruza o olhar de Yeshoua, “chora lágrimas amargas” e, através das suas lágrimas, é libertado da culpa, ele restaura sua relação com o Mestre e Senhor; ele poderá até mesmo voltar a exercer sua função de “chefe” dos apóstolos, mas um chefe cujo poder e pretensão foram destruídos: “Eu jamais o trairei!”, dizia ele, e bastou uma criada para que sua força todo-poderosa se dissipasse! (LELOUP, 2007, p. 163)

Pedro e Judas possuem, portanto, semelhanças a respeito da traição a Jesus. O mesmo tema é relacionado à negação do primeiro e à delação do segundo e aponta nos textos transformação que é necessária ao sujeito a fim de atingir a divindade, quer seja no seguimento do exemplo de Jesus, no caso das narrativas de Pedro, quer seja na figura que é feita do messias “ilusório” no caso de Judas. Estas duas figuras, de Pedro e de Judas remetem à identidade do cristão em relação com seus pares e em relação com Jesus. Esta se dá sobretudo no desfecho de cada episódio. Enquanto Judas se fecha, num primeiro momento, no simulacro que cria do messias esperado, Pedro, pelo medo, resta impedido de experimentar a realidade de Jesus em sua totalidade. Entretanto, Judas, após sua chance de permanecer em conjunção com o messias que lhe fora revelado, permanece irredutível em suas convicções, ao passo que Pedro volta atrás, numa conversão expressa por suas lágrimas. A comparação entre estes dois percursos pode abrir, desta forma, possibilidades para as Igrejas de reflexões acerca da constante necessidade de se refazer a figura de Jesus, retomando cada vez mais suas ações como mostra de sua pessoa, abandonando os acréscimos contraditórios aos Evangelhos que foram aderidos a ela através dos tempos. Em uma reflexão sobre o Evangelho de Mateus, em uma comparação entre as figuras de Judas e de Pedro, Anselm Grün afirma que:

Judas fracassa porque sua esperança ficou frustrada, Jesus fracassa em sua confiança ao pai que não o ampara nem na hora da morte. Como Judas, Pedro também traiu o seu Senhor, mas Pedro verte lágrimas de arrependimento depois que se dá conta de sua traição. Em sua importância, ele se entrega à misericórdia de Deus. Judas, pelo contrário, quer reparar ele mesmo a traição cometida. Em vez de entregar-se nas mãos de Deus, levanta a mão contra si mesmo. Em vez de abandonar-se ao julgamento misericordioso de Deus, condena-se a si mesmo. Assim, Mateus quer alertar aos leitores para que, em caso de fracasso, imitem Pedro, que se entregou

A ideia de que Pedro falha, e isto não é mostrado somente por Mateus, mesmo sendo o escolhido por Jesus para continuar o “pastoreio de suas ovelhas”, torna interessante ao se perceber que, embora Jesus lhe tenha conferido autoridade sobre sua Igreja, como irá reafirmar a tradição cristã, esta autoridade não lhe garante competência para ser seu seguidor, de fato, sobretudo conforme se vê no texto de João. Não há para o discípulo nenhuma ressalva que lhe garanta *ser* sem que passe pela transformação que lhe é necessária. O percurso de Pedro se torna o exemplo, portanto, do percurso a ser seguido pelo cristão em busca de sua conjunção com a divindade: a constante conversão. Ironicamente, a História viu os sucessores de Pedro²⁵ agirem de forma contrária, tornarem Jesus cada vez mais estranho e distante para se aproximarem dos poderes representados pelos sumos sacerdotes, fariseus e guardas romanos. Em vez de ouvirem a voz de Jesus, que lhes dizia não estarem prontos, como o discípulo insistiram que estavam, mas, diferentemente de Pedro, após negarem Jesus repetidamente, não foram chorar amargamente, mas preferiram se fechar em suas ilusões com aspecto de verdade, alinhando-se às estruturas de poder estabelecidas que oprimem constantemente a gente pobre que espera em um messias sua salvação, e conduzindo seu percurso para os grandes palácios, deixando para trás a barca de Pedro.

4.2 Narrativas exclusivas relacionada à ceia

Durante o episódio da última ceia, os textos de Lucas e de João apresentam trechos que não existem nos textos de Mateus e de Marcos, e que narram discursos de Jesus acerca de alguns temas como *majestade* e *serviço*, os quais, embora já tenham sido tratados anteriormente pelos Evangelhos, dada a inserção no episódio da ceia, imediatamente anterior ao da prisão, ganham ênfase e são postos em contraposição com os temas ligados aos opositores de Jesus. Estes discursos correspondem a Lc 22,24-27, Lc 22,28ss, Lc 22,35-38, Jo 13,1-20, Jo 13,31-35;14,1-31, Jo 15,1-17;16,1-4a, Jo 16,4b-15, Jo 16,16-33 e Jo 17. Nota-se que é o texto de João o que mais apresenta exclusividade em relação aos demais.

4.2.1 Quem é o maior?

²⁵ Para o conjunto formado pelas Igrejas Católica, Ortodoxas, Não-calcedonianas e Anglicana, os bispes de Roma, mais tarde chamados “papas” são os sucessores de Pedro. Entretanto, a reflexão aqui presente vale para todos os líderes religiosos, inclusive aqueles das igrejas pós-Reforma que negam a primazia do bispo de Roma.

Após narrar o anúncio da traição de Judas, o Evangelho de Lucas (22,24-27) conta que houve uma discussão entre os discípulos, a fim de se verificar qual deles seria o maior, o de mais dignidade e importância. Jesus intervém proferindo um discurso em que inverte a ordem das coisas estabelecidas. Em sua fala, constata que, no mundo, o poder, figurativizado por *reis das nações e pelo que está à mesa* (em comparação com *aquele que serve*), é relacionado a boas realizações, expressas pela figura de *benfeitorias*. Para ele, entretanto, este poder está ligado à *dominação* e à *tiranía*, enquanto que a euforia deve recair sobre a figura *do que serve à mesa*. Mais do que isto, coloca-se claramente como servidor, utilizando de si próprio como argumento de autoridade para que os discípulos definam seus posicionamentos. Seu discurso remete ao poder estabelecido valores de morte e lhe aplica sanção negativa, tirando-lhe o *ser* e deixando-o apenas com o *parecer* poder de fato, concluindo, portanto que o poder mundano está situado na dêixis da ilusão. Por outro lado, o *poder* verdadeiro estaria ligado ao *serviço* e a ele resta atribuído valor de vida. Este discurso de Jesus sobre o poder norteará a interpretação dos episódios em que Jesus aparece diante do Sinédrio, de Herodes e de Pilatos, figuras que representam o poder de acordo com o mundo.

4.2.2 A recompensa dos apóstolos

Após tratar sobre o poder estabelecido no mundo, Jesus fala aos discípulos acerca da recompensa que dele receberão:

Vós sois os que permanestes constantemente comigo em minhas tentações; também eu disponho para vós o Reino, como meu Pai o dispôs para mim, a fim de que comais e bebais à minha mesa em meu Reino, e vos senteis em tronos para julgar as doze tribos de Israel (Lc 22,28ss)

Este trecho dá sequência ao anterior utilizando-se das figuras relacionadas ao poder, como *reino*, *tronos* e *mesa*. Se, no trecho anterior, Jesus utiliza tais figuras para falar dos poderes do mundo, após posicionar-se como *aquele que serve*, e, portanto, ligar-se ao *poder verdadeiro*, neste trecho usa estas figuras para revelar sua realeza aos discípulos. O banquete e o exercício do poder ganha, desta forma, nova configuração, e este é transferido aos doze, os quais deverão exercê-lo pela autoridade que Jesus lhes confere e que se verifica pelo *trono* a eles dados. O número das tribos é o total das partes em que Israel fora dividido e é utilizado

como metáfora do mundo, conferindo, assim, alcance universal ao poder transmitido aos doze. O fato de Jesus, no trecho anterior, caracterizar-se como o *que serve* e, neste, como quem confere o poder, leva ao entendimento de que o *poder* verdadeiro, aquele que ele recebera do Pai, caracteriza-se pelo *serviço* e irá se contrapor, adiante, ao *poder* terreno durante seu julgamento. A figura do *banquete* por ele oferecido aos doze participa de uma estratégia de manipulação por tentação, já que é ofertado um objeto de valor positivo. O *serviço* de que fala, então, ao contrário de como é visto pelo *status quo*, possui para Jesus valor de vida e é euforizado em seu discurso.

4.2.3 A hora do combate

Apos o anúncio da negação de Pedro, Lucas traz um discurso em que Jesus instiga os discípulos a terem uma bolsa, um alforje e uma espada, preparando-os para uma espécie de combate. Inicia perguntando-lhes se, quando os tinha enviado, sem nenhum dos elementos, se lhes havia faltado algo. Eles respondem que não. Em seguida, continua com a expressão “Agora, porém (...)” (Lc 22,36), a qual indica que o tempo presente está sendo diferente do passado, isto é, agora é sentida a necessidade dos elementos que antes eles não carregavam. Estes elementos podem ser entendidos como metáforas de acordo com sua própria função: a *bolsa* é o instrumento utilizado para se guardar dinheiro para as necessidades que poderão sobrevir; o *alforje* é onde se guarda mantimentos necessários geralmente para quando se está indo de um lugar a outro; e a *espada* é um instrumento de batalha, servindo tanto para defesa como para o ataque. Estas três figuram instauram a isotopia de *combate*, de *batalha* e sinalizam a dificuldade que os discípulos passarão a partir da prisão de Jesus, isto é, o enfrentamento que precisarão ter em face àqueles que serão avessos à proposta de vida de Jesus.

Os discípulos, entretanto, as compreendem na sua forma literal e trazem duas espadas a Jesus, o qual afirma serem suficientes. Este evoca uma profecia do Antigo Testamento que diz que será “contado entre os iníquos” (Mt 22,37) e que isto possui uma finalidade. Coloca, portanto, os acontecimentos que irão lhe sobrevir como parte do cumprimento de algo já determinado, do plano divino, diante do qual, as duas espadas trazidas pelos discípulos não farão diferença, pois em nada influenciarão, sendo, assim, mais do que suficiente. O resultado do entendimento literal da fala de Jesus será no momento da prisão deste, quando um dos discípulos ataca um dos soldados com a espada. Se, por um lado, este discurso de Jesus traz a

isotopia de *combate*, colocando os discípulos como soldados em batalha, por outro, servirá a Jesus para mostrar que, definitivamente, não é este o tipo de batalha de que fala, nem ele é o messias militar que muitos esperam.

4.2.4 O lava-pés

A isotopia da humildade, representada mais fortemente pelo tema do serviço está também presente no texto de João durante a ceia, no episódio do lava-pés (Jo 13,1-20), no qual Jesus põe a lavar os pés dos discípulos e ordena que, dado seu exemplo, também eles façam o mesmo, uns em relação aos outros. Este episódio se encontra depois do discurso de Jesus sobre a incredulidade dos judeus e é sucedido pelo anúncio da traição de Judas. Diferentemente dos sinóticos que não trazem este episódio, é com ele que o texto de João inicia a narrativa da última ceia, fazendo com que ao lava-pés seja conferida grande atenção, já que não há neste Evangelho a narrativa da instituição da Eucaristia. O trecho inicia-se da seguinte forma:

Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim. (Jo 13,1)

O texto utiliza-se de um jogo de palavras que relaciona *Páscoa* e *passar*, referindo-se a primeira à festa judaica, a qual comemora a passagem dos judeus pelo Mar Vermelho, quando da libertação do povo hebreu do Egito (Ex 14) e a segunda, à travessia de Jesus da vida terrena para a eterna, numa espécie de “Páscoa”, que, na tradição cristã, substitui a festa judaica. João justifica a morte de Jesus pelo amor e é a primeira vez no texto que o faz, como indica a nota c da Bíblia de Jerusalém sobre o versículo. Esta justificativa, por aparecer somente nos momentos mais cruciais da vida de Jesus, ganha caráter de revelação, a qual somente foi possível acontecer após os discípulos terem percorrido um caminho de ensinamentos junto a Jesus. Resumidamente, pode-se dizer que o amor é a revelação, a qual justifica o ato extremo da morte do Cristo, e é ele que, promovendo a passagem, como na Páscoa dos judeus, leva à libertação de todo um povo. Este, por sua vez, como já visto nas características do texto joanino, não é menos que a própria Humanidade.

Ele se levanta da mesa, retira o manto, toma uma toalha e a coloca ao redor da cintura. Depois, coloca água em uma bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los, em

seguida, com a toalha com que estava cingido. Retirar o manto é um sinal de despojamento e vestir-se do modo como Jesus fez é conferir a si próprio os trajes e maneira de se vestir típicas de um criado ou de um escravo. De fato, o ato de lavar os pés era um costume e se oferecia na entrada dos convidados em uma casa ou quando estava à mesa, e o trabalho era feito tipicamente por um servo da esposa do anfitrião (STERN, 2008, p. 221). Pedro não aceita que o Mestre lhe faça isso e pede que, então lhe lave também a cabeça e as mãos, o que transformaria o ato em um ritual de purificação, ao que Jesus lhe nega o pedido, explicando, posteriormente, em que consiste seu gesto. Após completar tal gesto, retoma o manto, volta à mesa e diz aos discípulos:

Compreendeis o que vos fiz? Vós me chamais o Mestre e o Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns dos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais(...) (Jo 13,12-15)

Não nega, portanto, os atributos de *Mestre* e *Senhor*, mas utiliza-se da autoridade que eles representam para firmar seu ato. Seu gesto de retomar o manto e sentar-se à mesa figurativizam o revestimento de autoridade e o exercício de sua dignidade. O ato de lavar os pés de alguém deixa, com Jesus, de ter conotação negativa, de ser algo disfórico, para tornar-se positivo, eufórico. Assim como visto acima, nos trechos do Evangelho de Lucas, aquilo que é considerado bom e digno não é mais o poder ou o status social, mas o serviço ao próximo, o qual não retira, de modo algum, a autoridade que lhe for conferida pelo Pai, que colocara tudo em suas mãos (Jo 1,2).

Jesus diz a seus discípulos que, se compreenderem e praticarem isto, serão felizes. Há, desta forma, uma manipulação por tentação, oferecendo-lhes um objeto que não é nada menos que a própria felicidade, constituindo-se, assim, de grande valor. Ao mostrar-lhes o modo como devem agir para entrarem em conjunção com tal objeto, aponta-lhes parte da competência necessária, conferindo-lhes um *saber*, representado pela repetição; um *poder*, figurativizado por sua autoridade; e um *dever*, representado por sua ordem. A competência, portanto, somente estará completa caso o sujeito possua um *querer*, o que indica a liberdade de agir face sua ordem, bem como a necessidade de uma adesão voluntária. A felicidade torna-se, assim, consequência do ato de servir e somente pode sobrevir caso este seja espontâneo, sem coerções nem mesmo internas, como a obrigatoriedade subjetiva de desempenhá-lo em busca do objeto de valor. O trecho de João evoca mais o serviço do que a simples humildade, pois, ordenado por Jesus, ganha aspecto de engajamento, necessitando

deixar de lado uma possível passividade frente aos acontecimentos, embora a comunidade cristã, durante os séculos posteriores, tenha muitas vezes deixado de lado este engajamento no *serviço* ao próximo e encarnado uma passividade cada vez mais inerte frente ao *status quo* e às estruturas de poder que o próprio Jesus combateu.

Um grande exemplo acerca do deste engajamento é o do Papa Francisco, eleito bispo de Roma e pontífice católico em 13 de março de 2013. A Igreja Católica, na quinta-feira da Semana Santa, celebra a instituição da Eucaristia e do sacerdócio em uma cerimônia onde há também o rito do lava-pés, em que o celebrante repete o gesto de Jesus de lavar os pés de seus discípulos. Ocorre que as rubricas do Missal Romano descrevem que devem ser lavados os pés apenas de homens, presumidamente católicos, regra até então seguida à risca pelos pontífices, os quais mantiveram o costume de lavar os pés de outros sacerdotes, sendo mais relaxada nas celebrações presididas por sacerdotes da América Latina. Desde sua eleição, porém, Francisco inova, e a cada ano, lava os pés de pessoas marginalizadas e excluídas da sociedade, sem se importar que sejam homens ou católicos. Foi assim que lavou os pés de presidiários, homens e mulheres, de uma moça muçulmana, e de uma transexual. Este gesto, que mostra inteira compreensão da universalidade presente no texto de João, foi, no entanto, duramente criticado por setores conservadores da Igreja, os quais acusaram o Papa de não seguir as rubricas do Missal. Enquanto Francisco dá força ao simbolismo de seu gesto como representante máximo da Igreja, os conservadores insistem em mostrar ao mundo sua preferência por regras do Missal, em detrimento do Evangelho.

4.2.5 A glória e o novo mandamento

Após a saída de Judas do local, Jesus inicia um discurso no qual fala de sua glorificação, despede-se dos discípulos e lhes ordena um novo mandamento. Este discurso é encontrado em Jo 13,31-35. A primeira parte do discurso é abaixo reproduzida:

Agora o Filho do Homem foi glorificado
e Deus foi glorificado nele.
Se Deus foi nele glorificado,
Deus também o glorificará em si mesmo
e o glorificará logo (Jo 13,31s)

O *agora* refere-se ao momento da saída de Judas para delatar Jesus, relacionando,

assim, a glória que Jesus recebe à sua morte. Neste sentido, o advérbio *logo* referindo-se ao momento em que ocorrerá a glorificação, remete ao futuro próximo, no qual acontecerá a crucificação. Esta glória é estendida a Deus (o Pai), mostrando que ele também logrou êxito na morte de Jesus, sendo, portanto, também autor do plano de salvação realizado por Jesus. Pode ser entendido como o destinador que, impulsionando o sujeito em direção à conjunção com o objeto de valor pretendido e, tendo este conseguido realizar o percurso, torna-se ele próprio bem-sucedido justamente por ter, de certa forma, proporcionado a conjunção. Esta glória, porém, é de “si mesmo” (do Pai), colocando-o como instância máxima possível, sem que acima dele paire um destinador-julgador que não ele próprio.

A despedida que faz é sutil e compreende dizer aos discípulos que ainda estará com eles por pouco tempo. Entretanto, neste ponto, utiliza-se o vocativo “filhinhos”, gerando efeito de grande ternura para com os discípulos e colocando-se como pai diante daqueles a quem ensina. Em seguida, dirá aos discípulos que eles irão procurá-lo, mas não poderão acompanhá-lo ao lugar onde for. Após, afirma que, para onde irá, os discípulos não poderão ir. Neste instante, a fala de Jesus aplica uma sanção aos discípulos, ao considerar que eles não possuem a competência necessária para repetir sua ação. Nota-se, da parte dos discípulos, um *querer*, e talvez um *dever*, dada a obrigação de seguir o Mestre, mas faltam-lhes o *saber* e o *poder*, os quais somente possuirão depois de cumprirem um caminho proposto por Jesus, já explicitado no ato do lava-pés.

Depois disto, segue dizendo:

Dou-vos um mandamento novo:
que vos amei uns aos outros.
Como eu vos amei,
amai-vos também uns aos outros.
Nisto reconhecerão todos
que sois meus discípulos
se tiverdes amor uns pelos outros. (Jo 13,34s)

Do mesmo que no início do lava-pés, o texto aqui fala do amor e o torna o elemento fundamental para que os discípulos sejam reconhecidos como tais. A ação de amar aparece como uma ordem dada por Jesus, colocada no mesmo patamar que os mandamentos do Decálogo. A expressão “como eu vos amei” remete ao início do episódio em que o evangelista afirma que Jesus “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13,1). Portanto, esta ação de que fala Jesus deve ser capaz de ser desempenhada por seus seguidores

nos momentos mais adversos, incluindo a própria morte. Por outro lado, a reciprocidade a ser desempenhada na ação a relaciona ao lava-pés, correlacionando, desta forma, o amor e o serviço ao próximo. O amor não é tratado, então, a exemplo da humildade do lava-pés, como algo passivo, mas necessita ser engajado, ser posto em atividade, em sinal de obediência a Jesus. É este exercício que permitirá aos discípulos serem reconhecidos como seguidores de Jesus, completando sua competência, pois, ao dizer-lhes o que deve ser feito, Jesus lhes dá um saber e, ao mesmo tempo um poder. Ao final, não somente parecerão como o Mestre, mas serão como ele, podendo participar da mesma glória.

4.2.6 Crer em Jesus e prestar-lhe obediência

A questão da crença é retomada na primeira parte do capítulo 14, e compreende os versículos de 1 a 14. O verbo *crer* é repetido sete vezes neste trecho, sendo em três delas conjugado na forma imperativa *creiam* dirigida aos discípulos. Este tema discursivo, a crença, com o tema da divindade de Jesus e a figura do caminho, será responsável pela criação da isotopia da *fé*. A figura do *caminho* é apresentada no seguinte texto:

(...) E para onde vou, conheceis o caminho”.

Tomé lhe diz: “Senhor, não sabemos aonde vais. Como podemos conhecer o caminho?”

Diz-lhe Jesus:

“Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida.

Ninguém vai ao Pai a não ser por mim. (Jo 14,1.4ss)

Jesus coloca-se como única via para se chegar a Deus Pai. Confere a si, por metáfora, a qualidade de único intermediário na relação entre a humanidade e a divindade. Sobre a metáfora, pode-se evocar Campbell (2002, p. 35) ao se afirmar que a vida de uma mitologia brota e depende do vigor metafórico de seus símbolos. A metáfora de ser o caminho está relacionada às metáforas de ser a verdade e ser a vida, isto é, dois objetos de valor positivo que, ao se considerar os discípulos como sujeitos de um programa narrativo, confere força à manipulação por meio de uma tentação. Por outro lado, numa relação do texto com o leitor, este assume papel análogo ao daqueles discípulos e passam a aderir à mitologia presente. A divindade de Jesus é explicitada sobretudo no seguinte trecho:

(...) Se me conheceis, também conhecereis meu Pai.
Desde agora o conheceis e o vistes”.
Filipe lhe diz: “Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!”
Diz-lhe Jesus: “Há quanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Filipe?
Quem me vê, vê Pai.
Como podes dizer: ‘Mostra-nos o pai!’?
Não crês
que estou no Pai e o Pai está em mim?
(...) Crede-me:
eu estou no Pai e o Pai em mim (...). (Jo 14,7-11)

A divindade de Jesus, permeada em todo o texto de João, é explicitada neste trecho pela identificação das figuras do Pai e do Filho, em uma implicação lógica do discurso de Jesus: “estou no Pai e o Pai está em mim”, por isso “desde agora vocês o conhecem e o têm visto”. As duas figuras são sincréticas na pessoa de Jesus, por isso, ao vê-lo, os discípulos veem o Pai. Eles são instados a *crer* que em seu programa narrativo seu destinador lhes confere uma tarefa, e que aquilo que lhes diz é verdade porque ele é Deus. A argumentação do destinador torna-se, portanto, altamente convincente se se fizer acreditar que é o próprio Deus. Este *se* somente será realizado após a ressurreição, ou seja, após o percurso da crucificação, o que de certo modo retoma o capítulo anterior, cuja análise demonstrou ser necessário que Jesus (desta vez, sujeito de seu programa narrativo) percorra um itinerário que lhe torne possível realizar seu *poder* modal.

A segunda parte do capítulo, que compreende os versículos de 15 a 31, mostra que Jesus continua insistindo aos seus discípulos para que aceitem seus mandamentos:

(...) Quem tem meus mandamentos e os observa
é que me ama;
e quem me ama será amado por meu Pai
Eu o amarei e me manifestarei nele (...) (Jo 14,21)

A manipulação aqui se dá por sedução. Jesus enaltece um valor positivo dos discípulos (“é que me ama”) para que a partir disto lhe obedçam. Do ponto de vista do programa narrativo dos discípulos, ocorre uma mostra do *dever* modal. A exegese poderá se valer de explicações diversas, mas o texto de João parece remeter a uma radicalidade em que não há, neste ponto, tanto espaço a um *querer*, uma vez que o campo das modalidades virtualizantes é todo tomado pelo *dever*.

Não obedecer a este *dever* imposto pelo Mestre implica em não amá-lo e perder o objeto de valor que por ele é oferecido: conhecer Deus Pai. Ao se pensar na relação do texto

com o leitor, o mesmo acontece, ou seja, aqueles que querem conhecer Deus Pai necessitam acatar este *dever* e aderir ao conjunto de ensinamentos que o texto atribui a Jesus. A isotopia da obediência, portanto, é a que se destaca no texto, uma vez que o tema do *amor* encontra-se a ela vinculado, como condição necessária ao exercício da ação.

Além da sedução como estratégia manipulativa, pode-se verificar também a tentação: é oferecido o Espírito Santo, mas somente àqueles que obedecerem a mensagem de Jesus. O Espírito “que ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse” (Jo 14,26) torna-se precioso objeto de valor, pois poderá propiciar grande *saber* aos sujeitos figurativizados pelos discípulos. Ainda considerando o programa narrativo sob o ponto de vista dos discípulos – e do fiel leitor em relação ao texto – torna-se relevante a afirmação de Fontanille e Zilberberg (2001, p. 255) de que, para que o sujeito se realize, a competência modal deve ser por ele ancorada na fideducialidade, a mesma da qual emergem os valores que ele visa. Não é à toa que a ênfase de Jesus para que seus discípulos creiam se dê momentos antes da paixão:

(...)Eu vo-lo disse agora, antes que aconteça,
para que, quando acontecer, creiais.
Já não conversarei muito convosco,
pois o príncipe deste mundo vem;
contra mim, ele nada pode (...) (Jo 14,29-30)

Mais uma vez se estabelece a diferença entre o *Reino de Deus*, ao qual pertencem Jesus e seus seguidores, e o *Mundo*, domínio do Diabo, “seu príncipe”. Contudo, Jesus afirma, como já fez o narrador no capítulo 13, que seu poder é maior. Sua justificativa para a paixão é o amor ao Pai e a obediência a ele, o que demonstra que tal justificativa também faz parte de uma estratégia manipulativa, uma vez que, no texto, é caracterizado como o próprio Deus e, portanto, afastadas as possíveis explicações exegéticas, a obediência seria de certa forma a ele próprio, o que seria possível caso o texto mostrasse uma coerção axiológica atuando em Jesus, o que não ocorre.

A estratégia manipulativa repete-se no capítulo 15. Relacionando o amor à obediência aos seus ensinamentos, acaba por revelar que o programa narrativo que o tem como sujeito, para ser cumprido de maneira satisfatória, inaugura outros programas narrativos, dos discípulos. A instauração de um *crer* modal nos programas narrativos secundários é suficiente para manter o programa narrativo principal, o qual tem Jesus como sujeito, em continuidade.

Assim se torna compreensível que a euforia esteja relacionada aos temas e figuras que com ele se relacionam. Para além disso, no capítulo 15, é apresentada a figura da videira para ilustrar o grau de comprometimento que os seguidores de Jesus devem ter com seus ideais.

Considerando que os traços de sentido (semas) são suficientes para que haja a representação de um objeto do mundo natural, a videira (GREIMAS, 1984, p. 25 apud BERTRAND, 2003, p. 210), pode-se afirmar que o texto tende ao icônico, dado que a densidade sêmica é alta, ou seja, admite poucas variações ou suas associações são bastante restritivas (BERTRAND, 2003, p. 211). Em outras palavras, *videira* remete à árvore existente no mundo natural, não permitindo outros sentidos diversos deste, gerando um efeito de sentido de objetividade. Assim, pode-se depreender a seguinte relação:

Nível discursivo	Figura	ramos bons na videira	ramos secos na videira
	Metáfora	discípulos ligados a Jesus	aqueles que não estão ligados a Jesus
	Tema	obediência	desobediência
	Efeito da timia	eufórico	disfórico
Nível narrativo presumido		$S_1 \cap O_1$	$S_2 \cap O_2$
Modalização
Nível fundamental	Semântica	valor de vida	valor de morte
	Timia	euforia	disforia
	Sintaxe	relaxamento	contenção
Fazer missivo		emissivo	remissivo

Gráfico 10

A videira é metáfora de Jesus, como diz o texto, e os ramos, aqueles que o seguem (ramos bons) ou que o rejeitam (ramos secos), ou seja, a obediência é eufórica e a desobediência, disfórica. Salienta-se que esta relação acima apresentada se dá sob o ponto de vista dos discípulos, sujeitos de um programa narrativo que poderá se realizar e garantir-lhes o objeto de valor (O_1) oferecido por Jesus: o amor de Deus Pai. Neste caso, entrarão em

conjunção com o objeto buscado, num percurso em que sobressairá o fazer emissivo e corresponderá, no nível fundamental, aos valores de vida e ao relaxamento. Mas, para que isto ocorra, é necessário que se efetue a modalização do *crer*, a fíducia, confiando-se em Jesus (S₂) e acreditando-se em seus ideais (O₂).

A negação da fíducia impediria os discípulos de estarem em conjunção com o amor do Pai e, com isso, deixariam de usufruir de sua glória e demais “vantagens” decorrentes. Por outro lado, a sua aceitação daria ao programa narrativo um desenvolvimento positivo.

Na outra parte do capítulo 15, dos versículos de 18 a 27, Jesus retoma a oposição *Reino* versus *Mundo* e, situando seus discípulos no primeiro, afirma que serão perseguidos pelo segundo, perseguição que relaciona quem aquela que ele próprio sofrerá. A culpa que os que o rejeitam possuem é mostrada da seguinte forma:

Lembraí-vos da palavra que vos disse:
O servo não é maior que seu senhor.
Se eles me perseguiram,
também vos perseguirão;
se guardaram minha palavra,
também guardarão a vossa.
Mas tudo isso eles farão contra vós,
por causa do meu nome,
porque não conhecem quem me enviou.
Se eu não tivesse vindo
e não lhes houvesse falado,
não seriam culpados de pecado;
mas agora não têm desculpa para seu pecado.
Quem me odeia, odeia também meu Pai. (Jo 15,20-23)

A culpa está relacionada em se ter ouvido a palavra de Jesus e não crido. Assim, tais sujeitos não completariam seu programa narrativo positivamente e estariam em disjunção com o objeto de valor, o amor do Pai, como já visto anteriormente, sendo que este ódio ao objeto está relacionado ao fazer remissivo de tais programas, de acordo com o proposto por Zilberberg (2006a, p. 86), da mesma forma que o *amor* o está ao fazer emissivo.

4.2.7 A vinda do Espírito Santo e a garantia da vitória

Após suas explicações sobre como será a relação entre os discípulos e o mundo, Jesus mantém o tema da perseguição porque as pessoas do mundo não o conhecem e nem ao Pai. Os programas narrativos que desencadeia, protagonizados pelos discípulos enquanto sujeitos, já têm mostras de que seus antiprogramas serão protagonizados por aqueles que não responderão a mensagem evangélica. Após isso, diz sobre o Espírito Santo:

(...) E quando ele vier,
estabelecerá a culpabilidade do mundo
a respeito do pecado,
da injustiça
e do julgamento:
do pecado,
porque não creem em mim;
da justiça,
porque vou para o Pai
e não mais me vereis;
do julgamento,
porque o Príncipe deste mundo
está julgado. (Jo 16,8-11)

O Espírito Santo é compreendido como destinador-julgador, sancionando o sujeito, seja ele figurativizado pelos discípulos, Satanás ou os descrentes. A culpa dos descrentes está relacionada precisamente em relação à descrença, ou seja, *crer* é o ponto de partida para seguir o exemplo posto por Jesus. Outra questão é a que se coloca acerca do pecado. Admitindo-se o pensamento judaico-cristão de que o pecado é aquilo que afasta a pessoa de Deus, ele pode ser entendido como o estado de um sujeito em disjunção com a graça divina. Uma vez posta em conjunção com o Espírito Santo, percebe que estava em estado de disjunção, o que implica em uma reformulação daquilo que pensava sobre o pecado, vez que só é possível uma conjunção com aquilo de que se está disjunto.

Quanto à menção de que Satanás, “Príncipe deste mundo” estar julgado, revela uma sanção negativa, ao mesmo tempo em que Jesus reforça seu poder sobre seu opositor. Prosseguindo no texto, de forma análoga, afirma que os discípulos ficarão tristes por um tempo, mas depois virá a alegria e, em seus momentos de tristeza, o mundo ficará alegre. Para ilustrar a afirmação, recorre à figura de uma mulher que, após as dores do parto, não lembra mais do sofrimento por causa da alegria com o filho que acaba de nascer. Ilustra, portanto, o programa narrativo de seus discípulos que, apesar de um antiprograma do mundo, conseguirão percorrê-lo e experimentar uma sanção positiva.

O desempenho dos programas narrativos propostos por Jesus e seus discípulos seriam parecidos, então, com o seu próprio, o que os fazem passíveis de serem aceitos, uma vez que seu fim é já anunciado de forma positiva. A identificação de seu programa narrativo com os por ele propostos torna-se, desta forma, uma eficaz estratégia manipulativa para que os discípulos pactuem de suas ideias a partir de um *crer*. Um possível medo da parte destes é contraposto pela certeza de vitória que lhes é passada: “(...) No mundo tereis tribulações,/ mas tende coragem:/ eu venci o mundo!” (Jo 16,33).

4.2.8 A oração pelos seus

Após dizer aos discípulos que é hora de serem espalhados, Jesus pôs-se em oração, conforme mostra o capítulo 17. Na primeira parte da prece, Jesus pede que sua natureza divina seja revelada e, assim, que ele revele a glória do Pai. Neste sentido, o pedido é uma antecipação do final de seu programa narrativo, quando ressuscitar e, vencendo a morte, mostrar ser Deus. A revelação de sua natureza divina o retira, conforme apresentado no início desta análise, da categoria dos seres humanos para pertencer à categoria que lhe é própria, humano e divino ao mesmo tempo.

Entretanto, de seu ponto de vista e do texto do evangelho, é sempre homem e Deus, isto é, ele já conhece sua dupla natureza e o texto assim o trata desde o seu começo. O sentido aqui é sob o ponto de vista das pessoas que o veem, as quais não o percebem como ser divino. Estas só o reconhecerão desta forma a partir do momento em que a natureza divina for revelada, isto é, do momento em que Jesus não somente *for* Deus, como também o *parecer*. Em outras palavras, quando *ser* e *parecer* tiverem valor positivo ao mesmo tempo, deixando assim de *ser* mas não *parecer*. Seu conceito de vida eterna é conhecê-lo e conhecer ao Pai. Conhecer remete a um *saber*, pressupondo uma experiência com o objeto do qual se sabe, o qual se conhece. De acordo com o que foi analisado até agora, esta experiência só é concreta e efetiva para aqueles que creem nas palavras de Jesus, os quais poderão, enquanto sujeitos, experimentar até mesmo um programa narrativo análogo ao seu, culminando, portanto, na ressurreição. Pode-se, aqui, ser retomado o Prólogo:

Veio para o que era seu
e os seus não o receberam
Mas a todos que o receberam
deu o poder

de se tornarem filhos de Deus (...)
e nós vimos a sua glória,
glória que ele tem junto ao Pai(...) (Jo 1,11-12.14)

Não crer em Jesus é o que diferencia as pessoas do mundo originalmente e, conseqüentemente, suas práticas. Àqueles que nele creem, cabe o prêmio de serem feitos filhos de Deus, sendo, assim, herdeiros do legado divino. Passam a pertencer ao campo da divindade, ainda que não sejam deuses. São, com isso, libertos do mundo, redimidos. Por isso, Jesus diz:

Não rogo somente por eles,
mas pelos que, por meio de sua palavra,
crerão em mim:
a fim de que todos sejam um.
Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti,
que eles estejam em nós,
para que o mundo creia que tu me enviaste. (Jo 17, 21s)

A intercessão é estendida em favor dos futuros seguidores. Tomando o leitor como destinatário, a manipulação se dá com o oferecimento de um objeto de valor correspondente à vida eterna, eufórico nos meios de circulação do texto, promovendo a permanência e adesão dos fiéis à religião. A ilusão vivida pelas pessoas do mundo, quer no texto de João, quer se tome as relações sociais como texto, deixa de existir quando passam a crer em Jesus e a aceitar sua doutrina, segundo o esquema abaixo (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, p. 270):

Gráfico 11

Num instante anterior à revelação, ocorre a desilusão quando a nova crença é contraposta àquela já existente, seja uma outra doutrina religiosa, seja uma dada axiologia.

Em seguida, esta crença desencadeia para o sujeito um programa narrativo em que sua experiência com o primeiro objeto (a crença em Jesus) o leva a um *saber*, que, juntamente com sua vontade, seu *querer*, o leva a *assumir* sua identidade, tornando-se cristão e passando a ser filho de Deus. Ressalte-se, entretanto, que esta identidade de filho de Deus está mais ligada à percepção do sujeito e a se *assumir* como tal, do que a necessidade de ser cristão como condição essencial para ser filho de Deus. Logo que este sujeito torna-se filho de Deus, sofre a coerção da axiologia de sua crença, tendo, desta forma, o *dever* de se comportar de modo específico, mas com isso ganha o *poder* dado pelo Pai, através de Jesus, de ter se tornado filho de Deus. Adere, então, à axiologia de sua crença, passando a agir, a *fazer* as coisas como membro de fato da comunidade dos seguidores de Jesus, completando o quadro das modalidades (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, 256) necessárias para partir em seu programa narrativo e, ao final deste, entrar em conjunção com o segundo objeto de valor, a vida eterna, o que resulta em revelar Jesus em sua glória e sua natureza divina.

Por fim, a prece de Jesus em termos semióticos (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, 272) pode ser entendida como a manipulação do destinador (o Pai) pelo destinatário (Jesus), por estar na categoria da súplica, sendo que sua tensão é dirigida para a conjunção, ou seja, o Pai, ao conceder o pedido de Jesus, o põe em conjunção com o objeto de valor solicitado na prece e que é estampado pela revelação de sua natureza divina e a proteção de seus discípulos.

4.3 Da prisão à cruz

Analisar os textos evangélicos que narram os momentos da prisão, condenação e morte de Jesus talvez seja o equivalente a adentrar as narrativas que mais promovem sentimentos de comoção na comunidade cristã ocidental, inclinada muitas vezes, devido ao processo histórico vivenciado por sua Igreja, a olhar a paixão e a crucificação com ênfase maior que aquela conferida à ressurreição. Leloup, ao confrontar duas pinturas, a *Crucificação de Matthias Grünewald*, ocidental (séculos XV a XVI), e o ícone *A Crucificação de Nosso Senhor*, originário da Catedral de Santa Sofia, portanto oriental (século XV) mostra um pouco da diferença entre a teologia ocidental e a oriental no que tange à representação e interpretação do sofrimento do Cristo:

Ao se comparar, sem opor, as visões do Oriente e do Ocidente ou, mais exatamente, da ortodoxia e do catolicismo, fica patente que a complementaridade dessas duas visões nos permite entrar um concreto mais vasto, um realismo ampliado, no qual a

materialidade dos fatos não se opõe à inteligibilidade e à espiritualidade do sentido. Melhor que longos discursos, a justaposição do ícone da Cruz e da Crucificação de Matias Grünewald (do célebre retábulo de Isseheim) mostra diferença: de um lado, o realismo da dor, do total desamparo, das tensões que um tal suplício pode infligir; de outro, a serenidade, a oferenda, as mãos abertas sem críspação: “Minha vida não me é tirada, sou eu que a dou.” É preciso olhar os dois juntos, cada um revela uma verdade. O Cristo sofreu, não “simulou” - seus músculos, nervos e semblante mostram-no.

Se, como Dostoiévski, olharmos só para este quadro, podemos nos deixar vencer pelo desespero. O sofrimento parece ser o mais forte, a morte parece ter a última palavra, ou pior, este quadro poderia justificar nossas identificações com o sofrimento: “Eu sou como o Cristo sofreu, portanto o sofrimento é bom.” Poderíamos, então, nos desviar em direção aos masoquismos mais perversos, assim como às complacências mais mórbidas.

(...) Com a Cruz, os impasses revelam-se caminhos. Ao realismo da dor explorado por Grünewald se substitui a Realidade do Amor que transfigura o sofrimento e faz da morte não um fim, mas uma passagem: uma Páscoa. (Leloup, 2005, p. 70-71)

Sobre a afirmação do autor deve ser feita a ressalva de que, num momento histórico mais recente, a teologia ocidental passou a experimentar, com o advento da Teologia da Libertação, a ênfase da ressurreição libertadora sobre o sofrimento paralisante da crucificação, refletido no sofrimento social e pessoal daqueles que, como Jesus, foram postos à margem da sociedade e condenados pelas estruturas vigentes de poder. Além disso, também as Igrejas Orientais Católicas vivenciaram durante sua história uma teologia acerca da cruz e da ressurreição muito próxima da teologia ortodoxa, mais voltada às suas raízes bizantinas do que à influência exercida por Roma.

Entretanto, é preciso igualmente reconhecer que a Teologia da Libertação fora duramente combatida durante os pontificados de São João Paulo II e de Bento XVI, em processos que resultaram na condenação de dezenas de teólogos do mundo todo, cujo exemplo é o “silêncio obsequioso” imposto a Leonardo Boff, um de seus maiores expoentes. Por sua vez, as Igrejas Orientais, apesar de terem sua dignidade, de seus ritos e de sua teologia, restaurada pelo Concílio Vaticano II (2001, p. 231-235), não gozam de mesma repercussão junto aos fiéis, os quais são de imensa maioria de rito latino e de subordinação à Igreja Romana. Desta forma, a teologia que enfatiza a ressurreição em detrimento do sofrimento da cruz, embora presente na teologia católica, não logrou êxito, até então, que a

tornasse hegemônica.

Mais do que estabelecer quais elementos são eufóricos e quais são disfóricos segundo as axiologias presentes no Cristianismo, a existência de teologias diversas aponta que será necessário verificar, junto os Evangelhos, como se dá esta relação entre a paixão, a morte e a ressurreição. As análises que seguirão, ao procurarem adentrar a estrutura interna dos textos evangélicos, poderão contribuir para o desenvolvimento teológico à medida em que trarão elementos que permitem refletir sobre as formulações realizadas pelas Igrejas ao longo do tempo, bem como lançar alguma luz sobre as argumentações por elas feitas em relação a assuntos como o sofrimento humano, individual ou social, as relações de poder, a esperança e a transformação social, dentre outros.

4.3.1 No Getsêmani

O episódio da prisão de Jesus é mostrado pelos sinóticos, mas está ausente do texto de João e é narrado de forma mais semelhante entre Mateus e Marcos, repetindo as semelhanças vistas nos trechos anteriores. Nestes dois textos, após o episódio em que se anuncia a negação de Pedro, Jesus vai com os discípulos a um lugar chamado Getsêmani, e pede aos discípulos que o espere sentados, enquanto vai, junto com Pedro, Tiago e João, mais adiante para orar. Pede a estes que permaneçam em oração e vigília, e vai, sozinho, um pouco mais adiante, onde começa a orar. Em sua oração, pede ao Pai, que, se possível, afaste o sofrimento, mas que seja feita a vontade dele e não a sua. Quando volta, encontra os três discípulos adormecendo, os repreende e exorta novamente para que vigiem e orem. Afasta-se mais uma vez e repete sua oração. Na volta, encontra os discípulos dormindo. Deixa-os e se afasta uma terceira vez, novamente repetindo a oração. Em seu retorno, diz aos discípulos para se levantarem, pois seu traidor está chegando, mas, antes, os repreende novamente, utilizando-se de ironia, por terem adormecido.

Um primeiro detalhe a ser explorado é o movimento de Jesus ao se afastar dos discípulos para orar. Primeiramente, afasta-se da maioria deles, para, em seguida, afastar-se dos três aos quais havia pedido para que o acompanhassem. A disposição das figuras mostra uma gradação progressiva em relação ao afastamento físico entre ele e os demais. Entretanto, seu pedido para que os três o esperem enquanto se afasta novamente para orar demonstra sua vontade em ficar sozinho naquele momento, ou seja, o afastamento progressivo gera efeito de sentido de solidão e de isolamento. Valendo aqui também do proposto por Fontanille e

Zilberberg (2001,p. 140) a respeito da relação conversa para os gradientes métrico e afetivo da espacialidade, nota-se que o afastamento físico de Jesus, ao passo que o deixa mais *distante* dos discípulos, torna estes mais *estranhos* a ele, o que pode ser verificado na sua expressão de surpresa ao encontrá-los dormindo.

Para o Evangelho de Mateus, Jesus “começou a entristecer-se e a angustiar-se” (21,37), enquanto o de Marcos diz que “começou a apavorar-se e a angustiar-se” (14,33). O sentimento de angústia é presente nos dois textos, e culmina na expressão de que sua alma “está triste até a morte” (Mt 26,38 e Mc 14,34), mas torna-se proeminente o pavor mostrado por Marcos. Da mesma forma, há uma sutil diferença em ambas as narrativas a respeito do primeiro momento da oração:

E, indo um pouco adiante, prostrou-se com o rosto em terra e orou: “Meu pai, se é possível, que passe de mim este cálice: contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres”. (Mt 26,39)

E, indo um pouco adiante, caiu por terra, e orava para que, se possível, passasse dele essa hora. E dizia: “Abba (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice; porém, não o que eu quero, mas o que tu queres”. (Mc 14,36)

Há uma maior carga emocional construída pelo texto de Marcos do que pelo de Mateus, comparando-se as expressões “prostrou-se com o rosto em terra” e “caiu por terra”, já que a primeira indica um movimento mais voluntário e menos abrupto e a segunda, o contrário. Também a oração que Mateus traz mostra uma certa resignação de Jesus, que pede ao Pai afastar o cálice, aqui, metáfora do sofrimento, “se possível”. Já Marcos, essa possibilidade é descrita pelo discurso indireto, enquanto que, no direto, reconhecer o poder do Pai ganha a função de uma manipulação por sedução, a qual é seguida pela forma imperativa de “afastar”, acentuando a gravidade do momento e o desejo de ter o sofrimento afastado, para, somente depois, aceitar que se cumpra a vontade do Pai. No segundo momento da oração, Marcos narra que Jesus repete a primeira forma, enquanto Mateus acentua o caráter de resignação: “se não é possível... seja feita a tua vontade!” (26,42). O terceiro momento de oração não é detalhado por Marco, que cita somente a terceira aproximação de Jesus aos discípulos, enquanto que, segundo o texto de Mateus, foi repetida a forma da oração. Com isto, pode-se afirmar que Marcos imprime efeito de maior emoção ao momento, mostrando, portanto, maior sofrimento frente a iminência da cruz.

Lucas narra o episódio de modo um pouco diverso, situando o momento em que Jesus

vai com os discípulos para o monte das Oliveiras após seu discurso na ceia sobre o combate que será realizado, dando ao episódio da oração no monte caráter de preparação para uma batalha que será configurada quando da prisão de Jesus. Neste texto, ele se afasta dos discípulos e ora ao Pai, momento em que aparece um anjo para o confortar. Após a oração, Jesus retorna para junto dos discípulos e os repreende por estarem dormindo. O momento da oração pode ser contraposto ao narrado por Mateus e Marcos:

(...) e, dobrando os joelhos, orava: “Pai, se queres, afasta de mim este cálice. Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!” Apareceu-lhe um anjo do céu, que o confortava. E, cheio de angústia, orava com mais insistência ainda, e o suor se lhe tornou semelhante a espessas gotas de sangue que caíam por terra. (Lc 22,41s)

O movimento de dobrar voluntariamente os joelhos e submeter-se claramente à vontade do Pai, expressa pelo verbo “querer” dá ao seu ato um tom de maior obediência e resignação em relação aos textos de Mateus e de Marcos. Entretanto, apesar de o texto somente dizer explicitamente que Jesus está “cheio de angústia”, há a figura das *espessas gotas de sangue* de seu suor, as quais remetem de forma enfática ao sofrimento e ao estresse extremo daquele momento. Some-se a isto o fato de o conforto a ser dado pelo anjo não parecer ser suficiente, daí que “orava com mais insistência ainda”, numa clara demonstração e sua inquietude. A *tristeza* de Jesus é estendida aos discípulos, que adormecem em decorrência dela e não de sono, como nos textos anteriores. Assim, enquanto em Mateus e Marcos se tem uma figura de Jesus fortemente tocado pelo sofrimento, e que insiste de modo mais enfático em modificar os planos do Pai, apesar de se submeter à vontade deste, Lucas mostra uma figura que também é extremamente atingido pelo sofrimento, mas que, todavia, é mais resignada e passiva em relação à vontade do Pai, na espera de uma graça ou um ato de benevolência. Há, portanto, em Lucas, uma figura com acentuadas características humanas e divinas, o que a aproxima do anjo e o afasta por um momento dos discípulos, tanto fisicamente, como afetivamente.

Nos três textos, há a exortação de Jesus para que os discípulos fiquem despertos e orem, a fim de não caírem em tentação. Estabelecem, com isto, uma oposição entre a prática da oração e a tentação enquanto influência diabólica. Esta exortação é, portanto, um pedido para que repitam sua prática e, com isto, tornarem-se também eles mais *próximos* e *familiares* ao Pai. Da mesma forma, percebe-se uma manipulação por intimidação, sendo a tentação discursiva um objeto de valor negativo oferecido aos discípulos, caso eles não desempenhem

a ação de orar. A oração torna-se, assim, uma forma de combater o mal e, estando relacionada ao despertar e a permanecer acordado, pode ser entendida tanto como uma atitude ativa quanto de espera em relação ao maligno.

Mateus e Marcos trazem uma forma irônica da ordem de Jesus para que se levantem. A frase por ele dita articula uma antítese que produz a ironia: “Dormi agora e repousai (...) Levantai-vos! Vamos! (...)!” (Mt 26,45 e Mc 14,41s). Por um lado, há o momento em que deveriam ter permanecido alerta com ele, em oração, o que passou, não adiantando mais neste momento qualquer ação que façam, pois ele enfrentará sozinho o que se reserva a seguir. Por outro lado, há uma ordem para o levantar físico para que acompanhem o que irá se passar a partir de então, como a chegada de Judas com os demais para prender Jesus. Em ambos os textos, a chegada de Judas é a chegada do “traidor”, epíteto a ele conferido já no momento da ceia e que se repete aqui. Os dois Evangelhos também trazem a afirmação de Jesus de que “o Filho do Homem será entregue às mãos dos pecadores” (Mt 26,45 e Mc 14,41). A figura dos pecadores remete àquela da tentação a ser sofrida pelos discípulos caso não orem, isto é, já que pode haver uma implicação lógica entre sofrer a tentação e pecar. Não orar então, os afastaria de Jesus também pelo pecado e poderia transformar os discípulos em alguém por demais afastado, como o são seus inimigos.

Do ponto de vista narrativo, começa a ser posto em prática de forma mais acentuada o antiprograma cujo sujeito é figurativizado por Judas e os outros que prenderão Jesus, podendo ser notado na angústia de Jesus, que já começa a sofrer mesmo antes de ser preso, pedindo ao Pai que lhe afaste este sofrimento, numa demonstração que já vive, em partes, aquilo que se virá.

4.3.2 A prisão de Jesus

Os sinóticos narram a cena da prisão indicando alguns elementos figurativos que atuam em oposição a Jesus. O texto de Mateus relaciona Judas, uma grande multidão, chefes dos sacerdotes, anciãos do povo e servo do sumo sacerdote, além de espadas e paus como armas. A estes, Marcos soma os escribas. Lucas, por sua vez, elenca a Judas, a multidão, chefes dos sacerdotes, chefes da guarda do Templo, anciãos e o servo do sumo sacerdote, também munidos de paus e espadas, e os coloca em relação com o poder das trevas. O texto de João não fala em multidão, mas traz um destacamento da guarnição romana de Jerusalém, a coorte e guardas escolhidos pelos chefes dos sacerdotes e pelos fariseus, que chegam no

lugar carregando lanternas, archotes e armas. Ao servo do sumo sacerdote, dá o nome de Malco.

Percebe-se que tanto Mateus como Marcos trazem figuras que remetem ao poder sobretudo religioso e ao povo, que, valendo-se de instrumentos bélicos, confrontam Jesus. Lucas também o faz, mas acentua, com a figura da guarda do Templo, um poder que não é somente religioso, mas também político, assim como enfatiza a oposição que fazem aos planos de Jesus ao relacioná-los com os poderes das trevas. Desta forma, o confronto revela também um aspecto sobrenatural, a exemplo do episódio da ceia, em que Lucas, diferentemente dos outros sinóticos, insere a figura de Satanás. Com isto, disforiza fortemente, de acordo com a axiologia cristã, os poderes religioso e político estabelecido, colocando-os como manifestação de um poder diabólico e sobrenatural.

Historicamente, é pouco provável que judeus e romanos tenham formado um destacamento comum para prenderem Jesus, mas a presença destas figuras no texto correspondem à universalidade própria do Evangelho de João, que coloca a morte de Jesus em favor do mundo inteiro (GRÜN, 2011b, p. 135), além de os chefes judeus representarem o poder religioso, advindo do Templo, e os romanos, o poder político, proveniente do Império. É Judas quem os conduz ao encontro de Jesus, mas o texto não traz a cena de seu beijo, nem o diálogo entre este e Jesus. Contudo, o Evangelho apresenta um momento que não é abordado pelos sinóticos:

Sabendo Jesus tudo o que lhe aconteceria, adiantou-se e lhes disse: “A quem procurais?” Responderam: “Jesus, o Nazareu”. Disse-lhes: “Sou eu”. Judas, que o traía, estava também com eles. Quando Jesus lhes disse “Sou eu”, recuaram e caíram por terra. Perguntou-lhes, então, novamente: “A quem procurais?” Disseram: “Jesus, o Nazareu”. Jesus respondeu: “Eu vos disse que sou eu. Se, então, é a mim que procurais, deixai que estes se retirem” (...) (Jo 18,4-8)

Um primeiro aspecto do texto que se depreende é aquele em que Judas, embora caracterizado como “traidor”, exerce o papel que tornará possível o confronto, guiando os opositores até Jesus. Nisto o texto se afasta dos sinóticos, os quais, embora caracterizem Judas também como traidor, não apontam esta função de conduzir os demais opositores, o que pode ser verificado na interpelação de Jesus diretamente Judas, para que faça cumprir sua emboscada. Nos sinóticos, a ênfase sobre Judas está na traição, enquanto em João, na sua tarefa de tornar possível o plano salvífico de Jesus. Partindo-se disto, há outro fato relevante a ser elencado no texto de João: Jesus adianta-se e pergunta a todos seus opositores quem procuram e, ao responderem que era ele próprio, diz uma única frase, “Sou eu”, e os faz

caírem por terra. Esta frase, “Sou eu - Eu sou”, possui uma forma única no Evangelho grego, *Εγώ εἰμί*, e remete à identidade de Deus, YHWH, como visto na análise sobre o Prólogo de João. Há, com isto, uma evocação da divindade de Jesus, que se sobrepõe à humanidade dos demais, e caracteriza-se pelo poder pleno. Por isto, diferentemente do que ocorre nos sinóticos, os discípulos não saem correndo, fugidos, mas são liberados por ordem do próprio Jesus.

Tem-se, com isto, que o texto cria dois campos isotópicos, aos quais relacionam as figuras apresentadas: de um lado, o campo de Jesus e seus seguidores e, do outro, de seus opositores. Contudo, a figura de Judas, situada no campo de oposição, transita de principal em Mateus e Marcos, passando para “coantagonista” em Lucas, com quem divide o papel com Satanás, até ter sua função de oposição relativizada em João. No texto de Lucas, os dois campos, ao compreenderem o aspecto sobrenatural de Satanás, ganham revestimento temático, referindo-se o dos opositores ao diabólico, enquanto o dos seguidores parece encontrar figura equivalente em Jesus, evocando um tema celestial. No Evangelho de João, porém, este revestimento temático não é tão simples, pois o evangelista vai além da dualidade entre o bem e o mal, ao se utilizar da figura de Judas. Contudo, apartando-se de sua figura, por motivo didático, tem-se:

	Tematização	
Mateus e Marcos	<i>opositores</i>	<i>seguidores</i>
Lucas	<i>diabólico</i>	<i>celestial</i>
João	<i>humano</i>	<i>divino</i>

Gráfico 12

Uma figura amplamente citada no texto é a espada portada quer pelos opositores, quer pelos seguidores de Jesus. Ela está relacionada à luta armada, à guerra e, portanto, à forma de agir dos poderes constituídos, mais precisamente o poder político da época. Com exceção do Evangelho de Marcos, há uma negação por parte de Jesus ao seu uso. Quando um discípulo a usa para decepar a orelha do servo do sumo sacerdote, Jesus o repreende duramente. No texto de Lucas, é refeita a ação do discípulo e, milagrosamente, recobra a orelha decepada ao homem, invertendo a lógica até então tida pelos seus pares para a sua defesa, em uma forte sinalização aos discípulos de que aquele não era um ato que deveria ter sido feito. Desta forma, ao negar o uso da espada, há também a negação dos demais elementos a ela

relacionados, como a luta armada, tendo como viés a euforização da pacificação entendida como seu contrário. O texto de João não repreende o uso da espada, senão para que se mantenha em curso o programa narrativo figurativizado pelo plano de Jesus. Há, com isto, uma condescendência no uso da arma utilizada em sua defesa, sendo, contudo, analisada a consequência última de sua finalidade, ou seja, acaba evocando a máxima responsabilidade sobre o meio pelo qual o discípulo age, ao lhe apontar no que resultaria defendê-lo, naquele momento, com a espada.

O Evangelho de João nomeia o discípulo que faz o uso da espada, Pedro, ao mesmo tempo em que dá nome ao servo a quem o golpe é desferido, Malco. Nomeá-los significa, aqui, retirá-los dos simples papéis de discípulo ou opositor e dá a eles uma personalidade. Imprime-lhes profundidade e os torna icônicos, permitindo sua interpretação como representante de algo do mundo natural, dado o aumento da densidade sêmica não somente dos traços da construção do formante figurativo, mas também das redes associativas que se tornaram possíveis de serem constituídas com outros formantes (Bertrand, 2003, p. 210). Ao fazer isso, João os coloca no mesmo patamar: fala de pessoas das quais se presume particularidades, histórias de vida, humaniza-os, lado a lado, não importando se discípulo ou opositor. Por outro lado, ao se deixar claro que se trata do servo do sumo sacerdote, estabelece entre estes dois uma relação que pode ser entendida em seu caráter hierárquico, como subordinado e subordinante, ou adentrando nos aspectos sociológicos, como opressor e oprimido. Malco é, portanto, tão oprimido quanto Pedro, ao lado de quem divide a humanização conferida pelo evangelista, mas é o oprimido que oprime, cujo ato gera como consequência o golpe da espada de Pedro, que não é, em si, disfórico, ou seja, a condição de oprimido não é justificativa para a continuidade da cadeia de opressões.

4.3.3 Os primeiros ultrajes, segundo Lucas

Após narrarem a prisão de Jesus, os Evangelhos de Mateus, Marcos e João iniciam a narrativa do seu julgamento pelo Sinédrio para então, suspendendo a cena, introduzirem o episódio na negação de Pedro, criando efeito de simultaneidade dos acontecimentos. O texto de Lucas diverge neste ponto, pois, após o episódio da prisão, inicia a narrativa da negação de Pedro, para, depois, introduzir o julgamento, situando-o já no amanhecer. Entre um episódio e outro, porém, traz aqueles que seriam os primeiros ultrajes sofridos por Jesus após sua prisão, conforme o trecho abaixo:

Os guardas caçoavam de Jesus, espancavam-no, cobriam-lhe o rosto e o interrogavam: Faze uma profecia: quem é que te bateu?” E proferiam contra ele muitos outros insultos. (Lc 22, 63ss)

Como se verá a seguir, estes ultrajes, traduzidos por jogos de adivinhação, serão realizados pelos componentes do Sinédrio conforme as versões de Mateus (26,68) e de Marcos (14,65). Neste trecho de Lucas, contudo, diferentemente dos outros dois, os que caçoam de Jesus lhe cobrem o rosto e lhe fazem perguntas, para que adivinhem que proferiu o golpe. Em Mateus, contudo, não há a citação de que seu rosto fora coberto, fazendo com que a humilhação perca o caráter adivinhatório. O texto de Marcos, por sua vez, não traz o pano cobrindo o rosto e nem as perguntas, restando somente os ultrajes proferidos. Com isto, pode-se dizer que a redação de Lucas, neste trecho, é a que mais encontra verossimilhança e adequação aos ultrajes proferidos em razão da comparação de Jesus com um profeta.

Os guardas aqui presentes, dado o local onde estão, provavelmente faziam a guarda do Templo, representando, desta forma, o poder estabelecido²⁶. Atendo-se a este trecho especificamente, tem-se uma manipulação por provocação, em que os guardas, destinadores-manipuladores, fazem sobressair o profetismo enquanto valor tido como positivo pelo sujeito, *Jesus*. A estratégia dos opositores é a mesma encontrada em Lucas 4,1-13, em que se narra a tentativa de manipulação de Jesus pelo diabo. Da mesma forma, a estratégia é frustrada e Jesus não se rende à manipulação.

4.3.4 Diante do poder religioso

Depois de preso, Jesus é levado ao Sinédrio, conselho instalado no Templo e autoridade religiosa. Embora exerça um importante papel também político, este advém do poder religioso e do caráter teocrático que se tem na sociedade em questão. Nesta análise, contudo, será tomada a sua função primeira, a religiosa, ficando a análise do poder político a figuras que lhe são mais emblemáticas, como dos governantes sem poder religioso, a exemplo de Herodes e de Pilatos.

²⁶ Embora não haja a indicação de sua origem, tampouco se seriam os mesmos que participaram da prisão de Jesus, quando a narra, Lucas traz “chefes da guarda do Templo” (22,52) para caracterizá-los. Sua figura evoca sobretudo o tema do *poder estabelecido* pelo Templo. Contudo, prefere-se, aqui não se restringir o tema à vertente religiosa deste poder, preferindo-se caracterizá-la por figuras mais emblemáticas, como as dos *clérigos*, nem ao poder estritamente político, que será melhor caracterizado pela figura de *Pilatos* e outras relacionadas.

Os Evangelhos de Mateus e de Marcos trazem um único momento para o processo de Jesus no Sinédrio, colocando-o em meio a uma reunião de seus membros ainda antes do amanhecer, enquanto Lucas traz uma sessão do conselho pela manhã. Por sua vez, João narra em seu texto que Jesus fora primeiramente interrogado por Anás, sogro do sumo sacerdote, Caifás, trazendo o conteúdo deste interrogatório. Em seguida, aponta que Anás o encaminhou a Caifás, o qual, de acordo com os textos anteriores, presidiu o processo que sentenciaria Jesus, mas dele nada fala. Contudo, João narra em 10,22-39 uma espécie de julgamento, ainda que informal, mas de teor análogo àquele encontrado nos demais Evangelhos, mostrando que a condenação de Jesus já havia sido estabelecido bem antes de seu julgamento. Sendo assim, este trecho será utilizado para a análise, ainda que não esteja na ordem dos acontecimentos, uma vez que, para o texto de João, apresenta a condenação de Jesus.

De acordo com os textos de Mateus e de Marcos, no Sinédrio encontravam-se reunidos os anciãos, chefes dos sacerdotes e escribas, pessoas ligadas à religião e, com isto, à moral por esta estabelecida. São representantes, portanto, de um poder não só exercido nos arredores do Templo, mas que permeia a sociedade em questão. Apesar da atual sociedade ocidental separar formalmente o poder religioso do político, procurando restringir sua esfera de exercício, não é difícil estabelecer, grosso modo, uma correlação entre esta sociedade com aquela presente nos textos dos Evangelhos, bastando pensar na grave influência exercida por fundamentalistas religiosos junto aos parlamentos, procurando submeter a legislação a valores religiosos e morais específicos de suas doutrinas. Ao que tudo indica, até mesmo quanto a isto os Evangelhos permanecem atuais enquanto textos míticos, mas diferentemente daquela proposta por fundamentalistas religiosos, sua mensagem ao mundo atual é bem diversa, como se verá a seguir.

A primeira ação deste grupo de opositores para incriminar Jesus é tentar levantar falsos testemunhos, apresentando, para tanto, pessoas que os firmassem. Este ato se relaciona às categorias de *não-ser* e *não-parecer*, configurando uma sanção negativa de *falsidade*, isto é, tais testemunhos, a ser analisados pelo Sinédrio enquanto verdadeiros, não o são nem o parecem ser, dando aos textos efeito de sentido de grande fracasso quanto àquilo que os opositores tentavam promover, podendo mesmo adentrar a sua competência modal, tomando-os enquanto sujeito, a fim de se perceber que, embora estejam presentes um *querer* e um *dever*, provenientes tanto de sua vontade quanto da axiologia na qual estavam imersos, a competência não se completa pela ausência de um *poder* e de um *saber*. Por sua vez, a inocência de Jesus é caracterizada por uma sanção formada por modais contraditórios aos do

Sinédrio (*ser e parecer* verdadeiro), situada na dêixis da *verdade*. Com isto, pode-se dizer que, partindo-se do ponto de vista do programa narrativo de Jesus, se seu nível narrativo, ao estabelecer a sanção do sujeito na dêixis da *verdade*, confere, no nível discursivo, sua inocência, a dêixis da *falsidade*, em que está situada a sanção de seus opositores, confere a estes, no nível narrativo, o tema contrário, isto é, a culpa. Ao se inverter o ponto de vista, há também a inversão das relações entre estas sanções e seus respectivos sujeitos, bem como dos temas com que se relacionam no discurso:

	Programa	antiprograma
Sanção	<i>ser e parecer</i>	<i>não-ser e não-parecer</i>
Dêixis	<i>verdade</i>	<i>falsidade</i>
Tema	<i>inocência</i>	<i>culpa</i>

Gráfico 13

A culpa que o Sinédrio tenta conferir a Jesus, ao ser tomada pelo leitor do texto também como resultado das calúnias e falsos testemunhos, induz por parte deste também uma sanção, a qual resulta, por sua vez, na própria condenação dos opositores de Jesus pelo leitor. De acordo com Mateus, após duas testemunhas afirmarem que Jesus dissera ser capaz de destruir o Templo e reerguê-lo novamente em três dias, mesmo pressionado pelo sumo sacerdote, Jesus nada responde. Marcos, sobre a mesma acusação, afirma que o testemunho fora incongruente e não prosperou. Sob tal acusação, esconde-se a metáfora de fazer ruir o poder religioso, na forma como se constituía, além de indicar, de acordo com a exegese, um prenúncio da ressurreição, sendo este templo metáfora do corpo de Jesus. Este, contudo, diante desta séria acusação se cala, não como quem não a reconhece, embora verdadeira, o que lhe suscitaria talvez uma resposta positiva, mas como quem a tem como inevitável. Contudo, de acordo com os sinóticos, Jesus por fim admite uma acusação que lhe é feita:

E o Sumo Sacerdote lhe disse: “Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus. Jesus respondeu: “Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, verei o Filho do Homem sentado à direita do Poder e vindo sobre s nuvens do céu.” O Sumo Sacerdote então rasgou suas vestes, dizendo: “Blasfemou! Que necessidade temos anda de testemunhas? Vede: vós ouvistes neste instante a blasfêmia. Que pensais?” Eles responderam: “É réu de morte”. (Mt 26,63-68)

O Sumo Sacerdote o interrogou de novo: “És tu o Messias, o Filho do Deus Bendito?” Jesus respondeu: “Eu sou. E vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu”. O Sumo Sacerdote, então, rasgando

suas túnicas, disse: Que necessidade temos ainda de testemunhas? Ouviste a blasfêmia. Que vos parece?” E todos julgaram-no réu de morte. (Mc 14,61-64)

Quando se fez dia, reuniu-se o conselho dos anciãos do povo, chefes dos sacerdotes e escribas, e levaram-no para o Sinédrio, dizendo: “Se tu és o Cristo, dize-nos!” Ele respondeu: “Se eu vos disser, não acreditareis, e se eu vos interrogar, não respondereis. Mas, doravante, o Filho do Homem estará sentado à direita do Poder de Deus!” Todos então disseram: “És, portanto, o Filho de Deus?” Ele lhes declarou: “Vós o dizeis: eu sou!” Replicaram: “Que necessidade temos ainda de testemunho? Nós o ouvimos de sua própria boca!” (Lc 22,66-71)

Jesus, questionado pelo Sumo Sacerdote, afirma não somente ser o messias, mas também o Filho de Deus com o qual compartilhará a glória, esta figurativizada por *sentado à direita e sobre as nuvens*. A resposta afirmativa “eu sou”, como dita nos textos de Marcos e Lucas, assim como no Prólogo de João, refere-se à divindade, podendo, assim, ser entendida como figura que desencadeia a leitura do tema da divindade, bem como da glória e da majestade a ela relacionadas. Tomando-se de reflexão de que a sociedade de que os textos tratam esperavam a vinda de um messias, tem-se que não é sobre esta identidade que recai a condenação de Jesus, mas porque ele afirma ser o Filho de Deus e atribuir a si próprio a divindade, de acordo com as figuras e temas que estes trechos mostram. O Evangelho de João recupera esta questão:

Os judeus, então o rodearam lhe disseram: “Até quando nos manterás em suspenso? Se és o Cristo, dize-nos abertamente”. Jesus lhes respondeu:
“Já vo-lo disse, mas não acreditais.
As obras que faço em nome de meu Pai
dão testemunho de mim;
mas vós não credes
porque não sois das minhas ovelhas.
(...)Eu e o Pai somos um”.

Os judeus, outra vez, apanharam pedras para apedrejá-lo. Jesus, então disse: “Eu vos mostrei inúmeras boas obras, vindo do Pai. Por qual delas quereis lapidar-me?” Os judeus lhes responderam: “Não te lapidamos por causa de uma boa obra, mas por blasfêmia, porque, sendo apenas homem, tu te fazes Deus”. Jesus lhes respondeu:
“Não está escrito em vossa Lei:
Eu disse: Sois deuses?
Se ela chama deuses
aqueles aos quais a palavra de Deus foi dirigida
– e a Escritura não pode ser anulada –
àquele que o Pai consagrou
e enviou ao mundo
dizeis: 'Blasfemas!'
porque disse: 'Sou Filho de Deus!' (...)”
Procuravam novamente prendê-lo. Mas ele lhes escapou das mãos. (Jo 10,24-26.30.34-36.39)

Em seu Evangelho, João aponta que a condenação de Jesus já havia sido dada, portanto, antes de sua prisão e que o motivo era este, de ter assumido para si a divindade, fazendo-se Filho de Deus. Por isto, o texto nada diz do processo após sua prisão, criando como efeito de sentido o entendimento de que não há nada novo a ser acrescentado. Além de se utilizar das Escrituras para firmar sua divindade, Jesus o faz lembrando que elas próprias qualifica alguns homens como deuses²⁷, considerando inoportuno que ele, o enviado do Pai, seja acusado de blasfêmia por se dizer seu Filho. Sua afirmação de que, junto com o Pai, são um, poderia ter sido entendida apenas em relação à glória e majestade comuns, mas os judeus não a interpretam desta forma e partem para a acusação de fato.

Contudo, Jesus revela ser Filho de Deus e partilhar de sua divindade, apesar da descrença dos judeus em relação a ele, a qual rebate de forma mais explícita, de acordo com Lucas e João. Tem-se, de sua parte, uma tentativa – ou resignação? – de um *fazer crer* como parte de um contrato fiduciário a ser estabelecido. Para tanto, seja tomado o modelo proposto por Fontanille e Zilberberg (2001, p. 268-270), visto no gráfico 11. De acordo com tal proposta, a relação intersubjetiva da fíducia leva em consideração o simulacro que um sujeito constrói do outro (termos em **negrito**) e a resposta de seu ego, o efeito perlocutório (em colchetes), isto é, a cada simulacro que constrói do outro, o sujeito responde com um gesto. No caso específico da crença, o efeito perlocutório será o estado de alma resultante deste *fazer crer*. Sem que seja considerada uma tentativa de contramanipulação, tem-se que Jesus, ao ser *revelado*, coloca seus opositores de *olhos abertos*, daí a exaltação destes com a confissão da blasfêmia tão esperada, a ponto de afirmarem não serem mais necessárias testemunhas. Entretanto, os textos mostram que eles estão, na realidade, *iludidos*. Por detrás deste *revelar* e deste *iludir* estão, respectivamente, a própria revelação de Jesus, que busca *desiludir* o sujeito para o qual é feita, bem como a axiologia e a ideologia dela decorrente que, numa tentativa de se manter o *status quo*, com as relações de poder estabelecidas, *dissimula*, torna *cego* aquele que nelas depositam sua crença e para o qual oferece, por tentação, o exercício do poder como objeto de valor positivo.

Com isto, pode-se inferir que, ressalvadas as nuances dos textos, todos apresentam em comum a oposição que a revelação de Jesus, como Filho de Deus, faz frente ao *status quo* religioso e sua condenação se dá, não pelas acusações que lhes são feitas falsamente, mas pela única que ele confirma como verdadeira, é dele, afinal o maior poder. Os Evangelhos, ao convidarem o leitor a *crer* no mito que visam estabelecer, chamam-no para assumir como seus

27Conforme a nota h da Bíblia de Jerusalém sobre Jo 10,34, a expressão “sois deuses” recai no Antigo Testamento sobre o ofício dos juizes, uma vez que o julgamento caberia a Deus.

os valores por eles apresentados euforicamente, mais precisamente os relacionados a Jesus, na prática cristã. Àqueles que estabelecem, portanto, com o Cristianismo, representado pela figura de Jesus, um contrato fiduciário, fica o apelo de constantemente rever as relações criadas em torno do poder religioso, sob o risco de tornarem-se eles próprios *iludidos*, tentados pelo poder, partilhando da culpa imposta ao Sinédrio.

4.3.5 Pilatos, Herodes e o poder político

Depois da condenação pelo Sinédrio, Jesus é levado a Pôncio Pilatos, o governador romano, pois aquele não podia condenar ninguém à morte. Caberia ao governador, portanto, confirmar a sentença e ordenar a execução. O Evangelho de Mateus inicia o episódio no momento em que os sacerdotes e anciãos do povo levam Jesus a Pilatos e, a partir da entrega deste, suspende a cena para narrar a morte de Judas, retomando-o posteriormente. O texto de Marcos não interrompe a cena, pois não narra a morte de Judas e, assim como Mateus, posiciona a coroação de espinhos após Jesus ser entregue para ser crucificado. Lucas mostra o momento de modo diverso, narrando que Jesus é apresentado a Pôncio Pilatos, mas que este, após saber que aquele era galileu, o enviou para ser julgado por Herodes, o qual, não encontrando motivo para sua condenação, o remete novamente a Pilatos. Em Lucas, contudo, não há a cena da coroação de espinhos. O texto de João, por sua vez, também diverge dos dois primeiros e do de Lucas, narrando os diálogos entre Jesus e Pilatos, mas situa a coroação de espinhos no meio da cena, como parte do flagelo ordenado por Pilatos à parte da condenação de morte.

Os quatro textos apresentam a isotopia da majestade de Jesus. Nos textos de Mateus e de Marcos, as acusações feitas a Pilatos pelos chefes dos sacerdotes, anciãos e escribas não são detalhadas, embora em grande número, como afirmado pelos textos. Lucas, contudo, narrará que Jesus é acusado de atentar contra o poder romano, como se verifica no trecho abaixo:

Começaram então a acusá-lo, dizendo: “Encontramos este homem subvertendo nossa nação, impedindo que se paguem os impostos a César e pretendendo ser Cristo Rei”. (Lc 23,3)

A “pretensão” de Jesus em ser rei é, portanto, o motivo com o qual tentam convencer Pilatos de que deve ser condenado à morte. Esta manipulação ocorre por intimidação, uma

vez que é mostrado ao sujeito um objeto de valor negativo a ele, isto é, Jesus é algo que Pilatos deve repudiar, pois colocaria em questionamento o poder estabelecido. Pilatos, contudo, não se deixará manipular por isto, como visto a seguir. Ainda a propósito da majestade, é oportuno destacar os trechos dos Evangelhos onde o próprio Jesus a afirma:

Jesus foi posto perante o governador e o governador interrogou-o: “És tu o rei dos judeus?” Jesus declarou: “Tu o dizes”. (Mt 27,11)

Pilatos o interrogou: “És tu o rei dos judeus?” Respondendo, ele disse: “Tu o dizes”. (Mc 14,2)

Pilatos o interrogou: “És tu o rei dos judeus?” Respondendo, ele declarou: “Tu o dizes”. Pilatos disse, então aos chefes dos sacerdotes e às multidões: “Não encontro nesse homem motivo algum de condenação”. (Lc 23,3s)

Então Pilatos entrou novamente no pretório, chamou Jesus e lhe disse: “Tu és o rei dos judeus?” Jesus lhe respondeu: “Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?” Respondeu Pilatos: “Sou, por acaso, judeu? Teu povo e os chefes dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?” Jesus respondeu:

Meu reino não é deste mundo.

Se meu reino fosse deste mundo,
meus súditos teriam combatido
para que eu não fosse entregue aos judeus.
Mas meu reino não é daqui”.

Pilatos lhe disse: “Então, tu és rei?” Respondeu Jesus: “Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci (...)”. (Jo 18,33-37)

A resposta de Jesus, conforme os Evangelhos de Mateus e de Marcos, é um tanto ambígua, pois pode ser entendida tanto como uma refutação, como uma reafirmação daquilo que foi dito pelo governador, fazendo inclusive desta segunda possibilidade um reconhecimento por parte deste de que Jesus é rei. Lucas, porém, ao narrar a mesma cena, traz em seguida a fala de Pilatos aos judeus dizendo que não encontra em Jesus nenhum motivo para a condenação, o que mostra que o governador não deu crédito à afirmação de Jesus e seu não mostra impressões de Pilatos a respeito do acusado além daquelas sobre sua inocência, sem que haja, contudo, oposição entre a autoridade de Pilatos e a de Jesus. Entretanto, nos quatro textos, a soberania de Jesus pode ser vista de acordo com seu silêncio perante Pilatos, não se mostrando coagido ou impelido a negar, afirmar, ou explicar nenhuma das acusações. Mateus e Marcos caracterizam o governador como “impressionado” (Mt 27,14 e Mc 15,5) diante do comportamento de Jesus.

A redação de João é enfática quanto à majestade, a começar pela interpelação que o próprio Jesus faz a Pilatos, como que invertendo os papéis para, a seguir, afirmar categoricamente que é rei, embora seu reino não seja deste mundo. Para além de sua

afirmação categórica, as repetidas figuras reino, rei e súditos contribuem para a elaboração da isotopia da majestade, a qual, por sua vez, desencadeia a da autoridade. Seu texto coloca a autoridade de Jesus, primeiramente, em paralelo com a do governador, como mostra seu primeiro diálogo, no qual Jesus naturalmente interpela Pilatos. Este, por sua vez, não utilizará seu poder como argumento coercivo, afirmando sua autoridade para libertar ou mandar crucificar, senão após Jesus deixar de o responder. Este, porém, reafirma o poder divino sobre o poder do governador e retoma sua autoridade, a ponto de o texto indicar que, após isto, Pilatos procurava libertá-lo. Isto indica que o texto, neste segundo momento, coloca a autoridade de Jesus sobre a de Pilatos. Após os judeus lhe responderem que, por sua lei, Jesus deveria morrer por se ter feito Filho de Deus, o governador, “ainda mais aterrado”, nas palavras do texto, indaga-o sobre sua origem, mostrando mais curiosidade do que autoridade. Esta curiosidade, porém, não parece ser sobre uma procedência puramente topológica, mas está carregada pelo sentido da afirmação dos judeus, sobre ele ser o Filho de Deus.

A coroa de espinho, o manto púrpura e a reverência “salve, rei dos judeus!” presentes numa encenação de coroação de Jesus são figuras que também evocam sua majestade, mas para subvertê-la. Com isto, as autoridades rebatem a afirmação de autoridade de Jesus, mostrando-lhe que não possui poder algum. A cena pode ser vista dentro da *dêixis da falsidade*, pois *não é* uma coroação de fato, e também *não parece* ser uma, já que o ambiente é por demais grotesco para se tratar de um simulacro simplesmente. Para os textos de Mateus e de Marcos, que situam a coroação de espinhos após a sentença dada por Pilatos, este ato é parte da condenação. Para o Evangelho de João, que o narra em meio ao processo, mostra-se como castigo por ter evocado para si a majestade de que os judeus lhe acusavam e que era a única afirmação que havia feito perante o governador. Com isto, Pilatos aplacaria a ira destes e poderia libertar Jesus. Entretanto, sobretudo tomando-se suas palavras anteriores ao episódio, no texto de João, fica em evidência que não era este tipo de poder de que Jesus falava, e a cena passa a ser mostrada ao leitor como inequívoca incompreensão a respeito de suas palavras.

Estão em conflito três autoridades: a de Jesus, a de seus opositores e a de Pilatos. O texto de Mateus narra que a mulher de Pilatos o tenta convencer de soltar Jesus, dizendo que havia sofrido muito em sonho por causa dele (Mt 27,19), sem, contudo, especificar que tipo de sonho tivera. A pressão que o governador sofre de ambos os lados mostra-se grande, até que resolve lavar suas mãos²⁸, afirmando que é de responsabilidade dos judeus, e não dele, a

²⁸ O ato de lavar as mãos para demonstrar a isenção de responsabilidade sobre o sangue inocente não é romano, mas judaico (cf. Dt 21,6s e Sl 26,6; 73,13) e deve ter sido compreendido pela multidão que assistia Pilatos, tanto que esta lhe responde de

De acordo com o Evangelho de João, primeiramente Pilatos não dá crédito aos opositores de Jesus, dizendo-lhes para que o julguem de acordo com a própria lei, mostrando-se alheio ao que estava ocorrendo. Porém, passa a considerar o caso, uma vez que se trata de sentença de morte, o que estaria sob sua alçada. Até que os judeus utilizem como argumento a oposição a César, o governador romano mostra-se de certo modo inatingível pelo clamor de se condenar Jesus. Sua decisão de mandá-lo flagelar, o que inclui a coroação de espinhos, assim como em Lucas não é parte de uma sentença de morte, mas de um castigo fora de tal condenação. Pilatos é até mesmo provocativo, ao afirmar ser Jesus o rei dos judeus por duas vezes seguidas, em meio ao grande alvoroço, o que mostra firmeza no exercício de sua autoridade frente a multidão. Entretanto, diferentemente do que ocorre no texto de Mateus, o argumento da autoridade de César é o que lhe convence a entregar Jesus para ser crucificado. No Evangelho segundo João, a figura de Pilatos é descrita como uma imagem do seu próprio leitor que, como o governador, pode vacilar entre a consternação diante de Jesus e de medo diante da reação do mundo, e a fascinação pelo poder divino e a dúvida, ou entre o poder e a impotência (GRÜN, 2011b, p. 136).

forma afirmativa.

[assustado]
Impiedoso

[confortado]
Confortante

Gráfico 14

Primeiramente, Jesus é considerado *ameaçador* pelos opositores, colocando sob risco o poder religioso estabelecido, daí estes se mostrarem *inquietos*, tentando convencer Pilatos a qualquer custo a proferir a sentença. Para Pilatos, contudo, Jesus é considerado *benevolente* de acordo com os textos sinóticos, tendo como expressão do governador sua *tranquilidade* em tentar libertá-lo. Já de acordo com o texto de João, o enigma que paira sobre ele o faz também *ameaçador*, não pela confrontação direta com o poder, mas por aquilo que é “desconhecido”, que não se pode prever. Os judeus, por sua vez, mostram-se a Pilatos primeiramente *impiedosos*, irredutíveis à constatação de que Jesus é inocente, e, depois, *ameaçadores*, evocando inclusive a autoridade de César sobre o governador. Por isso, geram em Pilatos uma reação de *susto* e de *inquietude*, o que o texto mostra por suas entradas e saídas consecutivas do pretório. Para Jesus o texto os configura como igualmente *impiedosos* ou *ameaçadores*, mas tem como resposta uma postura *confortada* e *tranquila*, o que indica claramente que houve uma contramanipulação pela firmeza de seu ego (op. cit.). Esta contramanipulação pode também ser notada em Pilatos, até certo ponto do Evangelho de João, pois mantém-se *tranquilo* frente ao tom *ameaçador* dos judeus. Por último, pode-se depreender que Pilatos é apresentado a Jesus pelos sinóticos como *confortante* ou mesmo *benevolente*, assim como na primeira parte do texto de João, gerando em Jesus uma reação que varia do *conforto* à *tranquilidade*. Posteriormente, o governador mostra-se *ameaçador*, ao afirmar ter o poder sobre libertá-lo ou crucificá-lo, mas Jesus permanece do mesmo modo, depreendendo-se, igualmente uma contramanipulação. Aos judeus, o governador romano é também *ameaçador*, pois se mostra capaz de colocar em risco seus planos de levar Jesus à morte, sendo em certo momento do texto de João até mesmo provocativo, o que ocasiona uma reação de *inquietude*, figurativizada pelos gritos e apelos cada vez mais crescentes.

O Evangelho de Lucas é o único a citar que Jesus também é entregue a Herodes, por ser ele o responsável pela jurisdição da Galileia. De acordo com o texto, Herodes primeiramente mostra-se contente com Jesus e espera ver dele algum milagre, mas após este se manter calado, apesar das muitas perguntas, passa a tratá-lo com desprezo e escárnio e,

vestindo-o com uma roupa de gala, o envia de volta a Pilatos. Narra ainda que Herodes e Pilatos eram inimigos, mas neste dia tornaram-se amigos. Pode-se inferir que houve uma quebra do contrato fiduciário que Herodes havia estabelecido em relação a Jesus, o qual, não cumpre com os milagres esperados, não havendo, desta forma, mais motivo para que seja *crido*. Ainda, ao se admitir Jesus como objeto de valor e não mais como sujeito, uma vez que, ao que se indica, o governante buscava alguma forma de proveito com eles, valendo-se da classificação objetal proposta por Zilberberg (2006a, p. 143), há uma transição de *subobjeto*, caracterizado por uma dimensão prática de um sujeito que o *ama*, para *abjeto*, marcado pelo *ódio* do sujeito que o passa a rejeitar. A consulta que Pilatos lhe faz traduz-se como uma manipulação por tentação, oferecendo-lhe um objeto de valor positivo, o qual primeiramente é aceito, estabelecendo-se, desta forma, um contrato fiduciário entre o governador romano e Herodes.

Pilatos é a figura principal do poder político, uma vez que Herodes somente aparece em Lucas. Tomando-se, porém, o conjunto dos textos, ambos representam este tipo de poder, assim como o *status quo* político. Os textos mostram que o poder político articula-se com o poder religioso, sendo este seu “grande lobista”, recorrendo até mesmo à figura de César, dominador da comunidade religiosa em questão, para fazer valer seu posicionamento. Jesus, porém, ao mostrar sua majestade, coloca em xeque ambos os poderes e seu *reino* constitui-se não da instituição de um terceiro poder, mas da negação dos dois primeiros. Com isto, os Evangelhos buscam romper, como textos míticos, num processo libertador, as relações constituídas de poder que aprisionam o ser humano – “Eis o homem!”, dirá Pilatos (Jo 19,5) –, seja em seus desdobramentos políticos, seja nos religiosos. Não à toa, os Evangelhos mostram os líderes religiosos incitarem a multidão, na busca de convencer os líderes políticos a aprovarem suas determinações, de acordo com suas doutrinas. Aos cristãos, então, será preciso rever constantemente as relações entre a religião e o poder político.

4.3.6 O caminho da cruz

Uma das cenas em que a Paixão de Jesus mais comove ao mostrar o sofrimento é o caminho por ele percorrido após ser condenado, até o local em que será crucificado. A liturgia

católica relembra o momento com a meditação da Via Sacra, o “caminho sagrado”, também conhecido por Via Dolorosa ou Via Crucis, em que cada um dos episódios rumo à cruz é rememorado e com os quais se busca fazer uma reflexão acerca da teologia neles presente e sua relação com a vida cotidiana do fiel. Entretanto, os textos dos Evangelhos não reservam muito espaço à narrativa do caminho percorrido. O texto de Mateus o resume a um versículo (27, 32), segundo o qual, foi requisitado a um homem chamado Simão, da cidade de Cirene, que carregasse a cruz de Jesus. Marcos acrescenta que Simão vinha do campo e era pai de Alexandre e de Rufo²⁹. João, por sua vez, nada narra, em específico, sobre este momento.

O texto de Lucas é o que mostra mais elementos durante este episódio. Também fala de Simão de Cirene, como os demais, mas acrescenta que foram conduzidos também dois malfeitores para serem executados com ele, e que uma grande multidão do povo o seguia, incluindo mulheres que batiam no peito e se lamentavam por causa dele. A elas, Jesus diz:

“Filhas de Jerusalém, não choreis por mim; chorai, antes, por vós mesmas e por vossos filhos! Pois, eis que virão dias em que se dirá: Felizes as estéréis, as entranhas que não conceberam e os seios que não amamentaram! Então começarão a dizer às montanhas: Caí sobre nós! E às colinas: Cobri-nos! Porque se fazem assim com o lenho verde, o que acontecerá com o seco?” (Lc 23,28-32)

Estas palavras de Jesus trazem elementos que remetem à isotopia da maternidade, como filhas, filhos, conceberam, seios e amamentaram. Porém, encontram-se de forma disfórica no texto, o qual aponta enfaticamente sua relação com a infelicidade, assim como a negação daqueles elementos estaria relacionada à felicidade. Tem-se com isto que figuras embora relacionadas na semântica discursiva à vida correspondem em nível profundo aos valores de morte, enquanto sua negação, aos valores de vida. Da mesma forma, o lenho verde, que é metáfora do próprio Jesus, encontra-se neste momento ligado à morte iminente, apesar de sua vida e força. Com isto, face à brutalidade dos algozes, não haveria esperança para o lenho seco, já relacionado previamente à morte e à fraqueza. Esta relação dos valores de morte a figuras relacionadas à isotopia da vida e dos valores de vida relacionados à isotopia da *morte* acentua aos interlocutores a brutalidade do momento, da mesma forma que, chamando a atenção para as figuras ali euforizadas, desemboca em uma reflexão acerca da condição humana ali presente, mostrando que aquela tortura e execução não seriam impossíveis de acontecer a qualquer das outras pessoas presentes na cena.

A figura de Simão de Cirene, presente nos três textos que narram o caminho da cruz,

²⁹ A Bíblia de Jerusalém, em sua nota *c* sobre o versículo (Mc 15,21) pondera que Alexandre e Rufo deveriam ser conhecidos na comunidade romana, na qual Marcos escreveu seu Evangelho. Trata-se, portanto, de um elemento que visa garantir a autenticidade da narrativa, conferindo-lhe grande verossimilhança.

pode ser entendida como adjuvante do sujeito Jesus, auxiliando-o a realizar sua ação. No nível discursivo, contudo, Simão, pela ajuda, mesmo forçada, ao que se parece, faz do caminho a ser percorrido um itinerário compartilhado. A curta referência que os textos lhe fazem, porém, não permite inferir em que aspecto o Cireneu compartilha deste caminho, se somente numa dimensão pragmática ou também cognitiva, permitindo-se, portanto, levantar hipóteses acerca também da solidão com que Jesus pode ter percorrido aquele caminho, com a presença de alguém que, embora o auxiliasse fisicamente a carregar a cruz, não compartilhasse interiormente do sofrimento que esta mesma cruz figurativiza. Por outro lado, admitindo-se que Simão compartilha do percurso em todos seus aspectos, como o diz a liturgia católica, sua figura poderia ser tomada não como representação discursiva de um adjuvante, mas como figura que atorializa o próprio sujeito, com Jesus. Com isto, no caminho da cruz estariam o divino e o humano compartilhando o mesmo sofrimento, em maior ou menor grau a ser determinado pela divinização da figura de Jesus como visto na análise acerca de seu nascimento. Outro aspecto a se considerar é que Simão não carrega a cruz por um *querer*, mas antes por um *dever* a ele imposto. Se continuar a ser relacionado com aquilo que é humano, os textos levam a se refletir sobre o caráter accidental do sofrimento, nem sempre promovido por escolhas próprias, mas por determinações de um *status quo*, pelo qual o homem não pode ser responsabilizado diretamente. Assim, a figura do Cireneu, embora de pouco espaço nos textos, mostra-se capaz de abrir um grande leque de reflexões para a teologia.

4.3.7 A crucificação

Os Evangelhos não detalham o ato da crucificação em si, mas criam uma cena rica em detalhes significativos na medida em que estes produzem sentidos vários a serem explorados pela análise. Com exceção de Lucas, que traz apenas seu significado, “caveira” – daí a palavra “Calvário” –, os outros três dizem ser o nome hebraico do lugar “Gólgota”. Percebe-se, já no topônimo, o tema da morte, que permanecerá presente no desenrolar da narrativa.

Os textos de Mateus e de Marcos narram que foi oferecida a Jesus uma bebida inebriante, sendo, de acordo com o primeiro, composta por vinho e fel e, de acordo com o segundo, de vinho e mirra. Jesus, contudo, rejeita a bebida. Esta rejeição o faz passar pelos sofrimentos decorrentes da crucificação sem que sejam de alguma forma atenuados. Isto terá implicações diretamente na sanção ao final de seu programa narrativo, pois será o mesmo que

dizer que ele passou de fato pelo Calvário, ou seja, estará conforme a dêixis da *verdade*, já que presentes o *ser* e o *parecer* em relação ao sofrimento. Do contrário, se apenas parecesse, haveria uma *ilusão*. A divergência na composição da bebida também é um detalhe a ser percebido. Enquanto no texto de Marcos a mistura de vinho com mirra parece ser usual para a bebida, sem que esteja relacionada a algum outro sentido, a mistura com fel, apresentada pelo texto de Mateus parece remeter ao Salmo 69,22³⁰. Com isto, Mateus, que escreve seu texto para uma comunidade judaica, ancora mais uma vez os acontecimentos com o Antigo Testamento, de forma a argumentar a continuidade da Primitiva Aliança. Ainda, o gosto amargo da substância da mesma reforça a isotopia do sofrimento pelo qual Jesus passa.

Nos quatro Evangelhos, há a citação de que as roupas de Jesus foram repartidas entre os soldados, após a sortearem. João separa estas roupas em dois grupos: o primeiro, repartido entre quatro soldados, ficando cada um com uma peça; e o segundo, composto por uma túnica sem costura, sobre a qual lançaram a sorte para decidir com quem ficaria. Dos quatro textos é o único que relaciona o episódio explicitamente com o Salmo 22,19, enfatizando a relação entre o Texto Antigo e o seu. Com esta cena e a relação que criam com o Antigo Testamento, os Evangelhos geram um efeito de sentido próprio do cumprimento de uma profecia, o que garante grande credibilidade da comunidade leitora como também confere ao acontecimento aspecto divino, situando-o no plano de Deus, alinhando-o a um plano de salvação que teve origem muito antes da crucificação. Tem-se, com isto que, a intertextualidade entre o Antigo e o Novo Testamento retira do mito a exigência de uma crença totalmente nova, não quanto aos valores axiológicos que o Cristianismo construirá, mas a crença inicial que faz o indivíduo aderir ao universo mítico em questão. Por isto, o Evangelho de João, após trazer a letra do Salmo em questão, arremata o texto com a frase “Foi o que os soldados fizeram” (19,24), enfatizando que aquilo que acontecia conforme sua narrativa nada mais era do que o já anunciado pelos profetas. Já a figura da túnica sem costura evoca a veste do sumo sacerdote³¹, atribuindo a Jesus a função de ligar o humano ao divino, função primeira de um sacerdote, pela sua entrega na cruz, como também figurativiza a supremacia deste mesmo sacerdócio. Mas segundo a tradição judaica, Adão e Moisés também tinham uma túnica deste tipo, o que confere ao texto a simbologia de que Jesus é o “novo Adão”, o verdadeiro homem, a reconstrução do primeiro. Também é o “novo Moisés”, que conduz o povo dos “novos cativos” à terra prometida definitiva (GRÜN, 2011b, p. 140).

30 A nota *i* da Bíblia de Jerusalém sobre Mt 27,34 traz esta possível relação com o Salmo 69,22, bem como indica que a fórmula presente em Marcos, com mirra, ao invés de fel, era a utilizada para atenuar o sofrimento dos supliciados.

31 Conforme nota *b* da Bíblia de Jerusalém sobre Jo 19,23.

A posição da cruz de Jesus, no meio de duas outras, como dito pelos quatro textos, colocam-na em posição de destaque na cena narrada, gerando como efeito de sentido que ele não é um condenado qualquer, mas ocupa uma posição especial, para a qual a isotopia da centralidade é construída não somente pelo fato de ser o ator principal dos textos, mas também pela posição em que se encontra na cena construída. Esta especialidade conferida pela centralidade da cruz é também ressaltada pelo letreiro nela fixado, onde está a afirmação de ser Jesus o rei dos judeus, descrita com poucas variações pelos quatro Evangelhos. O Evangelho de João, porém, acerca do letreiro, apresenta uma discussão entre os chefes dos sacerdotes e Pilatos:

Disseram então a Pilatos os chefes dos sacerdotes dos judeus: “Não escrevas: ‘O rei dos judeus’”, mas: ‘Este homem disse: Eu sou o rei dos judeus’”. Pilatos respondeu: “O que escrevi, escrevi”. (Jo 19,21s)

Pilatos se recusa a escrever no letreiro que era Jesus quem estava afirmando ser rei dos judeus, num gesto em que mostra, talvez de forma involuntária, acatar a afirmação que o Nazareno lhe fizera no interrogatório: “Tu o dizes: eu sou rei” (Jo 18,37), quando poderia contrariá-lo. Pelo contrário, contraria o chefe dos sacerdotes ao respondê-lo de forma sucinta, indo de encontro com os algozes, ao mesmo tempo em que acaba de afirmar serem dele próprio tais palavras. Sua resposta pode ainda ser compreendida, de acordo com outro plano isotópico, como uma resignação de seu ato de lavar as mãos, o que culminou na execução de Jesus. Com isto, o governador romano refere-se não só ao letreiro em si, mas à irreversibilidade da condenação.

Ainda sobre este letreiro, o texto de João conta que foi escrito em hebraico, grego e latim, e estando à mostra por ser o local da crucificação ficar perto da cidade, como cita o evangelista, é avistada por muitas pessoas. As línguas nela apresentadas guardam aspecto metafórico de acordo com o público a que se dirigem: o hebraico, língua sagrada do judaísmo, está relacionada com a sociedade judaica local e com sua religião; o grego é a língua do povo estrangeiro e dos gentios, relacionada, portanto, à comunidade estrangeira; o latim é a língua oficial do Império Romano e, portanto, da quase “totalidade do mundo conhecido”. A majestade de Jesus é anunciada, desta forma, para além daqueles que o cercavam, adentrando desde a religião da Primitiva Aliança, como aqueles que serão convertidos futuramente pelos discípulos. Pode-se dizer, com isto, de acordo com a cena construída pelo Evangelho de João, que o sacrifício da cruz, exercido pelo sumo sacerdócio de Jesus, irradia do centro de seu acontecimento para todo o mundo, explicitando a universalidade da salvação por ele

proporcionada, a qual ultrapassa não só as barreiras geográficas, mas também aquelas impostas pelo poder religioso e político.

Os textos sinóticos também narram que Jesus sofreu injúrias quando crucificado. Mateus e Marcos o narram de acordo com o mesmo esquema, apresentando os mesmos elementos. Assim, apresentam transeuntes que provocam Jesus dizendo que, se ele é capaz de destruir e reconstruir o Templo em três dias, então que salve a si mesmo e, sendo Filho de Deus, que desça da cruz. Também os chefes dos sacerdotes, escribas e anciãos dele zombam, ao dizerem que a outros salvou, mas é incapaz de salvar a si próprio, ou que, sendo o rei de Israel, que desça da cruz para que creiam nele, ou ainda, que, sendo mesmo Filho de Deus, que este o livre do castigo. No texto de Mateus, a zombaria é relacionada à cena que traz em 4,1-11, quando o Diabo o tenta no deserto (GRÜN, 2012b, p. 154). Esta zombaria na cruz pode ser entendido como uma manipulação dos opositores de Jesus, exercida por provocação, instigando-o a mostrar atributos como a filiação divina e a sua majestade. O leitor, contudo, sabe que a revelação de que Jesus é Filho de Deus e rei se dará de forma contrária, ou seja, com sua morte na cruz, e não com sua descida dela. A contramanipulação de Jesus, portanto, mostrando-se *tranquilo* face à ameaça dos opositores, quando a reação esperada seria sua *agitação*, reforçará perante o leitor estas duas qualidades, de Filho de Deus e de rei, ao passo que propõe uma demonstração de poder que não é aquela do senso comum, exercido não pela força, mas pela docilidade face à brutalidade de seus algozes.

Lucas diverge dos outros dois sinóticos ao transferir os insultos aos chefes³² e aos soldados, enquanto o povo somente permanece olhando o crucificado. Seu texto acaba mostrando que, após a condenação por Pilatos, o povo não mais vocifera, mas tem uma atitude dócil e piedosa frente ao sofrimento de Jesus. Da mesma forma, este se mostra compassivo ainda que crucificado, o que pode ser visto especialmente em dois momentos. No primeiro, logo após ser crucificado, ele roga ao Pai que perdoe seus algozes, pois não sabem o que fazem (Lc 23,34)³³. De acordo com esta súplica, fica estabelecida a ignorância dos opositores de Jesus, os quais agem de forma inconsciente em sua execução, isto é, o texto considera uma sanção de *verdade*, a que está relacionado o *fazer* de Jesus, além daquela

32 O trecho 23,35 traz a palavra “chefes” sem, porém especificá-la. Porém, pode ser relacionada aos sacerdotes, como o texto o fez até aqui.

33 Lc 23,34 está ausente em uma grande parte de manuscritos mais antigos, o que indica que pode ser um acréscimo posterior ao texto, como indica a nota *f* da Bíblia de Jerusalém. Entretanto, a tradição cristã sempre o considerou condizente com a teologia proposta por Lucas, sobretudo em relação à compaixão demonstrada por Jesus. Este versículo está de acordo com o texto dos Atos dos Apóstolos, escritos muito provavelmente pelo mesmo autor deste Evangelho, conforme pode ser visto no discurso atribuído a Pedro (3,17) ou na prece de Estêvão enquanto era martirizado (7,60). Ainda, recorda o Salmo 53,12, estabelecendo com ele uma leitura intertextual.

ilusão, à qual se relaciona o *fazer* dos algozes, gerando como efeito de sentido a existência de um plano divino em andamento, euforizado, além do plano humano visível, disforizado.

O segundo momento é aquele conhecido como o episódio do “bom ladrão”. Enquanto que, nos textos de Mateus e de Marcos, Jesus é insultado pelos dois malfeitores com ele crucificados, no texto de Lucas ocorre conforme o trecho abaixo:

Um dos malfeitores suspenso à cruz o insultava, dizendo: “Não és tu o Cristo? Salva-te a ti mesmo e a nós”. Mas o outro, tomando a palavra, o repreendia: “Nem sequer temes a Deus, estando na mesma condenação? Quanto a nós, é de justiça; pagamos por nossos atos; mas ele não fez nenhum mal”. E acrescentou: “Jesus, lembra-te de mim, quando vieres com teu reino”. Ele respondeu: “Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso”. (Lc 23,39-43)

A tradição cristã adjetiva os ladrões crucificados com Jesus como “mau” e “bom”. Como pode se notado no texto, o insulto do primeiro consiste em uma provocação como forma de manipulação, evocando a divindade de Jesus, ao chamá-lo de “Cristo”, talvez numa tentativa de se livrar do sofrimento e da morte, embora o texto deixe dúvidas quanto à sua crença em relação a essa possibilidade lhe ser real, ou se somente escarnecia de Jesus sem contudo acreditar que, provocado ou não, não poderia agir de forma a libertá-los. O segundo ladrão, porém, não adjetiva Jesus da mesma forma, mas como rei, dada a vinda do “reino”. Para este ladrão, ainda, há o reconhecimento da ausência de culpa em Jesus, em contraste com sua própria culpa e do outro. Tem-se com isto que seu ato “de bondade” não se constitui pelo reconhecimento da divindade de Jesus, mas por sua inocência, ou seja, estão presentes duas categorias, *divindade* vs. *humanidade* e *inocência* vs. *culpa*, às quais se relacionam o posicionamento de cada um dos malfeitores. O texto euforiza a segunda categoria, isto é, coloca com maior importância que o reconhecimento da divindade de Jesus, o reconhecimento de sua inocência. É interessante, contudo, notar que o texto nada fala se o segundo ladrão se arrependeu do ato que cometera, pelo contrário, apenas narra sua responsabilidade em assumi-lo. É, portanto, este ato de assumir a culpa que o faz dela se eximir.

Esta consciência sobre o erro é de fundamental importância para o texto de Lucas. Como visto anteriormente, Jesus oferece o perdão gratuitamente a todos seus algozes (Lc 23,34), ainda que inconscientes de seus atos, enquanto que ao “bom” ladrão, ao agir com consciência sobre seus erros, é lhe dado já vivenciar este perdão na própria espera do Paraíso. Ao outro, que o interpela, nada é dito, nem que estará no Paraíso e nem que não estará, isto é, não pode experimentar, pela espera, aquilo que o aguarda no futuro. O reconhecimento de

Jesus como rei pelo “bom ladrão” é, desta forma, secundário, pois a importância recai sobre a vinda do “reino”, o que aqui pode ser entendido como a manifestação do poder de Jesus, neste caso em específico, de sua misericórdia.

A “bondade” ou a “maldade” de um e de outro, apesar de estarem relacionadas a um pretense arrependimento, pelo qual se daria o perdão, conforme a tradição cristã, não encontra, portanto, justificativa no texto de Lucas. Isto exige da teologia uma reformulação acerca da misericórdia, que não é dada por merecimento do pecador, mas por uma gratuidade de Jesus. O arrependimento dos atos, não seria condição *sine qua non* para que o perdão divino ocorra, ou seja, não é uma exigência, um elemento *a priori*, mas a condição necessária para que o pecado passe a experimentar o perdão em sua plenitude, aceitando o que lhe é dado por graça, isto é, o arrependimento é uma transformação do pecado que se abre à misericórdia, um elemento *a posteriori*, uma consequência e uma manifestação efetiva da misericórdia que lhe fora dada. Em outras palavras, pode-se dizer que o pecador tem a misericórdia de Deus como certa, independentemente de ter-se arrependido de seus atos, mas dela precisa “tomar posse”, para que possa vivenciar o ato divino.

4.3.8 Maria, de mulher a mãe da Humanidade

Os textos sinóticos narram a presença das mulheres durante a crucificação, mas somente o Evangelho de João reserva um espaço³⁴ a Maria, mãe de Jesus, na cena:

Perto da cruz de Jesus, permaneciam de pé sua mãe, a irmã de sua mãe, Maria, mulher de Clopas³⁵, e Maria Madalena. Jesus, então, vendo a mãe e, perto dela, o discípulo a quem amava, disse à mãe: “Mulher, eis teu filho!” Depois disse ao discípulo: Eis tua mãe!” E a partir dessa hora, o discípulo a recebeu em sua casa. (Jo 19,25ss)

Em princípio, a ausência da figura de Maria nos sinóticos acerca da crucificação, sobretudo no texto de Lucas, o qual lhe reserva um extenso espaço, desde a genealogia de Jesus, dada sob a linha materna, até a anunciação do anjo e o cântico do *Magnificat*. Entretanto, sua figura deve ser vista dentro da estrutura geral do Evangelho de João. Este ressalta a natureza divina de Jesus, bem como a universalidade da salvação. E é sob esta ótica que a figura de Maria necessita ser vista. Sua dor frente ao sofrimento do filho seria a dor de

³⁴ Embora o episódio traga também as figuras da outra Maria, “mulher de Clopas”, e de Maria Madalena, inegavelmente o texto dá maior importância à mãe de Jesus.

³⁵ A tradução da Bíblia de Jerusalém apresenta o nome “Clopas”, idêntico ao texto grego. Entretanto, tem-se nas traduções a forma “Cléofas” como a mais comum, conforme pode ser atestado pela Tradução da CNBB e a Edição Pastoral, além de diversas outras.

outras mães em mesma situação, e seu silêncio torna-se a expressão daqueles que, emudecidos pela intensidade do sentimento, indignam-se profundamente diante da injustiça vivenciada, para a qual qualquer apelação humana careceria de resposta. Assim, o evangelista lhe confere o vocativo *mulher*, menos denso semanticamente se comparado à *mãe*, e, portanto, de maior abrangência, sem, contudo, lhe negar a maternidade, esta reconhecida pela relação entre as figuras *filho* e *mãe* estabelecida posteriormente. Com isto, o texto de João aplica a universalidade que confere à Virgem, à relação maternal que se inicia entre ela e o discípulo, isto é, torna-a mãe de toda a Humanidade.

A sua posição, *de pé*, figurativiza a resistência que lhe é possível naquele momento. Com isto, Maria é a imagem da mãe que acolhe a Humanidade que sofre também ela em suas cruzes, em seus sofrimentos, e com ela resiste, sem desespero, diante da brutalidade que se apresenta. De fato, sua veneração pode ser tomada não da forma tradicionalista, segundo a qual a atitude silente de Maria é uma forma de resignação e de aceitação do *status quo* que se impõe sobretudo àqueles que estão às margens da sociedade, mas sim como força que lhes dão meios para resistir e a coragem para que caminhem rumo à libertação, como o fez em Guadalupe (BOFF, 1991, p. 121) ao se manifestar ao índiozinho Juan Diego em favor dos povos indígenas dizimados pela colonização espanhola católica. A figura de Maria necessita ser compreendida em consonância com a universalidade defendida pelo evangelista, ou seja, a ressonância de sua maternidade não pode ser entendida senão adentrando todas as esferas do próprio sujeito, sejam interiores, as quais o colocam em contato com a afetividade expressa pela afirmação “Eis tua mãe”, sejam exteriores, sociais, as quais refletem o esvaziamento semântico, e a consequente abrangência, do vocativo “mulher” primeiramente utilizado.

4.3.9 A morte de Jesus

Nas narrativas sobre a morte de Jesus, os sinóticos narram que, da sexta à nona hora³⁶, houve trevas em toda a terra. Lucas cita ainda que o sol havia desaparecido. Com isto, colocam em oposição a luz, relacionada à vida e a escuridão, relacionada à morte, criando uma cena em que a segunda, encobrindo a primeira, figurativiza a morte encobrindo a vida. Estas figuras criam ainda aspecto dramático à cena e a colocam em diálogo com a profecia de Amós (8,9), de acordo com a qual, ao ser iniciado o fim dos tempos, ocorrem, por ordem de Deus, uma série de fenômenos cosmológicos extraordinários, isto é, ao evocarem a

³⁶ Do meio-dia às três da tarde.

continuidade da Aliança, atualizam seu cumprimento de acordo com a morte de Jesus.

Mateus e Marcos novamente se aproximam na narrativa dos acontecimentos, tanto pela ordem e elementos apresentados, como pelo sentido que com eles expressam. Assim, narram o grito de Jesus, que diz “Deus meu, Deus me, por que me abandonaste?” (Mt 27,46 e Mc 15,34). Ambos apresentam a tradução desta frase, com a original dita por Jesus, mas Mateus apresenta a interpelação a Deus na forma hebraica, enquanto Marcos a transcreve de acordo com uma tentativa de recuperar o aramaico, porém sofrendo influência da forma hebraica. Este grito de Jesus cria nos textos o sentido de angústia e de abandono como expressões do sofrimento que se põe em curso. Em Lucas e em João não há referência a este grito, de modo que a postura de Jesus mostra-se muito mais tranquila do que nos dois primeiros textos, numa mostra novamente à ênfase que os Evangelhos fazem, de formas distintas, à divindade de Jesus, a qual permite que ele não se abale e se ponha no controle daquela situação. Assim, Mateus e Marcos, ao lhe atribuírem esta frase, mostram um Jesus muito mais humano do que divino, com a consequência, inclusive, de sofrer angústia e entender-se em abandono.

Os opositores de Jesus fazem caçoam de seu clamor, tomando o vocativo “Eli”, usado para por Deus, para fazer um trocadilho com o nome do profeta “Elias”, a quem Jesus chamaria. Para os judeus, o profeta Elias é esperado para preceder o Messias (STERN, 2007, p. 68) e o escárnio feito ao crucificado ganha tanto o sentido de os judeus apontarem a Jesus que ele não poderia ser tal Messias, pois é necessário que antes o profeta venha, como para zombar da esperança de que o profeta venha em seu socorro, de acordo com a tradição judaica³⁷. Em qualquer das hipóteses, é contestada a identidade messiânica de Jesus. Os dois textos também narram que após este grito de Jesus, uma pessoa que estava perto saiu correndo, pegou uma esponja e a fixou na ponta de uma vara e lhe deu de beber. Este gesto é visto de uma forma diferente em cada um dos sinóticos e em João. Mateus, ao citar que a pessoa que “saiu correndo” para buscar o vinagre, após o grito de Jesus, foi solicitada a deixar de fazê-lo, por outra, que age de forma malevolente, confere ao ato características de um gesto piedoso, isto é, embora não se possa falar em uma euforia explícita, a disforia não se mostra condizente. Em Marcos, o autor do gesto é o mesmo do escárnio, o que torna o primeiro igualmente disfórico. Lucas coloca este ato no momento em que os soldados zombam de Jesus (23,36) e, com isto, também torna o gesto do soldado um elemento disfórico pela semântica discursiva. Apesar destes três formas de entender tal gesto, a primeira com

³⁷ Conforme nota c da Bíblia de Jerusalém.

euforia e a segunda com disforia, há um elemento simbólico comum aos três textos, na figura do próprio vinagre. Embora, numa isotopia prática, seja uma bebida ácida que usavam os soldados romanos, numa isotopia mítica o vinagre contrasta, sendo “vinho adulterado”, com o vinho oferecido por Jesus na última ceia. O vinho, sendo seu sangue, era por ele oferecido, num gesto de oferta a Deus, pelo qual dele se reconhecia o sacerdócio, e o qual seria derramado quando de seu próprio sacrifício, de acordo com seu plano salvífico. O vinagre a ele oferecido não é senão uma espécie de vinho desqualificado, oferecido a um crucificado que não possui nenhum poder pendente na cruz, do ponto de vista de seus opositores, e cujo sangue é derramado por mera execução de um plano terreno e não divino. O vinagre, portanto, enquanto “vinho não verdadeiro”, torna-se uma figura relacionada a um “Filho de Deus não verdadeiro”. Para o Evangelho de João, porém, a figura do vinagre e o ato de dá-lo a Jesus para beber possuem sentido muito diverso do apresentado pelos sinóticos:

Depois, sabendo Jesus que tudo estava consumado, disse, para que se cumprisse a Escritura até o fim:

“Tenho sede!”

Estavam ali um vaso cheio de vinagre. Fixando, então, uma esponja embebida de vinagre num ramo de hissopo, levaram-na à sua boca. Quando Jesus tomou o vinagre, disse: “Está consumado!” E, inclinando a cabeça, entregou o espírito. (Jo 19,28ss)

O texto de João utiliza não tanto a figura do vinagre, mas o ato de bebê-lo como o cumprimento das Escrituras, mais precisamente dos Salmos 22,16 e 69,22. Como efeito de sentido criado pela intertextualidade, tem-se a inserção da morte de Jesus no plano salvífico iniciado já na Primitiva Aliança, bem como uma maior ambientação do texto na comunidade judaica, de forma a ter dela uma melhor aceitação. O que chama atenção no texto de João são as últimas palavras de Jesus depois do último ato a ser realizado de acordo com as Escrituras. Enquanto nos sinóticos a morte se dá após um forte, cujo conteúdo é reproduzido pelo texto de Mateus, no Evangelho de João há simplesmente a constatação da plena realização do plano divino, sem qualquer expressão que exprima dor ou sofrimento, mas uma extrema serenidade que o faz inclinar a cabeça e entregar o espírito. Não seria condizente com o texto de João a apresentação da morte de uma outra forma, após haver narrado, em passagem pelos episódios mais críticos, a postura controlada, sem qualquer traço de desespero, de Jesus. Os sinóticos, ao contrário, e de forma mais acentuada os textos de Mateus e de Marcos, conduzem os

últimos momentos de Jesus da mesma forma, mas de acordo com a ênfase na natureza humana, acabam por enfatizar também os demais aspectos humanos decorrentes, como a agitação diante da morte, imprimindo um elevado grau de dramaticidade à cena.

Os Evangelhos de Mateus e de Marcos narram que, com a morte de Jesus, o véu do Templo se rasgou em dois, de cima a baixo e Mateus acrescenta que, tendo a terra tremido, as pedras se fenderam. Além de serem figuras que mostram um evento escatológico, imprimindo aos textos aspecto de gravidade, criam uma isotopia de divisão. Esta divisão pode ser compreendida sob alguns pontos de vista. No primeiro, tem-se a divisão da história da salvação em “antes da morte de Jesus” e “depois da morte de Jesus”, sendo que, no segundo momento que se inicia, esta história encontra seu ápice. Sob outro ponto de vista, tomando como referência principal o véu do Templo, tem-se a divisão entre a antiga religião dos judeus e a nova crença que se inicia com Jesus. O Templo é a representação máxima da antiga religião e o seu véu, agora dividido, permite uma leitura da divisão da própria religião. Por fim, a ruptura também pode ser lida em relação à divisão do “reinado da morte”, antes da morte de Jesus, vitoriosa e implacável e, após sua morte, torna-se apenas uma “passagem” para a ressurreição que há de vir. Esta terceira leitura pode ser compreendida de acordo com a isotopia à qual se somam as figuras dos mortos que saem do túmulo e adentram a cidade de Jerusalém, como aponta Mateus. Porém, é importante ressaltar o detalhe que estes mortos saem do túmulo e entram na cidade apenas após a ressurreição de Jesus, isto é, quando é afirmada a vitória da vida sobre a morte.

A sanção positiva a Jesus, acerca de *ser e parecer* o Filho de Deus, é pronunciada nos textos de Mateus e Marcos pelo centurião que vê todos estes acontecimentos, o qual reconhece a filiação divina como sendo *verdade*. O texto de Lucas, porém, traz na fala do centurião o reconhecimento de Jesus como “justo”. Isto permite ao Evangelho tratar dois aspectos: no primeiro, não nega a filiação divina, mas chega a ela de modo indireto. Isto ocorre porque evoca, pela intertextualidade, o Livro da Sabedoria (2,18), de acordo com o qual, “se o justo é filho de Deus, ele o assistirá e o libertará das mãos de seus adversários”. Além deste versículo, em destaque, todo o capítulo deste livro pode ter sua leitura referenciada pelo sofrimento por que Jesus acaba de passar. Ele é, portanto, “o justo por excelência”. O segundo aspecto é que, com o reconhecimento da filiação divina pela justiça, o texto leva o leitor a seguir o mesmo itinerário de Jesus, ou seja, ser igualmente justo, a fim de ser considerado também ele um filho de Deus. Isto se torna mais visível pela figura da multidão que, vendo os acontecimentos, volta batendo no peito, em sinal de arrependimento

pela morte de Jesus, ao contrário do que ocorre de acordo com Mateus e com Marcos, em cujos textos os simpatizantes de Jesus apenas veem os acontecimentos de longe, ou segundo João, que omite tais acontecimentos. De acordo com Lucas, somente aqueles que já haviam aderido à causa de Jesus permanecem olhando de longe. O arrependimento daquelas pessoas pode ser entendido como uma primeira forma de justiça, indicando já ali uma conversão e, com isto, o acolhimento destes como filhos de Deus.

Em resumo, a sintaxe discursiva dos textos não traz elementos significativos que permitam uma abordagem especial de cada um dos quatro textos. A semântica discursiva, contudo, diferencia-se, de modo que é possível verificar características peculiares aos Evangelhos. Nos textos de Mateus e de Marcos, os que mais se aproximam, há uma quantidade grande, em comparação aos outros dois, de figuras que constituem a isotopia da morte, desde as trevas que encobriram a terra, passando pelo vinagre, considerado como “vinho corrompido”, lembrando a “corrupção corporal” própria da morte, até a morte de Jesus. Ao lado desta isotopia, tem-se a outra, da divisão, como fora abordada acima. O texto de Lucas traz menos figuras relacionadas à morte, gerando sua isotopia principalmente pelas trevas e pela morte de Jesus, enquanto, ao lado, cria a isotopia da justiça, presente na fala do centurião e no arrependimento das pessoas. O de João, por sua vez, torna a isotopia de consumação, como cumprimento efetivo, mais enfática do que a da própria morte, recorrendo para isto ao cumprimento do que fora previsto pelas Escrituras, além da fala de Jesus de que tudo estava consumado. Pode-se perceber, com isto, que os textos variam de uma maior iconicidade sobre a morte, até uma maior abstração que dela se faz, alterando a ênfase, ora dada sobre o fato em si, narrado de modo mais objetivo e histórico, ora sobre os desdobramentos que lhe são consequência.

Para os sinóticos, o nível narrativo mostra um sujeito cuja ação está cessada, ao menos até aqui, de modo que somente irá ser retomada quando da ressurreição. Com isto, a sanção positiva dada pelo centurião recai somente quanto à filiação divina de Jesus, mas não sobre toda sua ação, visto que os textos tratam, no discurso, a morte de modo altamente disfórico, o que indica que a semântica fundamental opera de acordo com valores de morte. A sintaxe fundamental inicia sua operação em contensão, onde se tem a parada da continuação, prosseguindo para a retenção, com a continuação da parada, a qual é bem representada na semântica discursiva pela morte que se estenderá até a ressurreição. Admitindo-se um nível missivo como subjacente ao fundamental, há a suspensão do fazer emissivo e a dominância do fazer remissivo.

O Evangelho de João trata a morte de Jesus de maneira diversa, a começar pela semântica discursiva, em que as isotopias da morte e da consumação caminham lado a lado. A morte, para o texto de João, não é nada mais que parte do cumprimento do plano de salvação. As figuras mostradas não evocam qualquer desespero ou agitação de Jesus em decorrência do momento por que passava, bem como a disforia não recai sobre a morte em si, mas, e ainda assim de forma mais sutil se comparada com a dos sinóticos, sobre os opositores. Como se verá a seguir, no trecho em que o texto traz o golpe de lança desferido por um soldado, o sujeito parece continuar agindo, de modo a se cumprir o que fora previsto pelas Escrituras. Assim, pode-se inferir que, no nível narrativo, o sujeito continua em sua ação, enquanto, no nível fundamental, tem-se a continuação da continuação, ou seja, o relaxamento como operação sintática. A semântica fundamental, por sua vez, parece operar com valor de vida, o que explica a ausência, ou a mínima ocorrência, de uma disforia em relação à morte enquanto tema da semântica discursiva. Por sua vez, tomando-se o fazer missivo, tem-se que o texto mantém o fazer remissivo em suspensão, operando sob o fazer emissivo. Seus registros são mais facilmente depreendidos do que nos textos sinóticos, podendo-se verificar, para as modalidades factivas, o *querer* enquanto registro pragmático, de acordo com a livre entrega de si mesmo na cruz, e, pela ausência no texto, da oração no Getsêmani quando pede ao Pai que dele “afaste o cálice”. O registro cognitivo, *prever*, bem como os registros pragmático e cognitivo das modalidades factivas, a saber, o *esperar* e o *crer*, formam um mesmo eixo da crença que Jesus tem em relação ao plano de salvação: ele se mostra consciente de todos os acontecimentos e os prevê, como previu a traição de Judas, como algo necessário ao plano salvífico. Da mesma forma, espera o desencadeamento dos acontecimentos de forma tranquila, própria de quem crê em algo para além daquilo que se vê.

Neste sentido, o texto cria um efeito de segredo sobre o plano salvífico e sua complexidade, pois a despeito da morte há uma vida que *é*, mas que *não-parece* ser, enquanto que à morte é dado o estatuto de mera ilusão, já que *não-é* verdadeira, apesar de o *parecer*. A cena em que o soldado, vendo que Jesus estava morto, traspassa o lado de seu corpo com uma lança, fazendo dele sair sangue e água, reforça com estas figuras as isotopias da morte e da vida. A primeira figura, do sangue, relaciona-se ao sacrifício pelo qual é derramado, e à morte de Jesus como consequência imediata deste ato. Em relação à água, é necessário resgatar a intertextualidade que o Evangelho de João mantém com o Livro do Gênesis, como visto em seu Prólogo, o qual se inicia com as mesmas palavras que aquele, e cujo teor inicial remete à criação do mundo pela Palavra de Deus, tratado por João como o “Verbo”, por sua vez,

personificado em Jesus. No Gênesis (1,1), o sopro de Deus agitava a superfície das águas, sendo essas o primeiro elemento natural presente já no caos inicial. No segundo dia (Gn 1,6ss), separando-as o Criador estabelece os limites entre as águas superiores, o céu, e as inferiores e, no terceiro dia (Gn 1,9s), separa as águas inferiores do continente, chamando-as “mares”, os quais povoará com seres vivos (Gn 1,20ss).

Desta forma, percebe-se que a água está intimamente relacionada à criação e à instituição da vida, bem como à cosmologia na qual divide os planos celeste e terrestre. Posta ao lado do sangue que com ele sai do lado aberto de Jesus, a água simboliza que, pelo sacrifício e morte na cruz, torna-se presente a vida, a qual remonta a criação do próprio mundo. Enquanto na criação estabelecia a separação entre o celestial e o terreno, isto é, a morada de Deus e a de suas criaturas em Jesus figurativiza a reunião entre estes dois planos, não havendo mais, na pessoa do Verbo morto em sacrifício, a separação entre o céu e a terra, retomando-se simbolicamente a reunificação entre o Criador e sua criação, o qual, da mesma forma que encheu os mares de vida, confere nova vida à criação pela água que agora sai de Jesus. E o ato do soldado acontece, afirma o Evangelho, para o cumprimento das Escrituras, reforçando o sentido de que tudo o que está acontecendo está de acordo com o plano divino determinado. Mesmo a morte é parte do plano, ou seja, não tematiza uma disjunção e nem um sujeito em remissão, mas uma conjunção e um sujeito cuja emissão não cessou.

4.3.10 O sepultamento

Os textos, ao tratarem do sepultamento de Jesus, mostram-se mais próximos, apresentando estrutura parecida, com poucas diferenças entre si. Os sinóticos, contudo, conferem maior precisão temporal ao episódio, dizendo os dois primeiros que estava na parte da tarde e Lucas, que “o sábado começava a luzir”. (23,54), fazendo referência às luzes que são acesas por ocasião do shabbat judaico. Marcos também afirma ser a tarde do dia da Preparação, véspera do sábado. Estas expressões na semântica discursiva geram efeito de objetividade, dando-lhes tom de história real e aumentando seu grau de verossimilhança. A figura de José de Arimateia é tratada pelos Evangelhos com algumas nuances:

Chegada a tarde, veio um homem rico de Arimateia, chamado José, o qual também se tornara discípulo de Jesus. E dirigindo-se a Pilatos, pediu-lhe o corpo de Jesus. (Mt 27,57)

(...) veio José, de Arimateia, ilustre membro do Conselho, que também esperava o Reino de Deus. Ousando entrar onde estava Pilatos, pediu-lhe o corpo de Jesus. (Mc 15,42)

Eis que havia um homem chamado José, membro do Conselho, homem bom e justo, que não concordara nem com o desígnio, nem com a ação deles. Era de Arimateia, cidade dos judeus, e esperava o Reino de Deus. Indo procurar Pilatos, pediu o corpo de Jesus. (Lc 23,50s)

Depois, José de Arimateia, que era discípulo de Jesus, mas secretamente, por medo dos judeus, pediu a Pilatos que lhe permitisse retirar o corpo de Jesus. (Jo 19,38)

Como pode ser visto, apenas Marcos e Lucas caracterizam José como membro do Conselho, o qual condenou Jesus, além de não o caracterizar como seu discípulo. O texto de Marcos não só fala do posto ocupado no Conselho, como o adjetiva como um “ilustre membro” do Sinédrio. Porém, afirma que ele também esperava o Reino de Deus, colocando-o em relação indireta com os discípulos, os quais esperavam a vinda do Reino, sobretudo após as pregações de Jesus. De outra forma, não haveria motivo em o evangelista narrar, em paralelo, a espera pelo Reino e o cuidado que José demonstrou com o corpo de Jesus. Lucas, por sua vez, traz a informação que Arimateia era uma cidade de judeus, mas não somente cita a sua crença no Reino, como é categórico em lhe ressaltar as características morais e a sua discordância em relação ao processo que condenara Jesus, afastando José do modo de agir dos demais membros do Sinédrio, criando uma ressalva e uma escusa quanto ao cargo que ocupava. Mateus, por outro lado, retira de seu texto qualquer relação de José com o Sinédrio e com os demais judeus, dizendo apenas que era um discípulo de Jesus, de modo a eliminar qualquer incompatibilidade que possa ser apontada entre o seguidor de Jesus e o exercício do cargo no Sinédrio. Pode-se, com isto, ser levantada a hipótese de que o evangelista não pensava ser possível que um membro da comunidade para a qual escreve seu texto passasse a se relacionar, de alguma forma, com uma estrutura de poder que Jesus confrontara e a qual lhe proferiu uma sentença de morte, ou que se pudesse proceder, de alguma forma, com ressalvas a este Conselho, o qual deveria ter sua atuação continuamente combatida.

O texto de João procura resolver este problema ao dizer que José era discípulo de Jesus, mas por medo dos judeus, o era em segredo³⁸. Assim como Pedro negara o mestre, diante do medo, também José poderia ter escondido ser seguidor de Jesus pelo mesmo motivo. Desta forma, o texto dirige sua atenção para outros elementos, como a figura de Nicodemos, também discípulo de Jesus e judeu que frequentava o Templo³⁹, o qual traz, para envolver o corpo do mestre, uma mistura de mirra e aloés. Este cuidado com o corpo do

38 Embora a sintaxe do texto na Bíblia de Jerusalém deixe dúvidas se o segredo de José de Arimateia refere-se a ser discípulo de Jesus ou a pedir o corpo a Pilatos, o texto grego é mais claro nesse sentido, como também os são as traduções da Edição Pastoral e da Tradução da CNBB, remetendo o segredo ao fato de José ter sido seguidor de Jesus.

39 Conforme Jo 3,1 e 11,44, Nicodemos recebeu ensinamentos de Jesus sobre as Escrituras.

mestre é único de acordo com as narrativas. Em Marcos e Lucas as mulheres também levam os aromas para ungir o corpo de Jesus, mas o fazem apenas após o sábado. O gesto de Nicodemos revela que seu medo não era maior que o dos demais discípulos, especialmente os que eram mais próximos de Jesus, os quais não são vistos nos episódios narrados. Poder-se-ia, de acordo com os sinóticos, ser levantada a hipótese de tê-lo feito, assim como José de Arimateia, por motivo de sua posição social, enquanto que os demais discípulos estariam impedidos de o fazer, por causa do custo que teriam. De qualquer forma, tanto o gesto de José como o de Nicodemos os colocam em relação com os ensinamentos de Jesus, pela caridade e compaixão, mais do que a simples reverência pelo mestre.

A preparação do corpo segue o rito judaico, como explicita o texto de João. O corpo fora enrolado com faixas e posto dentro do túmulo, sobre o qual se rolou uma pedra, fechando-o. A descrição destas figuras pelos textos possui grande importância, pois será de acordo com elas que se dará a verossimilhança nas narrativas da ressurreição. Contudo, tem-se pela progressão da cena mostrada, uma isotopia crescente de fechamento, o qual começa com o corpo de Jesus sendo enrolado pelas faixas e pelo lençol, até sua inserção no túmulo e o fechamento da entrada com uma pedra. Utilizando-se o modelo de análise segundo o fazer missivo, tem-se que a figuratividade mostra exatamente o que o modelo propõe, isto é, uma vez posto em operação o fazer remissivo, ocorre o fechamento do espaço e a aceleração do tempo, ou seja, o nível narrativo coloca em sequência vários acontecimentos sucessivos, de forma acelerada, os quais culminam com o passar dos dias até que as mulheres encontrem o sepulcro vazio.

Neste ponto, o texto de João leva a uma reflexão que não se esgota facilmente: a morte de Jesus estaria relacionada a qual dos fazeres, remissivo ou emissivo? Tomando-se como ponto de partida o rígido controle que Jesus exerce sobre os acontecimentos, sua morte mostraria um momento da narrativa em que o fazer remissivo ainda estaria em suspensão. Contudo, como explicar, pela semântica discursiva, o fechamento do espaço, também figurativizado, em João, do mesmo modo que nos sinóticos? Uma hipótese possível é que deve ser considerado o recorte do texto a ser tomado: um recorte menor, com foco na morte e no sepultamento, levaria a se considerar o fazer remissivo como operante, enquanto que, num recorte mais abrangente, a operação se daria de acordo com o fazer emissivo. Porém, esta hipótese ainda não se mostra suficiente, na medida em que o recorte mais global teria em si aquele mais restrito, ou seja, os elementos geradores de sentido estariam presentes em ambos recortes textuais. É necessário, portanto, considerar uma outra hipótese, desta vez com base

no ponto de vista do sujeito. Considerando-se como sujeito os discípulos, ou mesmo o leitor, o qual é chamado pelo texto a ser também ele um discípulo, o texto operaria com valores remissivos. Por este motivo, também eles se mostram confinados a um lugar mais restrito, pois conforme o texto, o lugar da crucificação era muito próximo do túmulo utilizado. Ainda João afirma que tal túmulo fora utilizado pela sua proximidade e pela urgência do tempo em decorrência do *shabbat* que estava prestes a ser iniciado. Pode-se depreender, com isto, que tanto o fechamento do espaço, quanto à aceleração do tempo, dão-se de acordo com a percepção dos discípulos e não a de Jesus. Por este motivo, dentre outros, parte da comunidade cristã primitiva considera, de acordo com os modelos religiosos presentes nos primeiros séculos do Cristianismo, ser estranho o fato de os Evangelhos nada narrarem deste período em que Jesus estava no túmulo, como se dele esperasse alguma ação, a qual procurarão mostrar, por exemplo, nos textos apócrifos sobre a descida de Jesus ao submundo.

4.3.11 Prevenindo a incredulidade futura

O Evangelho de Mateus é o único a trazer dois excertos, um antes e um depois da narrativa da ressurreição, onde mostra uma conspiração dos chefes judaicos preocupados com os desdobramentos da morte de Jesus. No primeiro trecho, os chefes dos sacerdotes e os fariseus vão a Pilatos e o relembram de que Jesus havia dito que ressuscitaria em três dias. Por isso, pedem a ele que ordene que o sepulcro seja guardado até esta data, de modo que os discípulos não possam roubar o corpo e, com isto, dizerem que Jesus ressuscitou. O texto confere a Pilatos uma resposta ambígua, “Tendes uma guarda; ide, guardai o sepulcro, como entendeis” (Mt 27,65), a qual pode tanto ser entendida como um indeferimento do governador romano, uma vez que os chefes judeus já possuíam uma guarda, como um deferimento de seu pedido, expressando-lhes que uma guarda estava-lhes disponível desde então. Eles prosseguiram colocando em segurança o sepulcro, selando a pedra e montando guarda.

Desta forma, Mateus reforça o efeito de verossimilhança, rechaçando, de antemão, uma possível injúria que os judeus poderiam lançar sobre a ressurreição de Jesus. Também a cena que compõe reforça ser a ressurreição algo extraordinário, cujo poder está além do poder humano de seus opositores. Este efeito extraordinário é gerado pela cena em que Jesus, a despeito de todo o aparato posto em frente ao túmulo, e da lacração de sua entrada, ter dele saído. Com efeito, após narrar o episódio da ressurreição, dá início a um segundo excerto, em que os soldados, mediante suborno, são convencidos pelos chefes dos sacerdotes a dizer que,

enquanto dormiam, os discípulos roubaram o corpo. O texto se encerra ao dizer que esta história foi espalhada entre os judeus “até o dia de hoje” (Mt 28,15). Este segundo trecho funciona como sanção do primeiro, atribuindo-lhe caráter de verdade, pois narra as consequências do primeiro, conforme previsto. Ainda, circundando a narrativa da ressurreição, gera também um grande feito de verossimilhança, ao mesmo tempo em que prepara o leitor para uma possível argumentação contra sua narrativa, antecipando uma hipótese que seria facilmente levantada pela comunidade leitora, quer aquela para a qual escreve seu texto, quer a atual.

4.3.12 A ressurreição

Os Evangelhos não dizem como se deu a ressurreição em si, mas ao narrarem o encontro das mulheres ou dos discípulos com o túmulo vazio, constroem a cena tendo Jesus já ressuscitado. Os textos de Mateus e de Marcos seguem o mesmo esquema, mas apresentam algumas divergências em relação à experiência das mulheres ao verem o túmulo vazio. Narram que, após o sábado, Maria Madalena e Maria, a mãe de Tiago, foram ver o túmulo. Marcos acrescenta que Salomé também o fizera. As figuras destas mulheres acompanham a narrativa desde a crucificação de Jesus, ficando, quando de seu sepultamento, próximas ao túmulo. O curioso é que *crer* e *esperar* são os registros cognitivo e pragmático, respectivamente, das modalidades páticas do fazer emissivo, e não do remissivo. Pode-se dizer, com isto, que para estas mulheres o fato de Jesus ter sido morto e sepultado não fora suficiente para que nele deixassem de acreditar, ou de esperar que suas palavras se cumprissem, ou ainda que algo mesmo que desconhecido ou inesperado, acontecesse.

Mateus conta que houve um grande terremoto e o Anjo do Senhor, descendo do céu, removeu a pedra e se sentou sobre ela. Seu aspecto era parecido com o de um relâmpago e sua roupa era de grande brancura. Ao vê-lo, os guardas ficaram paralisados de medo. Esta figura do anjo imprime no texto uma isotopia do sobrenatural, caráter que será atribuído à ressurreição. Sua cor, como de relâmpago, evoca o poder e a brancura da roupa, a divindade a que se relaciona. De acordo com o texto de Marcos, a pedra, o anjo tinha aspecto jovem e vestia uma túnica branca. Sua narrativa é, como se percebe, menos detalhada que a de Mateus e traz com mais ênfase o caráter sobrenatural, divino, do anjo, do que o poder com que se apresentaria. Para o texto de Mateus, os guardas ali presentes ficaram paralisados de medo, enquanto Marcos não os cita. Por outro lado, de acordo com seu texto, são elas que ficaram

cheias de espanto. Retornando ao gráfico 14, sobre as posições dos interlocutores no percurso fiduciário, tem-se que as mulheres vão de um estado em que se encontram *assustadas* a outro, em que estão *confortadas* com as palavras do anjo. Além disso, tendo com elas estabelecido um contrato fiduciário, elas *creem* na ressurreição de Jesus e passam a agir como sujeito *mobilizado*, indo em direção aos discípulos para lhes contar a novidade, conforme a tipologia dos sujeitos dada por Fontanille e Zilberberg (2001, p. 144). O seu estado, porém, é diverso nos dois textos. Enquanto no de Mateus são tomadas de alegria, no de Marcos elas são tomadas por temor e estupor, o que em ambos os casos mostra serem sujeitos *concentrados* e *exaltados*. Os soldados, por sua vez, têm no acontecimento uma *ameaça* extrema, que lhes confere uma *agitação* interna, mas que os paralisa diante de uma realidade que lhes mostra assustadora. Seus sujeitos são também *mobilizados*, mas passam a ser *concentrados*, o que pode ser percebido pelo seu aspecto *exaltado* diante da presença sobrenatural. O que se difere na reação de ambos os lados é a cobertura temática que a semântica discursiva lhes confere. Voltando-se ao nível discursivo, em relação aos soldados, podem ser depreendidas duas isotopias, do poder político e do medo, enquanto que aos anjos estão relacionadas as de divindade e majestade. Com isto, o texto provoca o sentido de que, diante do poder divino é superior ao político representado pela guarda, levando o leitor a se lembrar dos momentos da prisão e da paixão de Jesus, quando esta superioridade ainda não era mostrada. Deste modo, pela ressurreição, tem-se a mostra de que o poder divino é mais poderoso que o humano.

De acordo com Lucas, a notícia da ressurreição é dada por “dois homens” (24,4) com vestes fulgurantes. Uma referência posterior a estas duas figuras irá caracterizá-los como anjos (Lc 24,23) e a tradição, ao relacionar os textos dos Evangelhos, dirá o mesmo⁴⁰, mas esta última associação não é tão imediata e abre o caminho para outras interpretações. Para além da leitura mais comum, de que seriam seres angelicais, é possível que o texto de Lucas faça referência à transfiguração de Jesus⁴¹, episódio no qual este se mostra a alguns dos discípulos em sua divindade, ao lado de outros dois homens, Moisés e Elias, os quais, por sua vez, corresponderiam a estes dois que anunciam a ressurreição. Outra possível leitura relaciona os dois homens à Trindade, a qual mostra o terceiro elemento, o próprio Jesus. Por qualquer uma destas três possibilidades, há igualmente a isotopia de divindade presente no texto, que se manifesta às mulheres. Entretanto, não há referência ao poder político, em virtude da ausência de uma guarda vigiando o túmulo. Com isto, o texto de Lucas passa a ter um tom mais intimista em relação aos demais, ficando as mulheres e os dois homens em torno

40 O texto grego traz a forma ἄνδρες, substantivo masculino plural que indica a “pessoa do sexo masculino” e não o ser humano de forma geral.

41 Lucas mostra a transfiguração em 9,28-36; Mateus em 17,1-9 e Marcos em 9,2-8.

da isotopia da fé na ressurreição, em vez de um contraponto entre diferentes poderes. Por outro lado, mostram-se sujeitos *mobilizados*, vez que são *arrebatadas* pelo anúncio da ressurreição, mas sem serem *concentradas*, tendo em vista que seu comportamento não é *exaltado*, ainda que se tenham lembrado das palavras de Jesus acerca da própria ressurreição após três dias, o que por sua vez mostra, de certa forma, uma sanção positiva implícita, que o coloca na dêixis da *verdade* em relação à sua promessa.

Porém, ao reportarem o ocorrido aos discípulos, não encontram o mesmo sucesso, pois estes não acreditam. Pedro, contudo, corre até o túmulo e, vendo apenas os lençóis, volta para casa surpreso. Embora não se possa afirmar que Pedro passou a acreditar no que lhe fora contado, o texto mostra que o contato que teve pessoalmente com o túmulo vazio o modificou de alguma forma. Assim, tem-se que, de acordo com as relações entre isotopias da experiência e da crença, foi necessário experimentar pessoalmente o acontecimento para que se pudesse crer, fazendo com que o texto gere como sentido a necessidade da experiência pessoal com o objeto de fé, não sendo esta possível por simples transmissão narrativa. Ainda que se possa acreditar nos testemunhos e relatos da ressurreição, a crença somente se concretizará quando o sujeito vivenciar um maior contato com aquilo em que crê.

O Evangelho de João mantém suas peculiaridades também diante do túmulo vazio: o contato dos discípulos com o acontecimento se dá sem o intermédio de anjos ou quaisquer figuras celestiais, nem há a presença de guardas ou soldados vigiando o túmulo. Como os sinóticos, o texto narra o fato no primeiro dia da semana, mas somente Maria Madalena vai ao sepulcro, quando ainda estava escuro e vê que a pedra fora retirada. Avisa Pedro do que viu, dizendo que tiraram o Senhor do túmulo, e, então, este e João⁴² vão até o local. João corre mais depressa que Pedro e vê as faixas de linho caídas, mas não entra. Pedro, ao chegar, entra no túmulo, vê as mesmas faixas e o sudário em locais separados. Neste momento, João entra e passa a crer na ressurreição. Após, os dois retornam para casa.

O texto mostra que os discípulos não esperavam a ressurreição. Pelo contrário, ao encontrarem o túmulo vazio, *espantam-se* e *interrompem-se*, pois está em voga, para seu programa narrativo, o fazer remissivo. O acontecimento, porém, torna apenas João sujeito *mobilizado*, colocando em suspensão seu fazer remissivo e em operação o emissivo, o que se pode perceber pelas modalidades páticas respectivas, ou seja, o *crer* e o *esperar*. O discípulo passa a crer que o mestre ressuscitara e a esperar algum acontecimento que o confirme. A partir de então, levando consigo Pedro, João sai do túmulo, indicando no nível discursivo uma

42 Em nenhum momento o texto dá nome a João, mas a figura do discípulo é caracterizada como “aquele que Jesus amava”. A tradição e a exegese veem neste discípulo a pessoa do discípulo a quem se atribui a autoria do Evangelho.

abertura do espaço, ao contrário do que fora o sepultamento de Jesus. Valendo-se, aqui, das mesmas reflexões em relação ao fazer missivo a que a morte de Jesus está relacionada no Evangelho de João, se emissivo ou remissivo, tem-se que a semântica discursiva não mostra, como nos sinóticos, nada de triunfal, ou que equivalha a um antiprograma contrário ao de Jesus. O foco narrativo novamente está sobre os discípulos e são eles que saem do túmulo, bem como eram eles que estavam descrentes com a morte de Jesus. A experiência de João mostra-se um tanto pessoal, não podendo ser simplesmente estendida a Pedro. O “discípulo amado” pode falar apenas do que com ele ocorrera, de sua transformação de estado, enquanto sujeito, passando de *desligado* para *mobilizado*. Contudo, seja ao lado de Pedro, seja sozinho, novamente coloca-se em percurso, mobilizado por sua crença, isto é, modalizado e passível de exercer seu programa como Jesus havia proposto aos discípulos, para que dele seguissem o exemplo. Assim, o percurso a que estas operações no nível missivo referem-se é o do discípulo, e não o de Jesus, o qual, de acordo com o analisado até este ponto, não deixara de ter o fazer emissivo em atividade.

4.3.13 As aparições após a ressurreição

Os Evangelhos não narram a ressurreição em si, mas o encontro com o sepulcro vazio. Os sinóticos falam sobre as falas dos anjos, os quais afirmam que Jesus ressuscitara, mas o texto de João coloca os discípulos diante da fé sem garantias, submetendo-os a uma prova quando ainda se fazia recente a memória do sofrimento pelo qual passara Jesus. Mesmo nos textos sinóticos os outros discípulos somente terão a certeza da ressurreição após verem o mestre pessoalmente, novamente vivo. Para tanto, será necessário que percorram um trajeto que culmina no seu reconhecimento, pois dada a nova realidade de Jesus, não será mais possível vê-lo com os olhos de antes.

O texto de Mateus narra como tranquila a compreensão dos discípulos em relação à ressurreição. As mulheres para quem o anjo fala que Jesus ressuscitou vão contar a boa-nova aos discípulos, porém Jesus as encontra antes e lhes cumprimenta com a forma “Alegrai-vos” (28,9), e elas então se aproximam e abraçam seus pés, prostrando-se diante dele, que pede para anunciar aos discípulos que o encontrem na Galileia. Lá, também se prostram diante dele, com exceção de alguns que duvidaram. Com exceção destes, muito brevemente citados pelo texto, os discípulos creem com facilidade no ressuscitado, reestabelecendo o contrato fiduciário. Mostram-se *tranquilos* diante do mestre *benevolente*, passando a confiar

novamente nele. Por sua vez, em relação à crença, o texto mostra que caminham da *desilusão* à *revelação*, tendo seu efeito perlocutório igualmente transformado de *estar desiludido* para *estar de olhos abertos*, uma vez que saem de um ambiente de descrença, dada pela morte de Jesus, a um ambiente de crença, reestabelecido pelo contato com Jesus ressuscitado. De acordo com Grün, a cena final do Evangelho de Mateus é o auge do texto:

Todo o evangelho de Mateus atinge seu auge nessa cena final. A mensagem que Mateus quer nos transmitir> passa a ser resumida em poucas palavras: é a mensagem de que o ressuscitado está conosco, que ele nos acompanha em todos os caminhos e que a Igreja deverá anunciar a ressurreição ao mundo inteiro. A Igreja é a continuação da atuação de Jesus. Nela está presente o próprio Cristo ressuscitado, mas este não permite que ela se assenhoreie dele. (GRÜN, 2012b, p. 164).

Isto tornará possível o cumprimento da ordem de Jesus, de fazerem com que todas as nações sejam seus discípulos, batizando-as em nome da Trindade e as ensinando a observar seus mandamentos. Tem-se, com isto, uma tentativa de manipulação dos discípulos para que eles cumpram um programa narrativo semelhante ao dele. A afirmação de que todo poder lhe fora dado no céu e na terra permite depreender uma manipulação por intimidação, caso sobressaia algum temor em relação a este poder, ou por sedução, se os discípulos entenderem ser herdeiros deste mesmo poder. Esta manipulação visa transformar o estado dos sujeitos, para que deixem de estar *desligados* e passem a ser *mobilizados*. Da parte de Jesus, o fazer emissivo está em operação e, no nível profundo, a sintaxe opera em relaxamento, ou seja, com a continuação da continuação. Isto pode ser verificado no nível discursivo pela isotopia de *continuidade* formada pelas expressões “todos os dias” e “consumação dos séculos” presentes na promessa de Jesus aos discípulos.

O Evangelho segundo Marcos coloca um problema acerca de seu final, que narra justamente a aparição de Jesus aos discípulos. O trecho de Mc 16,9-20, ao que os estudos de crítica textual indicam (PAROSCHI, 1993, p. 190-191), não é parte do texto original, como também não o é abrupta interrupção no versículo 8 do mesmo capítulo. Contudo, a tradição cristã o consagrou como texto canônico este final estendido e a exegese não vê nele nada que difira do pensamento do autor do restante do texto ou que não lhe permita a aceitação enquanto “texto inspirado” (MAUERHOFER, 2010, p. 159-160). Sendo assim, faz-se pertinente a sua análise no conjunto dos textos sobre a ressurreição de Jesus⁴³. Este trecho afirma que Maria Madalena foi anunciar aos discípulos que Jesus lhe aparecera, mas estes não

⁴³Como esta análise não incide sobre a arqueologia dos textos, mas procura verificá-los do modo que se apresentam à comunidade cristã, não se pretendeu uma maior reflexão sobre a autenticidade do trecho. Contudo, pode consultar as obras em referência para um entendimento mais amplo acerca desta questão.

creram. Após, ele se manifestou a dois deles⁴⁴, mas o restante continuou incrédulo. Por fim, manifestou-se diretamente aos onze discípulos e lhes censurou a incredulidade, além de proferir as palavras abaixo:

E disse-lhes: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado. Estes são os sinais que acompanharão os que tiverem crido: em meu nome expulsarão demônios, falarão em novas línguas, pegarão em serpentes, e se beberem algum veneno mortífero, nada sofrerão; imporão as mãos sobre os enfermos, e estes ficarão curados”. (Mc 16, 15,18)

Da mesma forma que em Mateus o texto se refere a uma manipulação, certamente por sedução, oferecendo aos discípulos uma série de “poderes” representados por várias figuras, como as ligadas aos temas de poder sobre os demônios, poder sobre venenos ou cura, que, dados a eles “em seu nome”, resultam numa cessão de poder modal, colocando-os, assim em mobilização. Nota-se, contudo, que esta cessão está, como o próprio nível discursivo mostra, condicionada ao estabelecimento do contrato fiduciário, tematizado pela crença em suas palavras e pelo batismo. Desta forma, o texto de Marcos mostra-se mais persuasivo que o de Mateus, pois é mais explícito quanto ao poder a ser transmitido aos discípulos, devido ao número de figuras que possui. Após isso, o texto narra que Jesus fora arrebatado ao céu e sentou-se à direita de Deus, enquanto os discípulos saíram por toda parte, fazendo o que o Senhor lhes propusera enquanto os sinais que aconteciam confirmavam as promessas feitas. A semântica discursiva, ao criar a isotopia do poder de Jesus, com o tema de sua majestade e a figura da direita de Deus, permite situar sua promessa na dêixis da verdade, uma vez que seu poder *é* e o *parece* ser, como também as ações dos discípulos são relacionadas na mesma dêixis, gerando, com isto forte efeito de sentido que contribui para a persuasão dos discípulos e, conseqüentemente, do leitor.

Um dos episódios pós-ressurreição mais significativos é o trecho em que Lucas narra o encontro de Jesus com os “dois discípulos de Emaús”, como é tradicionalmente conhecido. Nele, enquanto dois discípulos viajavam para o povoado de Emaús, conversando entre si sobre o que se sucedeu com Jesus, este começa a caminhar do lado deles e a lhes perguntar do que falavam, sem, contudo, ser por eles reconhecido. Eles lhe explicam o que acontecera e Jesus, então, fala-lhes das Escrituras, justificando o que lhe narram. Depois, quando chegam ao povoado, pedem que fique mais um tempo com eles, uma vez que já era tarde e o dia estava em seu fim. À mesa, com eles, Jesus toma o pão, o abençoa e o reparte dando a eles.

44 Os discípulos de Emaús, conforme o texto de Lc 24,13-35.

Fazendo isto, “seus olhos se abriram e o reconheceram” (Lc 24,30).

Neste trecho, ocorre algo semelhante com o de Mateus, pois estes dois discípulos também *estavam cegos* e tiveram seus *olhos abertos*, isto é, o percurso se dá da *dissimulação* à *revelação* da ressurreição de Jesus. Porém, diferentemente do que ocorre no texto de Mateus, aqui a visão de Jesus não é suficiente para que o reconheçam. É necessário que ele aja como fizera tantas vezes antes, repartindo o pão, para que pudessem reconhecê-lo. Este ato, além de ser uma ênfase no caráter sacramental da ceia, que Lucas confere, coloca em cena o reconhecimento do sujeito pelo seu modo de *fazer* e, neste caso, fazer aquilo que perpetuaria sua presença em meio aos discípulos, isto é, o ritual eucarístico que certamente já estava difundido em sua comunidade.

Levando-se em conta que os discípulos já haviam sido de alguma forma sensibilizados quando ouviam Jesus falar das Escrituras, pode-se dizer que há uma sequência no reconhecimento que fazem do mestre. Falar sobre as Escrituras inicia a sensibilização, enquanto que o repartir do pão a completa, permitindo o reconhecimento. Um dos sentidos que se pode depreender com estes elementos da semântica discursiva é que o exercício da fé cristã tem início nas Escrituras, além de descender do Antigo Testamento, isto é, da revelação feita na Primitiva Aliança. Porém, este percurso de fé culmina na pessoa de Jesus, passando necessariamente pelo seu modo de agir, até desembocar na partilha do pão e na Eucaristia. Tem, assim, um percurso que vai da antiga religião judaica à nova, cujo principal ritual evoca a última ceia. Outro aspecto a ser notado, de acordo com o texto de Lucas e que também se verá no de João, é que o corpo de Jesus estava em outra realidade, imperceptível à primeira vista aos discípulos, somente possível de ser revelada numa percepção que vai além do simples olhar, apesar de se deixar perceber anteriormente quando falava das profecias, e que se abre com a intensidade do acontecimento, como pode ser visto no encontro entre Jesus ressuscitado e Maria Madalena, conforme narra João:

Maria estava junto ao sepulcro, de fora, chorando. Enquanto chorava, inclinou-se para o interior do sepulcro e viu dois anjos, vestidos de branco, sentados no lugar onde o corpo de Jesus fora colocado, um à cabeceira e outro aos pés. Disseram-lhe, então: “Mulher, por que choras?” Ela lhes diz: “Porque levaram meu Senhor e não sei onde o puseram!” Dizendo isso, voltou-se e viu Jesus de pé. Mas não sabia que era Jesus. Jesus lhe diz: “Mulher, por que choras? A quem procuras?” Pensando ser o jardineiro, ela lhe diz: “Senhor, se foste tu que o levaste, dize-me onde o puseste e eu o irei buscar!” Diz-lhe Jesus: “Maria!” Voltando-se, ela lhe diz em hebraico: “Rabbuni!”, que quer dizer: “Mestre”. (Jo 20,11-16)

Maria só o reconhece após ele a chamar pelo nome. O campo de ação de um nome é

local, sua característica é a intensidade (ZILBERBERG, 2006a, p. 79), possui alta densidade sêmica e um elevado grau de categorização. Maria não é qualquer mulher, nem uma mulher qualquer; é “esta Maria”, que caminhou com seu mestre, viu-o ser crucificado e foi visitar seu túmulo. Esta palavra, *Maria*, corresponde à sua identidade e intimidade, sendo possível dizer que ela primeiramente se reconhece para daí poder reconhecer seu mestre. Neste sentido, a ressurreição de Jesus não apenas transforma sua própria existência, mas também a dos discípulos, os quais precisam também pertencer a uma nova realidade, ter os olhos capazes de ver o corpo do ressuscitado. Esta mesma intensidade é a condição para que Tomé creia que ele ressuscitou, segundo o texto de João. Após ter duvidado do relato dos outros discípulos, de que viram Jesus, Tomé diz que somente creia se o pudesse tocar. De fato, é isto que acontece: Jesus, aparecendo de novo aos discípulos, convida Tomé a tocá-lo com as mãos e este lhe responde “Meu Senhor e meu Deus!” (Jo 20,28). Assim como para Maria, não bastou somente ver Jesus, ou vê-lo de acordo com a realidade que deixou de existir. Foi preciso que ele a chamasse pelo nome, que sua voz percorresse o ar e fizesse suas moléculas vibrarem, atingindo seus ouvidos. Em outras palavras, Jesus “toca” Madalena com sua voz familiar. Já Tomé, embora tenha se expressado aos outros que somente creia na ressurreição após o contato físico com Jesus, ao ser por ele desafiado a estender a mão e tocar em suas feridas, não mais exita e faz sua profissão de fé. Madalena e Tomé necessitaram, portanto, que o acontecimento lhes fosse mais intenso, de maior emoção do que aquela de apenas ver o Senhor. A semântica discursiva traz nestes trechos a fé e a proximidade como isotopias, mostrando que a segunda é muitas vezes necessária à primeira.

Outro ponto em comum às figuras de Madalena e de Tomé a ser analisado é acerca da espera na ressurreição. Os Evangelhos de Mateus e Marcos narram que a Maria Madalena e Maria, mãe de José, acompanharam de perto o sepultamento de Jesus, olhando os acontecimentos com certa proximidade. João, porém, não fala delas neste momento, mas apenas de Madalena, tendo-se passado mais de um dia que Jesus fora sepultado. Assim, diferentemente dos dois primeiros sinóticos, não há como falar que a discípula esperava que algo acontecesse. Sua conversa com Jesus, quando ainda pensava ser ele o jardineiro, confirma isto, pois a mostra querendo ir em busca do corpo do mestre. Tampouco Tomé demonstra qualquer esperança, tanto que duvida que os demais tenham visto Jesus. Mas há uma diferença entre os dois: Madalena se faz presente, ainda que não tenha esperança na ressurreição. Ela vai ao sepulcro para lhe prestar alguma forma de reverência ou cuidado ao corpo de Jesus, e isto é, em si, uma outra forma de reconhecer sua morte. Mas Tomé não

estava presente quando Jesus apareceu aos onze discípulos, achava-se fora do lugar e dos acontecimentos. O texto de João contrapõe, assim, as isotopias da presença e da ausência e euforiza a primeira. A Tomé, relacionado à ausência, cabe a sanção negativa presente na repreensão de Jesus, quando diz “Porque viste, creste./ Felizes os que não viram e creram!” (Jo 20,29). Embora se possa afirmar que esta crença é sobre testemunho dos apóstolos e não diretamente sobre o ressurrecto, tal afirmativa teria mais o intuito de buscar uma conformidade com a relação entre o testemunho dos discípulos e a comunidade cristã que se formaria – ou que ainda se forma – do que explicar o texto em sua lógica interna.

Qual seria, portanto, a lógica de tal repreensão se dar somente a Tomé, mas não aos outros dez, tendo Jesus mesmo lhes mostrado voluntariamente “as mãos e o lado” (Jo 20,20) como o faria também com Tomé? João, portanto, não relaciona a fé à espera de algo que o sujeito já crê previamente, mas à predisposição, figurativizada pela presença do sujeito no ambiente, interno ou externo, em que se dará a novidade que, até então, não fora imaginada. Esta novidade, por sua vez, caracterizada pela intensidade do acontecimento e pela transformação do sujeito a uma nova realidade, é fruto de uma graça que parte exclusivamente de Jesus, sem condicionamento a qualquer tipo de merecimento daquele que a recebe, pois ele mostra seu corpo ressuscitado aos dez discípulos por sua própria vontade. Também lhes é transmitido o Espírito Santo, que lhes dá o poder de perdoar, de forma gratuita (Jo 21,22s), sem que esta transmissão dependa de sua crença ou de uma ação a ser realizada pelos discípulos.

Ademais, o último capítulo do Evangelho de João narra outro episódio em que Jesus encontra alguns discípulos, desta vez, às margens do rio Tiberíades. Quando conversa com os discípulos, nenhum deles o reconhece, a não ser João. É difícil não fazer aqui um paralelo com a ida de João e Pedro ao túmulo. Da mesma forma que lá o “discípulo amado” “viu e creu” (Jo 20,8), enquanto Pedro ainda não vivenciava a experiência da ressurreição de Jesus, também neste episódio é o mesmo discípulo que reconhece o mestre, avisando Pedro de quem se tratava. Isto coloca sobre o texto duas possibilidades de leitura, complementares entre si. Primeiramente, a experiência tida com Jesus ressuscitado não é algo pronto, pois, se o fosse, Pedro o reconheceria novamente. Em segundo lugar, por ser possível a perda da percepção desta “nova realidade”, é preciso que a fé se consolide continuamente. Esta necessidade de constante “conversão” se dá de acordo com os dois significados da palavra, isto é, é necessário que constantemente o sujeito converta o olhar, dirigindo-o ao objeto de sua fé, buscando compreendê-lo de novo e a cada novo olhar, para, com isto, converter-se, permitir-

se ser constantemente transformado ele próprio por esta fé sempre renovada.

Esta terceira manifestação de Jesus, segundo João, repete a cena em que multiplicara os pães e os peixes às multidões, pois aqui repete o gesto de partilha com os discípulos. Neste ponto, a semântica do discurso relaciona duas isotopias: da abundância e da partilha, as quais não se excluem, mas se completam. Os discípulos só têm acesso aos abundantes peixes porque Jesus os partilha entre eles. Este paralelo entre os dois episódios de conteúdo análogos permite depreender na teologia de João que a abundância e a partilha, fazem parte tanto da realidade anterior como da posterior à ressurreição. Mais do que isto, o episódio que aqui é retomado já adiantava esta nova realidade que agora é reafirmada. As figuras dos discípulos, relacionadas a um número muito mais reduzido de pessoas que aquelas presentes na partilha anterior, expressa no texto que o mesmo gesto é vivenciado de duas maneiras diferentes: antes da ressurreição, correspondendo à antiga realidade, servia para matar a fome física daquelas pessoas, por ocasião de uma necessidade material. Após a ressurreição, o mesmo ato é agora uma prazerosa refeição, sem a urgência conferida pela fome. E é experimentada pelas pessoas que tiveram acesso à nova realidade do ressuscitado, que não se dá pela comoção imediata de multidões, mas pela intimidade que é própria deste momento. Esta necessidade de constante conversão não contradiz a autoridade conferida a Pedro, como pode ser visto no trecho a seguir:

Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro: “Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes?” Ele lhe respondeu: “Sim, Senhor, tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “Apascenta meus cordeiros”. Segunda vez disse-lhe: “Simão, filho de João, tu me amas?” - “Sim, Senhor”, disse ele, “tu sabes que te amo”. Disse-lhe Jesus: “Apascenta minhas ovelhas”. Pela terceira vez lhe disse: “Simão, filho de João, tu me amas?” Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntara: “Tu me amas?” e lhe disse: “Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “Apascenta minhas ovelhas (...)”. (Jo 21,15ss)

É retomada a figura do Bom Pastor, cujo cuidado com as ovelhas solicita a Pedro. A pergunta de Jesus, repetida por três vezes, mesmo com a resposta afirmativa do discípulo, mostra, primeiramente, que o contrato a ser estabelecido não pode ser firmado mediante uma só afirmação, sendo preciso uma maior certeza sobre ele. Entretanto, “amar” é usado pela tradução⁴⁵ de dois verbos gregos distintos (KOHLENBERGER III, 1997): αγαπάω (transl.: aghapáo; *amar*) e φιλέω (transl.: filéo; *amar, ser amigo*). Embora a alternância entre os dois verbos possa ser mero recurso estilístico, não parece ser razoável descartar totalmente a hipótese de que haja com esta construção textual uma outra leitura que não aquela imediata

45 Não somente a tradução da Bíblia de Jerusalém, mas as outras em português, de modo geral, como pode ser visto, por exemplo, na Edição Pastoral e na Tradução da CNBB.

dada pelas traduções. Nas duas primeiras perguntas de Jesus, ele utiliza o verbo αγαπάω e Pedro o responde com φιλέω. Apenas na última vez Jesus utiliza φιλέω, assim como Pedro, em sua resposta. Considerando-se a possibilidade de o Evangelho de João utilizar o segundo verbo no sentido de “ser amigo”, tem-se que o discípulo não compreende totalmente a pergunta posta pelo mestre em toda sua profundidade e, aí, faz-se um paralelo com o episódio em que nega Jesus por três vezes. Aqui, não há a negação do discípulo, mas uma progressão na sua adesão a Jesus, criando com o episódio anterior um efeito de *processo*, o qual, estaria de acordo com o que foi posto acima, de que a fé não pode ser considerado algo pronto, terminado, mas como necessidade de contínua disponibilidade ao plano salvífico de Jesus. Por isto responde, na terceira vez, com o mesmo verbo utilizado por Pedro, explicitando uma “compreensão da incompreensão” daquele a quem outorga o cuidado de seu rebanho, exortando-o, em seguida com “Segue-me” (Jo 21,19), na forma como costumava convidar alguém para ser seu discípulo.

Adiante, João ser ele o “discípulo amado”, como pode ser visto na última cena que seu Evangelho traz de Jesus em meio aos discípulos:

Pedro, voltando-se, viu que o seguia o discípulo que Jesus amava, aquele que, na Ceia, se reclinara sobre seu peito e perguntara: “Senhor, quem é que vai te entregar?” Pedro, vendo-o, disse a Jesus: “Senhor, e ele?” Jesus lhe disse: “Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me”. Divulgou-se, então, entre os irmãos, a notícia de que ele não morreria, mas: “Se quero que ele permaneça até que eu venha”. Este é o discípulo que dá testemunho dessas coisas e foi quem as escreveu: e sabemos que seu testemunho é verdadeiro. (Jo 21,20-23)

Assim, o autor do quarto Evangelho identifica-se com o “discípulo amado” e sua permanência até a vinda de Jesus reside, com isto, na permanência e transmissão de seu texto. Esta cena, entretanto, revela algo em relação à Igreja e ao Evangelho. Pedro e João são figuras ligadas, respectivamente, à Igreja, formada pelas “ovelhas” a serem apascentadas, e ao Evangelho, compreendido como a narrativa que traz em si a mensagem e os ensinamentos de Jesus. Utilizando-se as figuras de acordo com um processo metonímico, pode-se dizer que Jesus confere à sua mensagem autonomia em relação à autoridade da Igreja. O Evangelho acompanha a comunidade que segue Jesus, representada na figura de Pedro, pois não pode, enquanto revelação, ser-lhe alheio. Porém, não cabe à autoridade da Igreja cerceá-lo, ou, de alguma forma, determinar sua atuação. Isto implica dizer que, por mais que a tradição cristã eclesial tenha de dialogar com as Escrituras, não pode condicioná-la às estruturas das Igrejas, muito menos utilizá-las para justificar estruturas de poder.

Por fim, o final do texto de João traz duas conclusões, conforme mostradas abaixo, estando a primeira delas antes da narrativa da aparição de Jesus no lago de Tiberíades:

Jesus ainda fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome. (Jo 20,30s)

Este é o discípulo que dá testemunho dessas coisas e foi que as escreveu: e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro.

Há, porém, muitas outras coisas que Jesus fez. Se fossem escritas uma por uma, creio que o mundo não poderia conter os livros que se escreveriam. (Jo 21,24s)

As duas conclusões do texto, ao afirmarem que este não pretende ser uma narrativa de todos os feitos de Jesus, mas apenas daqueles que se consideram importantes, geram efeito de verossimilhança, pela sinceridade com que admite seus limites, prevenindo-se contra possíveis argumentações contrárias à sua fidelidade em relação aos fatos que o autor presenciara. Também a autoria, firmada em um dos discípulos, torna-se um argumento de autoridade, pois João não apenas teria recolhido informações, mas as teria vivenciado ele próprio. A finalidade do texto, de acordo com a primeira conclusão, é levar o leitor à crença em Jesus. Em diversos momentos da narrativa, incita o leitor à crença, bem como a imitar as ações de Jesus, pois suas estruturas em diversos momentos mostram sanções aos sujeitos presentes nas narrativas e, de acordo com o tratamento tímico sobre as figuras e temas elencados, condicionam o leitor a um dado sentido quanto à ação que o chama a realizar. Embora os sinóticos também utilizem de tais estruturas, o texto de João, ao admitir a finalidade para a qual escreve, evoca a sinceridade, possibilitando, com isto, estabelecer um contrato fiduciário com o leitor. O sujeito subjacente à figura do autor coloca-se como *benevolente* àquele representado pelo leitor, obtendo deste a *tranquilidade* necessária para que o contrato ocorra sem coerção⁴⁶. A crença pode então ser entendida como uma *revelação* ao sujeito, *abrindo-lhe os olhos*. Efetuado o contrato, este *crer* torna possível o restante do percurso do sujeito em razão do mito que se lhe apresenta.

4.4 Reunindo informações

As análises dos textos dos Evangelhos tornaram possível depreender alguns aspectos

46 Não é difícil, entretanto, imaginar momentos em que este contrato se daria de forma coerciva, advinda de um entendimento fundamentalista do Evangelho. Entretanto, não parece ser este o modo com que o texto, internamente, está organizado, mas uma decorrência da axiologia que lhe é externa.

que lhes são comuns, apesar das nuances existentes entre eles. No nível discursivo, está presente nos textos a categorização entre os seguidores e os opositores de Jesus, cada grupo relacionado a alguns temas e euforizado ou disforizado conforme a tabela abaixo:

Atores / Figuras	Chefes dos sacerdotes, fariseus, escribas	Pilatos, Herodes, soldados romanos	Jesus, discípulos, Reino
Temas	Poder religioso, <i>status quo</i> religioso, religião como privilégio; morte	Poder político, <i>status quo</i> político, submissão política; morte	Negação do <i>status quo</i> religioso, religião como serviço; negação do <i>status quo</i> político, liberdade do ser humano frente as estruturas do Estado; vida
Implicação	Manutenção da ordem religiosa	Manutenção da ordem social	Nova ordem social e religiosa
Timia	Disforia	Disforia	Euforia
Valor fundamental	Morte	Morte	Vida

Gráfico 15

Esta organização dos textos ressalta o aspecto libertador da mensagem de Jesus, já que esta vai de encontro com as estruturas de poder estabelecidas. Isto é passível de se perceber pela disforia com que são tratadas, ao contrário da proposta de Jesus, sempre eufórica. O leitor é, com isto, chamado a seguir Jesus, da mesma forma que os discípulos o são, isto é, a tornar-se ele próprio um “novo discípulo”, repetindo os gestos do mestre. Os atores ligados aos valores fundamentais de morte são aqueles que também o são à morte de Jesus, ou seja, para além dos temas mais explícitos a que se relacionam, relacionam-se ainda ao tema da morte, o que reforça ainda mais a sua oposição a Jesus, uma vez que são eles que o condenam e o executam. Os discípulos, por sua vez, assim como o próprio Jesus, estão relacionados ao tema da vida e esta, constituindo-se um objeto de valor positivo de acordo com a axiologia a que o leitor está submetido, torna possível uma manipulação por tentação entre os sujeitos referentes ao enunciador e ao enunciatário, oferecendo-lhe a vida como prêmio.

Esta estratégia de manipulação do leitor é complementada, no nível discursivo, pelas inúmeras sanções presentes nos diversos momentos da narrativa. Tomando-se os episódios em separado, como cenas autônomas umas das outras, percebe-se a presença de um destinador julgador, às vezes figurativizado por Jesus, e outras vezes depreendido pela axiologia presente no texto, o qual sanciona as ações dos seguidores e dos opositores de Jesus. Assim, as ações

dos opositores recebem uma sanção negativa, sendo situadas nas dêixis da falsidade, isto é, *não-ser* e *não-parecer* e da ilusão, ou seja, *não-ser* e *parecer*. Quanto às ações eufóricas, decorrentes de Jesus e de seus seguidores, elas são relacionadas à dêixis da verdade, caracterizada por *ser* e *parecer*, ou do segredo, que articula *ser* e *não-parecer*. Assim, sendo as dêixis tematizadas no nível discursivo pelos mesmos temas que lhes conferem nome, as ações dos dois grupos são contrapostas e o segredo, quando ocorre, dá-se no sentido de uma verdade a ser revelada, não como algo oculto ou a ser escondido. Com isto, os textos geram ainda, efeito de transparência e, com ela, de verossimilhança, buscando reforçar a confiança do sujeito-leitor.

Há, porém, no nível narrativo uma diferença entre os textos sinóticos e o de João. Considerando-se Jesus como o sujeito dos quatro, nos três primeiros o antissujeito é composto também por Judas, mas não no quarto Evangelho. No texto de João, Judas atua mais como adjuvante do que como antissujeito, pois auxilia Jesus a completar seu percurso até a morte na cruz e a ressurreição. Embora sua figura seja às vezes disfórica, esta disforia não está tanto presente no próprio texto de João, mas mais na axiologia formada pelo conjunto dos Evangelhos. A relação de Judas com a figura do diabo, logo antes da ceia, necessita ser entendida de acordo com a dêixis da ilusão a que o texto sanciona o fazer diabólico, contrapondo-o à ação de Jesus, caracterizada pela verdade. Assim, a ação diabólica embora de acordo com o texto, visa se contrapor à de Jesus, não o consegue, ao passo que é utilizada em proveito do próprio projeto de salvação e Judas, ao aderir ao antiprograma, não está mais do que auxiliando, com isto, o sucesso do programa narrativo de Jesus. Daí o caráter ilusório: o antiprograma é visto como possível apenas por seu sujeito, mas o texto mostra que, ao cumpri-lo, na verdade está se pondo em prática o programa de Jesus.

Em seus níveis mais profundos, portanto, os textos também divergem, tendo, como ponto de vista, o programa narrativo desempenhado por Jesus. Nos Evangelhos sinóticos, a prisão de Jesus indica uma parada na sintaxe fundamentação, uma contenção. Com sua morte, a sintaxe passa a operar em retenção, ou seja, continua-se a parada. O Evangelho de João não relaciona a paixão e a morte de Jesus da mesma forma, mas coloca-as a serviço do próprio programa narrativo. Com isto, pode-se dizer que não há tal parada, mas apenas uma continuação que continua, isto é, seu texto mostra um relaxamento na sintaxe fundamental. Da mesma forma, no nível missivo, enquanto para os sinóticos há a suspensão do fazer missivo e a operação do fazer remissivo, no texto de João o fazer emissivo não é suspenso, pois o sujeito não tem cessada sua ação.

CAPÍTULO 5

Desdobramentos

Na Humanidade nova que hoje é gerada, o Verbo prolongou o ato sem fim do seu nascimento; e, em virtude da sua imersão no seio do Mundo, as grandes águas da Matéria, sem qualquer arrepio, carregaram-se de vida. Nada estremeceu, aparentemente, sob a inefável transformação. E, entretanto, misteriosa e realmente, pelo contato da Palavra substancial, o Universo, imensa Hóstia, tornou-se Carne. Toda a matéria doravante está encarnada, meu Deus, pela vossa Encarnação.

Teilhard de Chardin. *O Fogo no Mundo*. A Missa sobre o Mundo.

As análises dos textos permitiram demonstrar que, embora o Cristianismo os tenha como uma unidade, de extrema coerência, um posicionamento irreduzível neste sentido mostra-se inverídico na medida em que retira dos textos as fronteiras que lhes são próprias,

bem como a diversidade de leituras que eles apresentam ao seu leitor, implicando na perda de possibilidades para a reflexão teológica. Por outro lado, ao somente se admitir as diferenças entre eles, tem-se uma fragmentação que não permite, por sua vez, à religião manter-se como uma unidade, acarretando em possíveis cismas tão numerosos quantas forem as interpretações dadas aos textos dos Evangelhos. Ainda deve-se levar em consideração as condições históricas, as quais, num processo dialético, recriam as crenças. Isto ocorre porque as comunidades, ao viverem uma nova experiência, inevitavelmente alteram em algum ponto sua axiologia, a qual, por sua vez, promoverá mudanças nos discursos desta mesma sociedade, os quais, dando continuidade à cadeia, promoverão uma nova realidade histórica. Com o passar do tempo, não foi possível manter a unidade do Cristianismo, quer nas estruturas eclesiais, quer nas estruturas teológicas, fazendo surgir, já nos primeiros séculos, textos apócrifos que são, grosso modo, produtos deste processo dialético, textualizando as diferenças presentes no discurso religioso, advindas de diferentes axiologias. Estas diferenças resultaram também em novas estruturas eclesiais, gerando diversos ramos cristãos, dos quais os mais expressivos são o Católico, o Protestante, o Anglicano e o Ortodoxo. E, mesmo internamente a cada um destes ramos, é possível depreender agrupamentos diferentes em função da leitura que fazem do mito cristão. O fazer histórico já torna realidade as divergências em relação à interpretação do mito cristão. Não é preciso que cada texto que o compõe estabeleça um novo cisma.

Assim, é condição *sine qua non* para o Cristianismo, afim de manter um ponto que possibilite sua identidade, encontrar um meio termo, ou, melhor dizendo, uma zona de intersecção, em que os seus textos fundadores não sejam percebidos como excludentes, mas complementares, e, mesmo que tal complementariedade implique, dada uma coerência mínima necessária, em uma restrição de algumas interpretações possíveis, fica assegurada a multiplicidade de sentidos decorrente das gradações presentes nos textos. Em outras palavras, os Evangelhos enquanto diferentes textos míticos de uma mesma crença precisam ser vistos como coerentes entre si, mas sem que esta coerência seja engessada por visões fundamentalistas, as quais consideram qualquer gradação de sentido um atentado à fé. Esta posição conservadora visa conservar não a doutrina cristã que os textos trazem em si, até porque foram canonizados com estas nuances que apresentam, mas conservar tão somente as estruturas criadas historicamente para justificar, num movimento cíclico, esta própria visão de mundo. Partindo-se deste princípio, da existência de um mito que corresponda a um “Macro-Evangelho”, formado pela reunião dos quatro textos canônicos, de forma complementar, e que faz sobressair aquilo que lhes é comum, prossegue-se com um aprofundamento analítico das

convergências, as quais promovem grande influência nas teologias que geram.

5.1 A dialética da cruz

O percurso percorrido por Jesus é a realização discursiva de um programa narrativo desempenhado por um sujeito implicando o reconhecimento de uma mudança de estado efetuada por um sujeito (S_1) qualquer, e que afeta um sujeito qualquer (S_2) (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 389). No caso de Jesus, o primeiro sujeito, S_1 , pode ser entendido como a função desempenhada por Deus Pai, “que o enviou”, nas palavras dos Evangelhos, sendo, desta forma, seu destinador-manipulador. Mas é a característica de transformação que aqui será tratada. É necessário, antes, diferenciar dois percursos que podem ser compreendidos como programa narrativo nos Evangelhos: o plano de salvação e a vida de Jesus. Embora estejam correlacionados, não são coincidentes nos textos analisados. O primeiro mostra o sujeito em direção ao objeto que, no plano discursivo, corresponde à salvação humana. Este percurso mostra diferenças nos níveis narrativo, tensivo e missivo, entre os textos sinóticos e o joanino, pois, para este, a figura de Judas exerce o papel de adjuvante e não de antissujeito, enquanto que sua sintaxe tensiva opera em relaxamento e é regido pelo fazer emissivo, uma vez que os acontecimentos todos são esperados e necessários para que Jesus pudesse cumprir seu papel, ao contrário dos sinóticos, os quais, ainda que demonstrem esta necessidade em alguns momentos, evocando as profecias, não deixam de caracterizá-los como contrários ao programa narrativo. O segundo percurso é aquele da vida de Jesus, cujo sentido do sujeito se dá em direção à vida enquanto objeto de valor. Este percurso é simultâneo ao primeiro, mas equivale a um recorte do programa narrativo em que são considerados os momentos da vida, paixão, morte e ressurreição, análogos entre os quatro Evangelhos, e é sobre tal recorte que esta parte da análise irá se debruçar.

Para estas reflexões acerca das transformações presentes no tal percurso, é necessário evocar o conceito de dialética. Assim, admite-se a ideia de Hegel de que a superação – ou transformação – dialética se dá com uma dada realidade (tese), a qual é negada (por sua antítese), resultando em uma nova realidade (síntese) que conserva algo das duas anteriores (KONDER, 1998, p. 26-27). Mas a este sistema de Hegel, que mostra a dialética como um movimento interno de produção cujo motor é a contradição, deve ser somada a crítica de Marx, de que esta contradição não é dada somente na mais alta manifestação filosófica, mas sim estabelecida entre homens reais em condições históricas e sociais reais (CHAUÍ, 1984, p.

46-47), ou seja, a dialética está presente em quaisquer relações do ser humano com o mundo com o qual se relaciona. Neste sentido, o quadrado semiótico, embora tenha na lógica a sua origem, encontra grande familiaridade com a dialética, sendo instrumento propício para mostrar as transformações ocorridas no processo dialético. E sua forma gráfica tradicional (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 400-404), tornando mais explícitos os direcionamentos possíveis, faz-se mais propício para este fim do que sua vertente tensiva (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, p. 61-95), mais adequado a demonstrar as gradações possíveis no objeto analisado. O processo dialético, por ser contínuo, pode ser visto a partir dos dois sentidos do quadrado. Tomando-se como ponto de partida S_1 (tese), este se transforma em seu termo contraditório, não- S_1 (antítese), prosseguindo para seu termo contrário, S_2 (síntese). Por sua vez, S_2 é, ele próprio, uma nova tese, e passará por não- S_2 , sua antítese, até chegar em S_1 , que representa a nova síntese. Releve-se, porém, que para se mostrar a relação da transformação dialética com o quadrado semiótico, utilizam-se aqui apenas dois elementos contrários, S_1 e S_2 , e seus contraditórios. Entretanto, não há impedimentos para que, no segundo percurso, de S_2 a S_1 , este ganhe nova nomenclatura que o identifique como nova síntese, isto é, seja chamado de S_3 , S_4 , etc.:

Gráfico 16

Feita esta consideração, é possível a afirmação de que a cruz é, antes de tudo, uma expressão da dialética. Esta afirmação pode ser compreendida de acordo com dois pontos de vista. O primeiro corresponde à sua figura, que fixa o momento da crucificação, e cuja disposição em dois eixos, *horizontal* e *vertical* se contrariam, estando pressuposta as suas respectivas contradições nos termos *não-horizontal* e *não-vertical*. O mesmo ocorre ao se relacionar a cada um dos eixos temas como a *humanidade* e a *divindade* de Jesus. Seus termos contraditórios, *não-humanidade* e *não-divindade*, culminam, respectivamente, nos contrários

divindade e humanidade, que são os mesmos termos de origem, mas em ordem invertida, ou seja, após as transformações sofridas, suas sínteses são os próprios termos contrários. A teologia pode encontrar nisto uma fonte de reflexão sobre a dupla natureza de Jesus, pois ao admiti-la, pressupondo a admissão de uma simultaneidade, tem-se que a pessoa de Jesus é o resultado de um constante movimento entre as duas naturezas, uma em razão do equilíbrio da outra, sendo que a negação de um dos termos contrários resultaria na negação de ambos. De fato, como afirma Grün (2010, p. 41), a cruz é o momento em que mais brilha a glória de Deus, que ficou visível na Palavra que se tornou carne. Esta simultaneidade de contrários pode ser estendida às reflexões sobre o próprio ser humano, como o faz Justino, o primeiro teólogo cristão de importância, citado por Grün:

Ele reuniu os diversos significados da cruz. Ele vê a cruz realizada na forma do ser humano de braços estendidos. A cruz é uma imagem para a união dos opostos e, justamente assim, uma imagem para o ser humano que, dentro de si, não é uniforme, inequívoco e coerente, mas cheio de contradições, porque reúne dentro de si espírito e matéria, anjo e animal, ser humano e Deus. Somente quando aceita a estrutura da cruz, o ser humano torna-se inteiramente ele mesmo. O elemento vertical, fincado na terra e estendido ao céu, é uma imagem do ser humano que está estendido entre céu e terra. O elemento horizontal remete à oposição de alma e animus, de amor e de ódio, de sim e não, de solidão e comunhão. Remete a pessoa à solidariedade dos seres humanos, sem a qual não pode ser um ser humano. Os opostos podem dilacerar uma pessoa. (GRÜN, op. cit., p. 16)

Justino exemplifica algumas dualidades presentes nas pessoas e que a cruz pode por à mostra, dualidades estas que necessitam de um equilíbrio dinâmico para que não signifiquem o colapso de seu portador. Assim como Jesus, os seres humanos carregam “humanidades” que, variáveis em cada sociedade e cultura, constituem-se em seus formantes, eufóricos ou disfóricos. A cruz não mostra, portanto, um sujeito formado por uma espécie de “essência”, relacionada ao *ser*, a que se sobreporiam características mais superficiais, relacionadas ao *parecer*, como, por exemplo, na afirmação de que o ser humano é *bom* por essência e sua característica *má* corresponderia a uma camada a ela sobreposta. Ao contrário, seria portador dos caracteres *bom* e *mau* ao mesmo tempo e sua manifestação dependeria de qual destes dois aspectos estaria suspenso e qual em operação em dado momento.

O outro ponto de vista é o da cruz enquanto momento de uma narrativa que se inicia com a vida de Jesus e vai até sua ressurreição, correspondendo, portanto, a uma parte do programa narrativo. Partindo-se do princípio que a duração da vida de alguém, como é compreendida pela axiologia cristã, pode ser traduzida, no nível narrativo, como sendo o ínterim em que o sujeito está em conjunção com o objeto de valor por ela tematizado e

figurativizado, tem-se como níveis pressupostos o fundamental e o missivo, os quais, mediante operações sintáticas e semânticas, gerarão o sentido nos níveis pressuponentes. A semântica fundamental traz a categoria *vida/morte* como articulação de base do universo semântico dos valores individuais, formando a base de uma axiologia (BERTRAND, 2003, p. 179). Nos textos dos Evangelhos ou melhor dizendo, no mito cristão composto pela totalidade dos textos, a conjunção de Jesus, enquanto sujeito, com o objeto representado no discurso pela sua vida é regido pelo valor fundamental de vida e a disjunção, pelo valor de morte. Postas em operações sintáticas, esta categoria semântica fundamental articula-se da seguinte forma:

Gráfico 17

É necessária certa cautela para se analisar o texto mítico cristão, por um lado por se correr o risco de, seguindo o senso comum, contradizer um elemento com seu contrário e não com seu contraditório e, pelo outro, de se confundir a categoria *vida/morte* com os elementos discursivos de mesmo nome. A vida de Jesus é negada já em sua paixão, é a experiência da “morte em vida”. O sofrimento por que passa é tratado de forma disfórica pela semântica discursiva, o que permite depreender que corresponde, portanto, a uma negação do valor de vida da semântica fundamental. Entretanto, a negação deste valor somente terá sua plenitude quando da morte de Jesus, momento que o mito cristão traz com maior disforia. O que foi dito acima a respeito do processo dialético pode causar alguma estranheza por admitir a morte como síntese da transformação iniciada na vida, e não como sua antítese. Entretanto, sendo o “momento vida” o estado em que o sujeito está conjunto ao “objeto vida”, a sua antítese não é a disjunção propriamente dita, mas aquilo que se opõe à conjunção, ocasionando a sua transformação. Neste caso, todos os elementos contrários à vida, as “estruturas de morte”, são sua antítese e a morte não é senão o resultado do processo. Assim, é possível estabelecer as

seguintes relações:

Elemento discursivo	<i>vida</i>	<i>paixão</i>	<i>morte</i>
Elemento dialético	tese	antítese	síntese
Valor semântico fundamental	vida	morte	morte
Consequência tímica	<div> <div>maior euforia</div> <div> <div></div> <div></div> </div> <div>maior disforia</div> </div>		

Gráfico 18

Percurso análogo pode ser estabelecido partindo-se da morte como tese e atingindo a ressurreição como síntese. O termo intermediário, a antítese da morte, é representado no nível discursivo pela figura do túmulo vazio, pois é através dele que é possível se perceber a negação da morte, sem haver, porém, a certeza de uma nova vida dada pela ressurreição. Esta possui tratamento eufórico, o que indica a relação com o valor de vida na semântica fundamental, enquanto a morte, como já foi visto, relaciona-se com o valor de morte, possuindo, assim, aspecto disfórico no discurso:

Elemento discursivo	<i>morte</i>	<i>túmulo vazio</i>	<i>ressurreição</i>
Elemento dialético	tese	antítese	síntese
Valor semântico fundamental	morte	vida	vida
Consequência tímica	<div> <div>maior disforia</div> <div> <div></div> <div></div> </div> <div>maior euforia</div> </div>		

Gráfico 19

As transformações verificadas em cada um dos percursos mostram que podem implicar a alternância de valores da semântica fundamental. A escolha de desdobrar o percurso [vida-morte-ressurreição] em dois deu-se para detalhá-los de acordo com as figuras e temas presentes na semântica discursiva dos textos. Contudo, compreendendo-o de modo global, a ressurreição neles se apresenta inequivocamente como síntese de todo o processo. No caso do mito cristão, o valor de vida é aplicado aos elementos relacionados à *vida* enquanto elemento discursivo, isto é, a ela propriamente dita, bem como ao túmulo vazio e à

ressurreição. Isto equivale a afirmar que o Cristianismo trata como disfóricas as “estruturas de morte”, isto é, o conjunto de elementos que se colocam de alguma forma contrários à vida como é entendida em sua axiologia. Considerando-se que as estruturas de poder são também disfóricas nos textos dos Evangelhos, tem-se que também podem ser relacionadas como contrárias à vida, o que força o exercício da religião ao afastamento tanto dos poderes políticos como dos poderes religiosos estabelecidos, e, ao mesmo tempo, também num processo dialético, exercer a aproximação aos valores que os textos trazem como eufóricos, isto é, a humildade, o serviço, a partilha das coisas materiais, a misericórdia, dentre outros. Embora durante séculos o Cristianismo tenha abandonado o pensamento dialético e adentrado cada vez mais no pensamento metafísico, talvez pelo risco de abalar as estruturas de poder estabelecidas, o olhar mais atento à cruz parece ser peça fundamental nesta crítica, pois ao mesmo tempo em que esta é o símbolo máximo do Cristianismo, põe à mostra a transformação constante, dada sua composição dialética, impulsionando a própria crença a mover os sujeitos também para a reformulação de sua ideologia, de suas ações e – por que não? – da própria axiologia.

5.2 A ressurreição como ápice do percurso

Embora, no subcapítulo anterior, a ênfase nas operações relativas à categoria semântica fundamental *vida/morte* tenha sido considerada para demonstrar as transformações dialéticas, isto se deu para que a estas fossem relacionados tais valores fundamentais, a cada parte do processo, bem como sua implicação na timia aplicada aos elementos presentes no nível discursivo. Contudo, o olhar sobre o nível fundamental, agora com ênfase em sua sintaxe, ainda permite compreender a ressurreição como “ponto de chegada” do sujeito, uma vez que o quadrado semiótico é feito para ser percorrido, pois o sistema de valores que ele propõe pode esboçar as principais fases de uma narrativa mínima (FONTANILLE, 2007, p. 66). Assim, considere-se o quadrado proposto por Zilberberg (2006a, p. 161), com suas nomenclaturas reformuladas por Tatit (2008, p. 156):

retensão	relaxamento
(continuação da parada)	(continuação da continuação)

Gráfico 20

Da mesma forma que as passagens de Jesus foram relacionadas à categoria *vida/morte*, também é possível fazê-lo de acordo com as operações sintáticas acima. Partindo-se do momento de sua vida à paixão, a operação vai do relaxamento à contensão, isto é, introduz-se uma parada que resultará, no nível narrativo, no início da disjunção do sujeito com seu objeto, a própria vida. Esta parada é bem figurativizada, no nível discursivo, pela prisão, uma vez que a figura traz em si o cerceamento do sujeito. Avançando-se na narrativa do mito, tem-se sua morte, que corresponde à continuação da parada, à imobilidade total do sujeito e de seu ator correspondente. Após isso, com a figura do túmulo vazio, é possível ver que a morte não mais o imobiliza, mas já cede espaço para uma nova continuação, tendo assim a parada da parada. Por fim, com a certeza da ressurreição, pode-se dizer que o percurso do sujeito corresponde, em nível mais profundo, a uma continuação da continuação novamente, retornando ao estágio primeiro, anterior à paixão. A ressurreição, com isto, corresponde ao relaxamento e abre espaço para que o sujeito novamente continue seu percurso. O Cristianismo, porém, não admite a hipótese de uma nova continuidade no percurso, ou seja, uma vez que se chegou ao estágio de relaxamento pela ressurreição, o mito não comporta uma nova parada que reverta de alguma forma o processo ou que implique uma nova transformação. Este posicionamento de fé pode ser visto no Cristianismo primitivo, ao menos na sua vertente apostólica, de acordo com o endereçamento da carta de São Paulo aos Romanos:

Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo,
escolhido para anunciar o Evangelho de Deus,
que ele já tinha prometido por meio dos seus
profetas nas Sagradas Escrituras,
e que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne,
estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos,
segundo o Espírito de santidade,
Jesus Cristo nosso Senhor (...) (Rm, 1,1-4)

As palavras de Paulo mostram que, embora se reconheça a humanidade de Jesus, a comunidade cristã primitiva reconhecia também sua divindade e esta era justificada pela sua ressurreição. Refletindo sobre as afirmações sobre a relação entre a divindade e a ressurreição de Jesus, presente na carta do apóstolo, Wright afirma:

Em outras palavras, a ressurreição declara que Jesus é realmente o Filho de Deus: não só no sentido de que ele é o Messias, embora Paulo certamente pretendesse⁴⁷ dizer isto aqui, não só no sentido de que ele é o verdadeiro Senhor do mundo, embora Paulo também pretendesse dizer isto, mas também no sentido de que ele é o único em quem o Deus vivo, o Deus de Israel, se fez pessoalmente presente no mundo, se tornou uma das criaturas humanas que desde o início foram feitas à imagem desse mesmo Deus.

Significa isso que Jesus apenas se tornou “Filho de Deus”, nesse ou em qualquer outro sentido, na ressurreição? Claro que não. O único propósito de passagens como Romanos 5.5-11, 8.3-4 e Gálatas 2.19-20 e 4.4-7 é que o que Jesus fez durante seu ministério público e de maneira suprema em sua morte deveria ser entendido como obra do “Filho de Deus”, tanto nesse sentido como nos outros, e que a ressurreição declarou que assim havia sido. (Wright, 2013, p. 1008, grifos do autor)

Tem-se, com isso, que a ressurreição torna explícito o poder divino, dado que, como o afirmara o Prólogo de João, Jesus é o próprio Deus encarnado. De fato, o Credo Niceno constantinopolitano, cuja fórmula final foi aprovada pelo Concílio de Calcedônia em 451, como sendo o credo dos padres conciliares dos Concílios de Niceia (325) e Constantinopla (381), admite que Jesus e o Pai são de igual substância, sendo aquele o “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado” (BETTENSON, 207, p. 63). A fórmula de fé aprovada em Calcedônia nada mais é do que a oficialização da crença anterior a respeito da divindade de Jesus, e que passa a ser reconhecida como parte da fé apostólica, ortodoxa, sendo fixada no mito cristão. Isto implica dizer que os atributos divinos do Deus judaico-cristão, a onisciência, a onipresença e a onipotência, devem ser igualmente verificados em Jesus, o que será feito abaixo, retomando o que foi proposto no gráfico 6 (ZILBERBERG, 2006b, p. 184-187), com algumas modificações:

Dimensão extensiva				
	Temporalidade		Espacialidade	
	Humano	Divino	Humano	Divino

47 Embora Wright utilize o verbo “pretender”, o qual parece um tanto inapropriado à teoria semiótica, por buscar as relações intrínsecas ao texto e não fora dele, como seriam as intenções de um autor, é preciso compreender que se trata aqui de afirmações feitas por um teólogo, e não por um semioticista. Mas muito mais do que isto, o autor, em toda a sua obra aqui tida como referência, possui um rigor científico muito grande, seja ao tratar do texto bíblico, seja de outros, não podendo, portanto, ser mal compreendido apenas pelo uso de determinado verbo.

Direção	<i>apreensão</i>	<i>antecipação</i>	<i>fechamento</i>	<i>escancarado</i>
Posição	<i>anterior</i>	<i>imortal</i>	<i>exterior</i>	<i>íntimo</i>
Elã	<i>breve</i>	<i>eterno</i>	<i>repouso</i>	<i>ubiquidade</i>
	→ exacerbação atenuação ←			

Gráfico 21

As mesmas relações feitas no gráfico 6 a respeito da figura de Jesus nos textos de Mateus e de João, podem ser levantadas, respectivamente, em relação aos seres humanos e a divindade reconhecida no ressuscitado. É relevante, porém, verificar que, quanto à dimensão extensiva, as relações são de exacerbação e atenuação, ou seja, referem-se aos extremos da gradação, colocando uma distância acentuada entre as características humanas e as divinas referentes à espacialidade e à temporalidade. Quanto à temporalidade, a divindade se *antecipa* em relação ao humano, pois existe antes deste e de todas as coisas, segundo o mito, enquanto que o ser humano, diante desta realidade divina, corresponde à *apreensão*, ao momento delimitado de sua atuação. Jesus, uma vez ressuscitado para todo o sempre, é *imortal*, contrapondo-se à *brevidade* do ser humano, o qual, não podendo nunca alcançar a divindade, por estar subjugado às exigências do tempo, é a ela sempre *anterior*, diferentemente de Deus que, *imortal*, não está restrito a tais exigências. O Prólogo de João o reconhece, nas palavras de João Batista, que diz “o que vem depois de mim/ passou adiante de mim,/ porque existia antes de mim” (Jo 1,15).

O mesmo ocorre quanto à espacialidade. O ser humano parece estar em *repouso* num espaço restrito, ao passo que a Deus cabe a *ubiquidade*, a presença em todo e qualquer lugar. Isto leva a uma mudança também na cosmologia e na teologia, já que é preciso reconhecer, sob risco de se negar a divindade, que os céus e a Terra não estão mais divididos, mas que a Terra está nos céus, não sendo mais possível buscar uma ordem espiritual fora da experiência humana (CAMPBELL, 2002, p. 206). Esta última afirmação pode parecer contraditória, caso a *ubiquidade* de Deus seja entendida como uma propriedade que lhe confere um espaço fora do espaço terreno e, conseqüentemente, fora da experiência humana. Contudo, a primeira afirmação de Campbell, de que a Terra está inserida no céu, é o mesmo que dizer que tudo está inserido em Deus. Uma comparação simples, mas didática, é a imagem de uma esponja imersa na água. Assim como a água a envolve e a penetra, também a divindade o faz com a

humanidade, e, da mesma forma como nem todas as moléculas da esponja estão em contato com todas as moléculas da água, igualmente a humanidade não está ela toda em contato com toda a divindade. Porém, a imersão da esponja em algum volume de água é suficiente para que esteja em ligação com todas as propriedades deste elemento, num processo que poderia ser dito metonímico.

A partir disto, mesmo saindo do campo do Cristianismo e adentrando uma teologia menos personalista, é imperioso admitir que a Terra, criação divina imersa na divindade, experimenta esta mesma divindade a partir do contato que tem com ela, isto é, experimenta-a em sua integralidade, ainda que haja fora dela o restante do Cosmos. Da mesma forma, a humanidade, em contato com Jesus, a “porção” de Deus que lhe foi dada a tocar, põe-se a experimentar a divindade em sua totalidade e completude, enquanto ele, sendo da mesma substância que o Pai, da mesma forma não é regido pela categoria de espaço, mas o extrapola, após o ocupar por inteiro, enquanto sua humanidade é necessariamente transformada, como o mostra a ressurreição, para que possa também se fazer presente em todo lugar. Por isso, pode-se dizer que sua direção é *escancarada*, ao mesmo tempo em que o ser humano comum, não ressuscitado, permanece *fechado* em seu espaço restrito. Esta presença divina, como foi dito, não somente toca as fronteiras exteriores, como adentra as próprias coisas, conferindo-lhe o caráter *íntimo*, em suas vertentes material e cognitiva, enquanto o ser humano permanece *estranho* ao outro, isto é, não é capaz de dividir-lhe o espaço, penetrar-lhe a matéria ou a intimidade. Estas relações com o tempo e o espaço, aplicadas na análise da ressurreição, são verificadas ainda na análise do fazer missivo:

- Toda remissão pode se configurar como cronopoiese, “implosão” em relação ao tempo e como fechamento quanto ao espaço.
- Toda emissão pode se configurar como cronotrofia em relação ao tempo e como abertura quanto ao espaço. (ZILBERBERG, 2006a, p. 137)

A ressurreição é regida pelo fazer emissivo, isto é, pelo “cessar de cessar” (ZILBERBERG, 2006a, p. 139), como visto já na sintaxe fundamental, que opera em distensão, isto é, em parada da parada, quando a figura do túmulo vazio é introduzida na narrativa do mito cristão. A temporalidade correspondente à emissão do sujeito é análoga a uma cronotrofia, ou seja, o tempo sofre desaceleração. No caso da ressurreição, uma vez admitido que este é o último estágio de Jesus, o que equivale dizer que o sujeito não será mais cessado, a desaceleração do tempo é tal que estanca o próprio tempo, o qual para de correr. Esta é a ideia de eternidade do mito, o tempo sempre presente, tal como se apresenta na ideia

do Logos do Prefácio de João, ou no nome de Deus conforme o tetragrama YHWH (LELOUP, 2000, p. 271). O espaço, por sua vez, sofre uma abertura constante. Daí que Jesus ressuscitado, sendo o próprio Deus, ocupa-o em sua totalidade, como dito acima. A própria figuratividade dos textos dos Evangelhos o mostra, do momento em que deixa o restrito espaço do túmulo, até fazer-se presente diversos lugares e cidades com os discípulos e até mesmo atravessando portas e paredes dos lugares onde estes estavam reunidos. As análises das duas subdimensões extensivas, temporalidade e espacialidade, explicam como o mito cristão entende a onipresença divina, ao passo que admitir uma emissão contínua permite o entendimento da onipotência.

Sua onisciência, porém, parece ser um tanto mais complexa do que a aparência que lhe confere o senso comum. A etimologia da palavra a explica pela junção das palavras latinas *omnis* (“todo”) e *sciens* (“que sabe”), daí o resultado de “onisciente” ser “aquele que tudo sabe”. Mas seria este *saber* divino de mesma natureza que o de natureza humana, ou equivaleria a uma outra modalidade, embora de mesmo nomenclatura no discurso religioso? Continuando a considerar o proposto por Zilberberg em sua proposta de análise missiva (2006b, p. 142-143), o *saber* remete aos valores remissivos, por trazer uma operação cognitiva que equivale à disjunção do sujeito com aquilo que já é conhecido, estabelecendo, ainda que minimamente, um antiprograma que impõe resistências à continuidade da conjunção do sujeito com o seu universo de crenças, ao passo que o *crer* estaria relacionado ao fazer emissivo, pois a crença pode ser entendida como a axiologia em conjunção com o sujeito, à qual o *saber* apresentaria uma oposição. Desta forma, apesar da nomenclatura, a onisciência divina corresponderia não ao *saber*, mas ao *crer*.

Entretanto, a articulação tensiva do *saber* passa pelo *compreender*, que, por sua vez, corresponde à conjunção do sujeito com seu novo objeto cognitivo (2006b, p. 161-163), fazendo parte de uma dêixis distensiva, o que significa a parada da parada e a continuação da continuação na sintaxe fundamental, resultado de um fazer emissivo, portanto. Tem-se, com isto, que a disjunção com o objeto dada pelo *saber* é apenas transitória, pois, tão logo o sujeito entra em conjunção com o novo objeto, este mesmo *saber* acaba se tornando parte da axiologia, ou seja, o sujeito internaliza as transformações axiológicas que lhe são apresentadas e novamente põe-se em emissão. Não há impedimento, portanto, no mito cristão, para que a onisciência divina pressuponha qualquer remissão, desde que, imediatamente após, sobrevenha uma emissão.

O Evangelho de João (18,4) afirma, quando da prisão de Jesus, que este “sabendo tudo

o que lhe aconteceria, adiantou-se” e foi ter com os guardas. Voltando para as modalidades propostas para o fazer missivo (2006b, p. 139), *prever* e *querer* aparecem como modalidades factivas relacionadas ao fazer emissivo. O texto de João figurativiza estas modalidades ao afirmar que Jesus sabia sobre seu futuro, bem como se dirigiu voluntariamente aos seus algozes. O mesmo pode ser dito das modalidades páticas, *crer*⁴⁸ e *esperar*, ao mostrar um sujeito certo daquilo em que acredita e que espera já determinada reação de seus opositores. Por outro lado, os textos sinóticos, ao narrarem a agonia de Jesus no Getsêmani mostram o contrário. A despeito de alguma gradação entre os outros dois, o Evangelho de Mateus confere a Jesus a súplica “Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice: contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres” (Mt 26,39), colocando à mostra o as modalidades respectivas ao fazer remissivo: como modalidades factivas, o *dever*, figurativizado pela obrigação frente a vontade do Pai, bem como o *ignorar* os acontecimentos imediatamente futuros, não demonstrando nenhuma forma de previsão em relação a eles. Como modalidades páticas, o *espantar-se* conferido pela cena, a ponto de suar gotas de sangue diante de uma realidade que lhe é por demais desfavorável, assim como o *interromper-se*, mostrado pela sua prostração por terra ao orar, numa cessação brusca de seus movimentos.

Pode-se, contudo, considerar que o Evangelho de João, ao enfatizar a natureza divina de Jesus, tem seu percurso gerativo de sentido conduzido pelo fazer emissivo, enquanto os demais, que enfatizam a natureza humana, pelo fazer remissivo. Mas o mito não é formado senão pelo conjunto dos textos. Assim, é necessário admitir ambos os fazeres, o emissivo e o remissivo, presentes na narrativa mítica. Desta forma, pode ser admitida a hipótese de que a onisciência divina equivale a um *saber* que, embora remissivo, é sucedido constantemente pelo *crer*, emissivo, no momento mesmo em que se dá a conjunção do sujeito com seu objeto de valor cognitivo, numa sequência que aparentemente enfatizaria a onipotência, por desencadear uma série em que seria preciso a reafirmação também do poder divino para que o fazer emissivo ficasse garantido após cada operação remissiva.

Esta hipótese seria suficiente caso não significasse uma conjunção apenas a posteriori, isto é, o que equivaleria a dizer que o Deus Criador não teria de antemão total conhecimento de sua criação, o que equivaleria a anular a onipotência em vez de explicá-la. O impasse aqui presente poderia ser, então, proveniente de dois lados. Do teológico, que, ao conferir a Jesus a dupla natureza, humana e divina, abre espaço a tais questionamentos. Não à toa, os primeiros concílios cristãos, ao tratarem da natureza do Cristo, debateram diversas vezes as teses

48Sem se confundir, porém, com o *crer* enquanto modalidade narrativa.

apresentadas, que defendiam desde uma simples natureza divina, até a simples natureza humana, passando pela articulação de ambas simultaneamente, de diversas formas, até que esta culminasse na fórmula de fé professada no credo. Por sua vez, do lado semiótico, a teoria, ao considerar o *crer* como modalidade emissiva e o *saber* como sendo relacionado aos valores remissivos, impossibilita a compreensão estabelecida pelo mito em sua fórmula de fé, uma vez que não admite, ao menos por ora, a simultaneidade das naturezas de Jesus, ao não admitir a simultaneidade dos fazeres emissivo e remissivo. A onisciência divina, portanto, faz-se ponto de partida para uma reflexão que não se esgota aqui, exigindo um aprofundamento que foge ao objeto desta análise, ao mesmo tempo em que abre uma possibilidade de pesquisa futura. Até que isto ocorra, o que é possível de se afirmar é que a ressurreição, mesmo que não desvendada a onisciência, coloca em evidência a onipotência e a onipresença divinas em Jesus, mostrando um sujeito não mais restrito às categorias de tempo e de espaço limitados e, ao mesmo tempo, em perpétua conjunção com a vida. A ressurreição é, portanto, para o mito cristão, o ápice do processo vital, isto é, não a existência não se encerra com a morte, mas encontra sua plenitude na ressurreição.

5.3 A ressurreição e a fé

O mito cristão situa a ressurreição como o ponto máximo da vida dos membros de sua comunidade. Estes são chamados a nela crer, para que também eles possam experimentá-la, a exemplo de Jesus. O Evangelho de João mostra significativos discursos de Jesus em que se condiciona a vida eterna à crença:

“Quem crê no Filho terá a vida eterna.
Quem recusa crer no Filho não verá a vida.” (Jo 3,36)

“Em verdade, em verdade, vos digo:
quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou
tem vida eterna
e não vem a julgamento,
mas passou da morte à vida.” (Jo 5,24)

Como visto na análise dos textos, a crença em Jesus é um apelo constante a imitá-lo. O sujeito não é chamado, simplesmente, a estabelecer um contrato fiduciário, mas a partir deste iniciar um programa narrativo em que se visa agir do mesmo modo como Jesus agiu, frente ao Pai e frente à Humanidade. Em diversas passagens das narrativas analisadas, foram verificadas sanções, as quais, articulando as modalidades veredictórias, conferiam aos sujeitos

textuais um julgamento positivo, caso estivessem de acordo com os temas e figuras euforizados no texto, ou negativo, se com elas estivesse em desacordo. Isto equivale a afirmar que os ideais atribuídos a Jesus, eufóricos, são apresentados ao leitor como objetos de valor positivo, a serem alcançados, ou a ações que, ao serem postas como paradigmas, apresentam-se como *dever* a ser obedecido. O chamamento à imitação de Jesus é, portanto, uma forma de manipulação do sujeito por detrás do leitor, ao qual é oferecido um contrato fiduciário que se dá pela confiança no sujeito correspondente ao enunciador e pela crença no objeto de valor que ele apresenta e que é figurativizado, sobretudo, pela vida eterna que provém da ressurreição.

A universalidade presente no texto de João não permite entender esta crença de modo restritivo, referente somente a uma determinada comunidade de fé, mas, ao equivalê-la à ação de Jesus, confere-lhe igualmente caráter universal e pragmático, ou seja, tal crença é algo que pode ser estabelecido com todos, ainda que não professem a fé cristã, mas que possuam e promovam os mesmos valores defendidos pelo Filho de Deus. Isto equivale a dizer que a salvação proporcionada pela sua morte é estendida à humanidade, ainda que não cristã, enquanto a crença na salvação, que faz o sujeito colocar em prática os valores defendidos por Jesus, permite que esta mesma salvação seja vivenciada, numa experiência que culmina na ressurreição, a exemplo do próprio percurso percorrido pelo Salvador.

O contato com esta nova realidade de Jesus, isto é, sua realidade após a ressurreição, é descrita pelos textos de diferentes formas. O texto de Marcos é o que menos adentra o episódio, narrando que Jesus primeiro apareceu a Maria Madalena, mas não mostra nenhum detalhe do encontro. Esta, ao anunciar a ressurreição aos onze, não recebeu deles crédito. O texto também fala que Jesus apareceu a outros dois discípulos, os quais também não foram cridos pelos outros, mas igualmente não narra como se deu tal encontro. Por fim, cita que Jesus se mostrou aos onze, quando estavam à mesa, mas da mesma forma não apresenta nenhum detalhe.

O Evangelho de Mateus cita que as mulheres, Maria Madalena e a outra Maria, saem do túmulo vazio com grande alegria após receberem do anjo a notícia da ressurreição, e, vindo Jesus ao seu encontro, “abraçaram-lhe os pés, prostrando-se diante dele” (28,9). Os onze discípulos, ao verem-no, “prostraram-se diante dele. Alguns, porém, duvidaram” (28,17). O que o texto mais coloca e evidencia, portanto, é a reverência com que Jesus é recebido pelos seus. Sua majestade torna-se, assim, reconhecida pelos discípulos, e uma vez mais é estabelecida sua relação com David, do qual descende, segundo o início do Evangelho. Por

sua vez, sua figura, vertical, contrasta com a figura dos outros, horizontal por estarem aos seus pés, evocando os dois eixos da cruz. A ressurreição deixa, assim, entrever algo da paixão e da morte e, da mesma forma, seu eixo vertical mostra a ligação entre o *humano* e o *divino*, enquanto que o eixo horizontal retoma a extensão, “de um lado a outro”, de seu gesto universal.

Mas o texto de Mateus também afirma que nem todos os discípulos acreditaram naquilo que viam. Assim como o Evangelho de Marcos, embora de forma bem mais sutil, o de Mateus traz a descrença como tema no momento do encontro com o ressuscitado. Ao se considerar que os discípulos igualmente tiveram contato com o mesmo Jesus, tem-se que o efeito que o encontro causou em cada um deles dependeu mais da forma como foi recebido do que do modo como se apresentara. Isto mostra que o reconhecimento da nova realidade de Jesus pressupõe certa predisposição daquele para quem se manifesta. Retomando as funções do mito propostas por Campbell (2002, p. 29-35), a crença na ressurreição também depende do “despertar para o mistério”, o que equivale a dizer que o sujeito que é posto em contato com a ressurreição deve, de algum modo, ser mobilizado por ela para que possa estabelecer o contrato fiduciário.

O texto de Lucas, diferentemente dos dois outros sinóticos, narra este processo com mais detalhes. As mulheres que presenciam o sepulcro vazio, Maria Madalena, Joana e a outra Maria, mãe de Tiago, ouvem dos dois homens lá presentes que Jesus havia ressuscitado e vão contar a notícia aos demais discípulos, os quais, porém, não lhes dão crédito. Pedro, porém, vai até o túmulo e, vendo os lençóis, voltou para casa surpreso. Os textos até aqui propõem que a crença na ressurreição não pode simplesmente ser transmitida por um terceiro, senão pelo próprio Jesus, sob o risco de ser desacreditada. Pedro apresenta alguma dúvida, mas somente após presenciar ele próprio, o sepulcro vazio. Sua crença, porém, não é completa, pois ainda não presenciara o ressuscitado pessoalmente.

De acordo com Lucas, o primeiro contato pessoal após a ressurreição se deu com os dois discípulos do povoado de Emaús. Jesus se aproxima deles quando estão a caminho do povoado, mas eles não o reconhecem, pois seus olhos “estavam impedidos de reconhecê-lo” (24,16). Quando lhes pergunta sobre o que conversavam, eles contam como se deu a condenação e crucificação do mestre, bem como o anúncio das mulheres e o descrédito dado a elas. Jesus então lhes repreende a falta de fé e lhes fala das Escrituras. Aproximando-se do povoado, ele finge ir mais adiante e, então, eles lhe pedem que permaneça com eles, pois já era tarde. À mesa, Jesus toma o pão, abençoa-o e o reparte. Com este gesto, “seus olhos se

abriram e o reconheceram” (24,31) e então Jesus fica invisível diante deles. Com isto, o texto prossegue:

“E disseram um ao outro:” Não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava as Escrituras?”

Naquela mesma hora, levantaram-se e voltaram para Jerusalém. Acharam aí reunidos os Onze e seus companheiros, que disseram: “É verdade! O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão!” E eles narraram os acontecimentos do caminho e como o haviam reconhecido na fração do pão. (Lc 24,32-35)

Da mesma forma aos onze, Jesus aparece, mas de repente. Eles se enchem de espanto e pensam ser um fantasma, mas então Jesus lhes mostra as mãos e os pés e afirma que um fantasma não teria nem carne, nem ossos, como estavam vendo. A surpresa permanece, mas agora por causa da alegria que sentem ao vê-lo. Após, ele lhes pergunta se há algo para comer e lhe é oferecido um pedaço de peixe assado. No episódio com os dois discípulos que iam a Emaús, as palavras de Jesus ao falar sobre as escrituras já provocavam, embora de modo insuficiente, um sentimento que revela certa proximidade e afeição. Entretanto, a crença só se concretiza quando realiza a ação que lhe era peculiar, ao dividir o pão e dá-lo aos discípulos. Aos onze, por sua vez, é sua própria presença corporal que os faz crer que havia ressuscitado. Em ambas as cenas, a palavra somente, quer representada pela Escritura, quer pela saudação aos discípulos, não basta. É necessário que ela parta do próprio Jesus e não de terceiros e que “ganhe corpo”, o que se dá com a partilha do pão e com a mostra do próprio corpo. O Evangelho de Lucas relaciona, assim, o gesto eucarístico com a corporificação do Ressuscitado, colocando-os em paralelo e, ao fazê-lo, torna possível a crença na ressurreição. Crê-la está ligado, portanto, à experiência pessoal física com a pessoa de Jesus, o que demonstra a exigência de intensidade ao acontecimento.

Esta intensidade necessária é a mesma narrada por João (20,11-18) no encontro entre Jesus e Maria Madalena, quando ele a chama pelo nome. Como visto na análise do episódio, o nome próprio revela uma grande intensidade, a qual toca Maria, ainda que não fisicamente. Por sua vez, Tomé mostra-se incrédulo quando os outros discípulos lhe contam sobre terem visto Jesus (20,19-29). Estes dois episódios, portanto, colocam o texto de João em conformidade com o de Lucas, por exigir que a experiência da ressurreição se dê diretamente com o Ressuscitado, e de forma intensa. As palavras de Jesus a Tomé equivalem mais a um desafio que o mobiliza do que a uma mostra de seu corpo físico. Nisto o Evangelho de João difere do de Lucas, pois estabelece uma estreita ligação entre a palavra e Jesus ou, melhor dizendo, entre a Palavra e o Ressuscitado, pois, para João, este é a própria concretização da

Palavra primordial. A experiência com a ressurreição, através do contato dos discípulos com Jesus pode ser melhor analisada se considerando o proposto por Zilberberg:

Gráfico 22

Nas duas dimensões constitutivas do espaço tensivo, o acontecimento se deixa ver como:

- (i) um transporte, segundo a dimensão da intensidade. Concebendo-se o afeto como o produto do andamento pela tonicidade, este transporte é, de acordo com o Micro Robert, “viva emoção, sentimento apaixonado (que comove, que impele), estado daquele que o experimenta”;
- (ii) um deslocamento, segundo a dimensão da extensidade, concebidas as grandezas do discurso como corpos que se comunicam pela realização da inerência ou que se recusam a fazê-lo ao manter a aderência. Se a inerência for realizada, a estranheza se transforma em intimidade, ou então em alteridade, isto é, em embaraço. (ZILBERBERG, 2001, p. 153)

Mais do que ver Jesus ressuscitado, foi necessário que sofressem uma transformação que o permitisse reconhecer. A experiência de Maria Madalena mostra que a estranheza com que via Jesus, que pensava que fosse o jardineiro, transforma-se em intimidade. O mesmo ocorre com os dois discípulos de Emaús que reconhecem o mestre ao partir do pão, e com Tomé, que passa a crê-lo no momento em que é desafiado por ele. Todos eles foram, portanto, *penetrados* pela ressurreição, que, neste momento, passa a ser parte da realidade de cada um deles, tornando-se não somente possível, mas também realizada. Este acontecimento, portanto, no momento em que é de fato experimentado, desencadeia o percurso fiduciário, mobilizando o sujeito, que se põe em ação e passa a crer naquilo que experimenta, ou seja, entra em conjunção com a crença enquanto objeto de valor, ao passo e que se relaciona com o outro sujeito, com quem estabelece a confiança.

O aviso dado a Tomé de que “felizes os que não viram e creram” (Jo 20,29), é também um aviso ao leitor, de acordo com o fechamento do mesmo capítulo do Evangelho de João,

em que o narrador afirma algumas das realizações feitas por Jesus foram escritas no livro para que o leitor creia que ele é o Cristo, o Filho de Deus e, crendo, tenha vida em seu nome (Jo 20,30). Relacionadas, estas recomendações visam estabelecer a manipulação do leitor, procurando estabelecer um contrato fiduciário entre ele e o texto lido. A orientação dada diretamente por Jesus, bem como o conjunto dos feitos por ele realizados, mostrados pelo livro, buscando dar ao leitor uma experiência em que também ele esteja frente a frente com o próprio Jesus. O que é oferecido ao leitor não é menos que a vida eterna, ou seja, uma experiência da própria ressurreição, dando a ele alguma possibilidade de vivenciar a intensidade do contato pessoal com o Ressuscitado, por meio de palavras e ações que são dele próprio, e não de terceiros, ao passo que lhe permite sofrer transformação análoga àquela pela qual passaram os discípulos.

5.4 A Eucaristia como perpetuação da cruz

A Igreja Católica⁴⁹ compreende a Eucaristia como perpetuação do sacrifício da cruz. A base bíblica para isto está nos Evangelhos sinóticos, nos quais, durante a ceia, Jesus oferece o pão e o vinho afirmando serem, respectivamente, seu corpo e sangue. A mesa sobre a qual se deu a ceia é atualizada, a cada missa, no altar em que o sacerdote repete o gesto de Jesus. Os textos, ao narrarem a ceia, conferem a ela caráter expiatório, pelas figuras do corpo que é oferecido e do sangue derramado para a remissão dos pecados. As duas metáforas presentes no discurso, “isto é o meu corpo” e “isto é o meu sangue”, podem ser consideradas conectores de isotopia (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 86-87) por permitirem uma dupla leitura, isto é, tomando-se como referenciais as figuras do pão e do vinho, tem-se uma isotopia prática da *ceia* em si, mas, movendo-se a referência sobre os predicados “corpo” e “sangue”, cria-se uma isotopia mítica do *sacrifício* que se dará nos momentos seguintes, na cruz.

O sistema do sacrifício verificado por Mauss e Hubert (2005) elenca três elementos atuantes no ritual: o sacrificante, para quem ocorre o sacrifício, geralmente uma divindade; o sacrificador, aquele que realiza a performance do sacrifício, como um sacerdote, por exemplo; e a vítima, o objeto do sacrifício, isto é, o elemento sobre o qual recai o sacrifício. De acordo com o mito cristão, como visto nos textos dos Evangelhos, sobretudo o de João, Jesus não é somente um enviado por Deus, mas o próprio Deus feito homem. Este entendimento culmina no conceito cristão da Trindade, em que o Deus único é, ao mesmo tempo, três pessoas

49 Embora com algumas divergências, também as Igrejas Ortodoxas, as Não-calcedonianas, bem como parte das Igrejas Anglicana e da Igreja Luterana, compartilham da ideia de a Eucaristia ser a perpetuação do sacrifício da cruz.

distintas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Como dirá o credo, sob o símbolo niceno constantinopolitano, Jesus é “gerado, não criado, consubstancial ao Pai”. Deste modo, sendo ele o próprio Deus, tem-se que considerar que seu sacrifício apresenta, de acordo com as categorias de Mauss e Hubert, um sincretismo de funções, isto é, a vítima do sacrifício é também o sacrificante. Para as comunidades cristãs que não aceitam a formulação da Trindade, como as Testemunhas de Jeová, as funções de vítima e sacrificante recaem sobre entes distintos: a vítima seria Jesus e o sacrificante, Deus, o Pai.

Esta pesquisa, porém, considera sobretudo o ambiente católico, podendo adentrar em alguns momentos em teologias de igrejas afins, ou seja, em quaisquer destas hipóteses, dada a formulação dos Concílios Ecumênicos, aceitos por tais igrejas como base irrevogável de sua fé, considera-se também que as funções de vítima e sacrificante recaem ambas sobre a pessoa de Jesus. Mauss e Hubert (2005, p. 26) dizem sobre o sacrificante o seguinte: “Tudo o que diz respeito aos deuses deve ser divino, e o sacrificante é obrigado a tornar-se ele próprio um deus para ter condições de agir sobre eles”. A natureza divina de Jesus o torna, portanto, o próprio sacrificante, como apontam as narrativas e o mito cristão. Além de vítima, é o deus que recebe o sacrifício. Os autores também apontam (2005, p. 58) que “o pecador, como criminoso, é um ser sagrado. Se ele se sacrifica, a finalidade do sacrifício, ou pelo menos uma de suas finalidades, é livrá-lo dessa mácula. É a expiação”. Ora, tomar esta afirmação no caso do sacrifício da cruz é o mesmo que aceitar que Jesus é também o sacrificador, pois, ao se entregar livremente à paixão, não caminha para a morte apenas como vítima submissa, mas é totalmente consciente de seus atos e, mais do que isso, é ele próprio quem promove o sacrifício, administrando os eventos ao seu redor e preparando o campo para que ele ocorra. Isto é comprovado pelo Evangelho de João, em seu diálogo com Pilatos. Jesus deixa claro a ele, autoridade máxima local e representante do imperador romano, que a autoridade verdadeira não é a do Império, mas a que lhe é conferida por Deus, ou melhor, pelo próprio Jesus. Ao rebater as falas do governador, impõe a separação entre o “reino do céu” e o “reino da terra”, assim como a prevalência daquele sobre este. Do mesmo modo, seus momentos de silêncio revelam alguém que não se vê obrigado a responder a uma autoridade menor que a sua e desafia o *status quo* estabelecido. Assim, ao se entregar livremente ao sacrifício e, mais do que isso, ao promovê-lo, Jesus passa a acumular em si a função de sacrificador. É, portanto, vítima, sacrificante e sacrificador, de acordo com o sistema de Mauss e Hubert. É ele que se oferta a si, poderia se dizer, em expiação dos pecados do mundo.

Lévi-Strauss (1985, p. 243-271), por sua vez, estabelece diferenças entre dois sistemas

mitológicos, o totêmico e o sacrificial. Para o primeiro, em que a identidade de um clã, por exemplo, dá-se pela representação de um animal ou vegetal, as relações existentes são de homologia, isto é, cada elemento representativo corresponde a um clã, não sendo possível, assim, a substituição de um elemento pelo outro, sob o risco de, inevitavelmente, descaracterizar o clã. Cada elemento de uma série natural (animal x, folha y etc.) corresponde, em analogia, a um determinado elemento da série cultural (clã x, clã y etc.). O sacrifício, por outro lado, comporta uma relação de contiguidade, como numa gradação entre o mundo dos deuses e dos homens, podendo, por exemplo, a vítima do sacrifício ser substituída de maneira ordenada por outra, chegando a ser, em alguns casos, o próprio homem ou o próprio deus. No caso do Cristianismo, por exemplo, em que o próprio Deus, na pessoa de Cristo, é oferecido em sacrifício na cruz para a expiação dos pecados de toda a Humanidade, a vítima transita entre o mundo dos homens e o dos deuses, fazendo parte dos dois ao mesmo tempo, ao assumir em si as naturezas humana e divina. De acordo com o autor:

O sacrifício procura estabelecer uma conexão desejada entre dois domínios inicialmente separados: como a linguagem o diz muito bem, seu objetivo é obter que uma divindade distante satisfaça aos votos humanos. Ele crê alcançá-lo ligando inicialmente dois domínios por meio de uma vítima sacralizada (objeto ambíguo que diz respeito, de fato a ambos) e depois suprimindo esse termo conector: o sacrifício cria, assim, um deficit de contiguidade e induz (ou crê induzir), pela intencionalidade da prece, o surgimento de uma continuidade compensatória no plano em que a carência inicial, sentida pelo sacrificador, traçava por antecipação, como um pontilhado, o caminho a seguir para a divindade. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 251-252)

O sacrifício da cruz traz a satisfação divina aos votos humanos de salvação. O ser humano, uma vez redimido, pode agora experimentar sua re-união com o divino, com o sagrado, pois o sacrifício trouxe a conexão entre as esferas humana e divina. Entretanto, ainda a respeito de tal contiguidade citada por Lévi-Strauss, poder-se-ia dizer que Jesus, uma vez homem e Deus, transita livremente entre estes dois universos, Ele é o sacrificador que traça seu próprio caminho, o sacrificante que o percorre e a vítima que o permite ser realizado. A extensão de sua ressurreição aos seres humanos fazem-nos experimentar esta contiguidade, isto é, a conjunção com o Reino de Deus. Para tal sacrifício ser perfeito aos olhos do Cristianismo, não poderia jamais, portanto, ser realizado novamente, sob pena de seu original ser anulado, perder a perfeição. Assim, a comunidade cristã, impedida de realizar um novo sacrifício, institui a perpetuação do sacrifício original na forma do sacramento da Eucaristia. Transpondo a cruz para a ceia, o Cristianismo toma a ordem de Jesus de repetir seu ato de

abençoar o pão e o vinho e reparti-los e, mais do que isso, aceita-os de fato como seu verdadeiro corpo e seu verdadeiro sangue a ser oferecido, mesmo que as diversas igrejas possuam modos diferentes de explicar a presença real de Jesus na Eucaristia. A ceia se torna, então, o modo incruento de perpetuar o sacrifício da cruz. A Igreja Católica, através de sua Sagrada Congregação dos Ritos, instituição que vela sobre a realização de seus rituais, afirma:

Portanto, a Missa, o a Ceia do Senhor, é, ao mesmo tempo e inseparavelmente:

- sacrifício pelo qual se perpetua o Sacrifício da Cruz;
- memorial da morte e da ressurreição do Senhor que diz: “Fazei isto em memória de mim” (Lc 22,19);
- um sagrado banquete no qual, pela comunhão do Corpo e do Sangue do Senhor, o povo de Deus participa dos bens do Sacrifício Pascal, renova a Nova Aliança, feita uma vez para sempre o Sangue de Cristo entre Deus e os homens, e na fé e na esperança, prefigura e antecipa o banquete escatológico no reino do Pai, anunciando a morte do Senhor “até que venha”. (Sagrada Congregação para os Ritos, 2010, p. 6)

Tomou-se aqui um documento da Igreja Católica para ilustrar a análise, mas é possível, ressalvadas algumas nuances teológicas, aplicar o exemplo católico à maioria da cristandade no que se refere à Eucaristia. Entretanto, é necessário traçar algumas considerações acerca da aplicação das categorias de Mauss e Hubert. O sacrificante mantém-se o mesmo, Deus, não só a pessoa do Pai, mas a Trindade. A vítima, embora sob as espécies de pão e de vinho, é o mesmo Jesus sacrificado na cruz. É na categoria do sacrificador, porém, que recaem os cuidados. A celebração da Eucaristia e, conseqüentemente a consagração do pão e do vinho, momento que os torna em corpo e sangue de Jesus, somente pode ser realizada por sacerdote ordenado, instituído, sob pena de nulidade. O sacerdote seria, portanto, o sacrificador. O Código de Direito Canônico (1983), em seu cânon 897, diz que, na Eucaristia, “o próprio Senhor Jesus Cristo se contém, se oferece e se recebe”. Além de confirmar o que foi afirmado acima sobre as categorias de sacrificante e de vítima, torna possível a afirmação da Igreja de que o sacerdote atua “in persona Christi”, ou seja, “na pessoa do Cristo”. Apesar de ser ele, o sacerdote, o celebrante, é o próprio Cristo que a celebra. Assim, a figura do sacrificador, recairia sobre o sacerdote, mas, numa análise da teologia cristã, pode-se afirmar sem perder a razão que, assim como na cruz, é também o próprio Jesus o sacrificador.

Quanto à vítima, não resta dúvida de que é o próprio Jesus, embora sob as espécies do pão e do vinho. Os cânons de 924 a 927 determinam que somente se celebre com as espécies do pão e do vinho, sendo proibidos outros elementos⁵⁰, a serem consagrados em conjunto e

⁵⁰Em ocasiões raríssimas, como aquelas em que o uso do vinho poria em risco a saúde do sacerdote, pode ser autorizado o uso de suco de uva não fermentado.

sendo o pão do tipo ázimo e o vinho de tipo natural e não corrompido. Lévi-Strauss afirma que, no caso do sacrifício,

embora coisas distintas sejam muitas vezes destinadas preferencialmente a certas divindades ou a certos tipos de sacrifício, o princípio fundamental é o da substituição, na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, a única que importa, e ainda que o próprio zelo possa variar. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 249-250)

Tal afirmação, a ser pensada no que diz respeito à Eucaristia, revela-nos que este sacrifício, incruento, substitui o corpo e o sangue originais de Jesus pelo pão e pelo vinho, pois permanece com a mesma intenção, a de realizar o memorial prescrito na ceia com os apóstolos e, com isso, perpetuar o sacrifício da Cruz. A determinação da Igreja de que não se consagrem outros elementos, mas tão somente o pão e o vinho, impede que a celebração da Eucaristia ocorra na ausência destes. Não vai de encontro, porém, com o que diz Lévi-Strauss, pois a substituição é mantida. Apenas ocorre que no sistema cristão escolheu-se o pão e o vinho como elementos, mas nada impediria que fossem outros, caso as circunstâncias sociais e históricas assim o determinassem. Ainda sobre o sistema do sacrifício, o autor continua ao afirmar que este

admite uma passagem contínua entre seus termos; enquanto uma vítima sacrificial, um pepino vale um ovo, um ovo um pinto, um pinto uma galinha, uma galinha uma cabra, uma cabra um boi; por outro lado, essa gradação é orientada: na falta de um boi, sacrifica-se um pepino, mas o inverso seria um absurdo. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 250)

Poder-se-ia dizer que, enquanto vítima, há a equivalência entre o pão e o vinho consagrados com Jesus que é sacrificado. Analisar a Eucaristia sob esta perspectiva permite compreender melhor o rito cristão do sacrifício, sobretudo o católico, para o qual o pão e o vinho consagrados são verdadeiramente o corpo e o sangue de Jesus e não apenas mera simbologia ou representação. A gradação apontada pelo autor é facilmente figurativizada no ambiente cristão, para o qual vale a paráfrase de que “na falta da pessoa de Jesus, sacrifica-se o pão e o vinho, mas o inverso seria um absurdo”. Assim, o sistema sacrificial cristão mantém as características do sacrifício originário, aquele da cruz, mas o realiza na Eucaristia, de modo incruento, sob as espécies de pão e de vinho. Conclui-se, assim, que as funções de sacrificador, sacrificante e vítima, elencadas por Mauss e Hubert, recaem sobre a figura de Jesus, o qual realiza o sacrifício perfeito, segundo a visão cristã. A ligação entre a cruz e a ceia

com os apóstolos é de tal forma grandiosa que esta é escolhida pelo Cristianismo como forma incruenta de perpetuar aquela, num processo de contiguidade e equivalência apontado por Lévi-Strauss.

Do ponto de vista da análise semiótica, o sacrifício pode ser entendido como uma relação entre dois sujeitos, destinatário e destinador, mediada pela oferta de um objeto de valor, isto é, o objeto de valor é oferecido pelo destinatário ao destinador durante uma manipulação (FONTANILLE e ZILBERBERG, 2001, p. 272), podendo-se dizer, desta forma, que todo sacrifício se configura pela tentação. As funções de Mauss e Hubert poderiam ser consideradas “esboços” de actantes, já que tentam estabelecer a relação entre os elementos do sacrifício de acordo com as funções que desempenham. Considerados num mesmo percurso gerativo, corresponderiam a revestimentos isotópicos, cujo efeito de profundidade é construído pela tematização das figuras presentes no discurso, dando-lhes uma significação mais abstrata (BERTRAND, 2003, p. 213). Já a abordagem de Lévi-Strauss sobre o sacrifício, ao admitir uma gradação entre os planos humano e divino, torna possível prever que estas isotopias não possuem limites definidos em relação às figuras a que se relacionam, embora tais relações sigam uma ordem dada pelo discurso mítico em questão. Deste modo, o pão e o vinho, “vítima” do sacrifício, é também o mesmo Deus que se sacrifica e para quem se sacrifica. Há, portanto, um sincretismo actancial, uma vez que as espécies consagradas reúnem as funções de destinatário, destinador e objeto, isto é, é o próprio Cristo que se sacrifica a si mesmo, uma vez que é também o próprio Deus. Para as doutrinas que reconhecem a natureza sacramental da Eucaristia como tal, a figura do sacerdote é mero adjuvante, pois atua *in persona Christi*, ou seja, desempenha a sua ação revestido da personalidade do Cristo. Esta doutrina é afirmada pela tradição católica:

Ninguém pode duvidar “que todos os cristãos, segundo o uso sempre aceito pela Igreja católica, prestam, na veneração a este Santíssimo Sacramento, o culto de latría, devido ao verdadeiro Deus. Nem deveria, de fato, ser menos adorado, pela razão que foi instituído por Cristo Nosso Senhor para ser recebido”⁵¹. Dado que no sacramento que é conservado, ele mesmo deve ser adorado⁵² visto que ali ele está substancialmente presente, em virtude daquela transformação do pão e do vinho que, conforme o Concílio de Trento, com toda a exatidão é chamada transubstanciação⁵³. (Sagrada Congregação dos Ritos, 2010, p. 9)

Dois pontos sobressaem nesta afirmação de fé católica. Em primeiro lugar, o culto de latría, isto é, de adoração que, oferecido somente a Deus e também às espécies consagradas,

51Trid. Sess. XIII, Decreto sobre a Eucaristia, cap. 5: Denz. 878 (1643). Apud: Sagrada Congregação dos Ritos, 2010, p. 9.

52Cf. Paulo VI, Encíclica *Mysterium fidei*: A.A.S. 57, 1965, p. 769-770; Pio XII, Encíclica *Mediator Dei*: A.A.S. 39, 1947, P. 569. Apud op. cit.

53Cf. Trid. Sess. XIII, Decreto sobre a Eucaristia, cap. 4: Denz. 877 (1942); cânon 2 Denz. 884 (1652). Apud op. cit.

não deixa dúvidas de que ao menos oficialmente a Igreja Católica reconhece que o pão e o vinho em questão participam da mesma divindade, uma vez que são, segundo a doutrina, o próprio Jesus. O segundo ponto é o da transformação das espécies no corpo e sangue de Jesus, de acordo com a transubstanciação, de modo que o aspecto de pão e de vinho seja apenas aparência de uma realidade mais profunda. Há, assim, também um sincretismo atorial, pois as funções de destinatário, destinador e objeto são figurativizadas seja por Jesus em sua forma pessoal, seja em sua forma sacramental. Mas, mais do que isto, é necessário transferir à Eucaristia os mesmos atributos divinos, ao menos naquilo que concerne ao espaço e ao tempo, já que a materialidade inanimada das espécies eucarísticas torna um absurdo submetê-las à mesma análise de algo animado. Isto quer dizer que o mito cristão necessita adaptar a divindade a tal manifestação, a fim de permanecer crível à sua comunidade de fé. A onisciência, portanto, não é um atributo a ser verificado diretamente na Eucaristia.

Porém, como dito acima, as subdimensões espacial e temporal podem ser analisadas sem que se extrapole qualquer racionalidade. Ressalte-se que a comparação com o Jesus eucarístico deve ser feita em relação à sua realidade após a ressurreição, pois, do contrário, não haveria porque se falar em continuidade. A doutrina sacramental da Igreja reconhece que, em cada partícula do pão e em cada gota do vinho consagrado, há a presença real de Jesus, ao mesmo tempo e em todo lugar em que esta realidade possa ser experimentada. Assim, seja durante a celebração da missa, seja conservada nos mais diversos sacrários do mundo, a Eucaristia é a mesma. Ainda, cada hóstia, mesmo que seja fracionada, ou cada cálice de vinho, ainda que repartido em menores quantidades, mantém a mesma presença divina, na qual Jesus se faz por inteiro.

Para tanto, vale igualmente o gráfico 6 (ZILBERBERG, 2006b, p. 184-187), isto é, quanto à espacialidade, o mesmo que foi verificado à divindade aplica-se à Eucaristia. Sendo o mesmo Jesus em cada uma das partículas consagradas, estas podem ser consideradas *escancaradas*, em uma abertura que não cessa, não podendo ser contido em uma ou outra hóstia. Pelo contrário, faz-se igualmente presente em sua totalidade em cada uma delas, ainda que sejam divididas, enquanto aquilo que não é divino está em *fechamento*, restrito em sua materialidade. Com isto, pode-se falar que a Eucaristia manifesta sua *ubiquidade* em contraposição com o *repouso* daquilo que não é divino, ou seja, fosse pão comum, não poderia se manifestar em mais de um lugar ao mesmo tempo. E, dada a comunhão que estabelece entre o fiel e a divindade que encerra, a Eucaristia torna-se *íntima* tanto do humano que a recebe e absorve, quanto do divino que nela está contido, ao passo que os elementos

comuns são *exteriores*, não confundindo suas realidades nem com os homens nem com Deus. O mesmo ocorre com a temporalidade, pois a divindade presente na Eucaristia é da mesma forma *eterna*, face ao caráter *breve* do pão e do vinho não consagrados e *imortal*, superando a característica *anterior* dos simples elementos, que não alcançam a Eucaristia, já que esta se faz presente em vários lugares “ao mesmo tempo”, o que também a coloca em *antecipação* ante a *apreensão* momentânea dos elementos não consagrados.

Em relação ao fazer missivo, embora a Eucaristia condense a divindade em cada partícula, o fato de ela ser possível ao mesmo tempo e em vários lugares, revela que o espaço sofre uma abertura, enquanto o tempo, sempre presente, não passa, mas encontra-se em repouso, isto é, é sempre o mesmo. Consequentemente, assim como na ressurreição, o fazer missivo gera, no nível fundamental, a continuação da continuação, ou seja, opera em relaxamento. A Eucaristia mostra-se, portanto, análoga a Jesus ressuscitado e, deste modo, põe-se como seu desdobramento, sua continuação. Para além disso, reúne, no nível discursivo, além das isotopias próprias da ressurreição, como a divindade, dentre outras, aquelas advindas do rito que a torna possível, ou seja, a figura dos fiéis organizados, juntos ao mesmo altar, numa mesma celebração, soma-se ao tema da união, que ocorre entre si e entre eles e a divindade. Por isto é, enquanto sacramento, o centro da comunidade católica, ao passo que torna presente, materialmente, a ressurreição que é esperada também para si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao vosso Corpo em toda a sua extensão, isto é, ao Mundo tornado, graças à vossa potência e à minha fé, o cadinho magnífico e vivo em que tudo desaparece para renascer, - por todos os recursos que a vossa atração criadora fez brotar em mim, por minha demasiado fraca ciência, por meus laços religiosos, por meu sacerdócio e, (o que me é mais caro) pelo fundo da minha convicção humana, - ao vosso Corpo me consagro, Jesus, para dele viver e para dele morrer.

Teilhard de Chardin. *Oração*. A Missa sobre o Mundo.

O ser humano moderno não escapa à mitologia. Antes, os mitos estão presentes nas diversas esferas de sua vida, nos diversos momentos vividos. Um simples evento social pode ser compreendido como a realização de um ritual em que se atualiza o mito, abrindo, como em parênteses, o espaço-tempo de uma narrativa maior para compor uma outra na qual organiza a cena, os atores, temas e figuras, confere-lhes disforia e euforia. Enquanto sujeito, vai em direção ao objeto que julga ser de algum valor. Manipula os demais sujeitos, sanciona-os. Enfim, organiza a narrativa de sua vida conforme uma sintaxe e confere-lhe uma semântica, na qual reveste algum tema ou alguma figura com o sema do sagrado, do transcendental. Pensa estar fazendo algo absolutamente novo, sem perceber que, apesar da novidade, seu discurso retoma os discursos anteriores e todo o esquema que utiliza segue o mesmo modelo, a mesma estrutura narrativa, que julga ter ficado no passado com “aquelas histórias fantasiosas”, com “aquele homem primitivo”. Parece não perceber que, embora seus referentes sejam outros, o processo com o qual reveste algo de sacralidade parece ser alheio à modernidade que confere à sua própria figura.

Por sua vez, o Cristianismo coloca-se como relevante sistema mítico, ao passo em que é a fé de grande parte da humanidade e à medida que apresenta propostas de transformação e evolução social, de acordo com seus textos fundadores. Sua capacidade de mobilização o fez sair de uma existência de abrangência estrita para alcançar proporções globais. Evidentemente, no decorrer dos séculos, a fé esteve aliada a objetos e objetivos contrários àqueles da proposta inicial e que, muitas vezes, contribuíram para sua persistência e propagação. Entretanto, ainda que se considerem as estruturas que lhe deram força e sustentação de forma paralela, estas não explicam nem a propulsão inicial da religião cristã, nem sua capacidade de superação e reinvenção. É preciso retornar aos textos fundadores do mito para verificar se ali se encontram elementos que justifiquem tal acontecimento.

O primeiro elemento que pode ser apreendido é a capacidade de mobilização do sujeito pela manipulação exercida pelos textos. Pela tentação, é oferecido um objeto de valor que dificilmente será refutado: a vida eterna. Pela sedução, o sujeito crê ser tão capaz de realizar o programa narrativo quanto Jesus realizou o seu próprio. Estas duas formas de manipulação relacionam valores positivos do ponto de vista do sujeito, tornando sua mobilização mais relacionada ao *querer-fazer* do que ao *dever-fazer*, o que garante uma adesão muito mais efetiva, dada ser voluntária. Se em diversos momentos a religião utilizou formas de manipulação que implicam valoração negativa, como a intimidação, oferecendo ao sujeito o “fogo eterno, o inferno”, ou a provocação, afirmando que ele não seria capaz de

realizar o programa proposto, estas formas incorreram em fracasso, seja por não mobilizar voluntariamente o sujeito, o qual passou a ter a religião como algo desinteressante, seja por inculcar-lhe uma figura de Deus permeada de semas como “vingativo”, “castigador”, “ameaçador”, fazendo com que houvesse mais paralisia, dado o medo, do que movimento, o qual, se de fato aconteceu, não levou a grandes transformações, interiores ou exteriores, apesar, de, sem dúvida, ter deixado, em maior ou menor extensão, um rastro de destruição que não corresponde, logicamente, a nenhum tipo de evolução. Mais do que isto, os textos dos Evangelhos não apresentam tal manipulação por valores negativos e, se parece fazê-lo, é tão somente por resquício da mentalidade humana contemporânea à sua elaboração – ou à sua leitura –, não correspondendo, todavia, ao sentido que é deles é apreendido enquanto um todo gerador de sentido.

Outro aspecto relevante é o caráter universal do plano de salvação, o qual torna possível o amplo oferecimento da vida eterna enquanto objeto de valor. No mais étnico dos quatro textos canônicos, o Evangelho de Mateus, a descendência de Jesus remonta aos tempos de Abraão, patriarca dos judeus, passando por Davi, o maior dos reis, de acordo com o mito. Tal descendência seria somente a justificativa de uma herança mais restrita ainda a uma etnia, não fossem as duras críticas que Jesus tece àqueles que se sentem detentores da Lei e do Evangelho. Seu corpo e seu sangue, oferecidos na instituição da Eucaristia, não o são por um determinado povo, mas por muitos, por aqueles que aceitam tal oferta. Sua descendência, portanto, passa a ser compreendida não pela restrição, mas pela continuidade do projeto de salvação, iniciado já no início da aliança com Abraão, e de majestade superior à do próprio Davi.

Esta mobilização, por sua vez, não seria completa e efetiva se não correspondesse, por outro lado, ao fracasso do antiprograma. A conjunção com a vida eterna, ligada ao tema da ressurreição, implica na realização ampla dos valores fundamentais de vida, bem como a efetivação do fazer missivo. Isto corresponde, discursivamente, não só à esfera particular da vida do sujeito em questão, como também na esfera pública. Ou seja, a realização dos valores fundamentais de vida e a emissividade se dão, também, no ambiente social. Daí a proposta de ruptura dos Evangelhos com o *status quo*, tanto em sua vertente religiosa, como em sua vertente profana. As axiologias e ideologias que fundamentam o *status quo* deixam, desta forma, de possuírem valor positivo, de serem atrativas ao sujeito, o qual passa a refutá-las. Os Evangelhos passam, com isto, a implodir as estruturas de poder, oferecendo em troca a liberdade, seja na relação com entre as criaturas, que passam a não serem vistas em relação de

subordinação umas às outras, seja na relação destas com a divindade, da qual tornam-se igualmente parte, dada a correspondência de programas narrativos. Assim como a divindade, os seres humanos passam a ter a vida eterna, a qual corresponde a uma continuidade perene dos valores de vida e do fazer emissivo, sem que haja, de acordo com o mito, possibilidade de suspensão destas operações semânticas e sintáticas, ou seja, não há como se ter uma disjunção com o objeto de valor a que se corresponde a vida eterna. Por sua vez, a ressurreição e a vida eterna são experimentadas, pelo mito cristão, na Eucaristia, em que se tornam presentes a encarnação, pela divinização da matéria, o sacrifício, pela oferta dos dons do pão e do vinho, e a conjunção com a divindade, pela comunhão das espécies consagradas.

Este programa é realizado sobretudo pela ação de “amar”, do mesmo modo que Jesus, conforme as Escrituras. A ação, por sua vez, realiza-se de modo efetivo no exercício da misericórdia, ou compaixão, que corresponde não a uma aceitação de uma opressão, mas à sua indagação e indignação, ou, do contrário, a ação seria oposta à própria proposta dos Evangelhos. Ressalte-se que esta proposta é marcada pela universalidade, ou seja, os textos que a propõem possuem, de modo bastante enfático, efeitos de sentido que determinam uma leitura que não permite estender o projeto de salvação proposto em favor de uma só comunidade mítica, nem mesmo da própria comunidade cristã, mas sim ao ser humano de modo geral, sem quaisquer distinções. A misericórdia se manifesta pela identificação com o outro, pelo sentir com ele, isto é, corresponde a uma humanização profunda do outro e de si mesmo, culminando em uma transformação interior e exterior. O amor leva à misericórdia que, por sua vez, transforma. A atualidade do mito cristão é, portanto, presente, e impõe a seus fiéis a constante necessidade de (re) descobri-la. “Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21,5).

BIBLIOGRAFIA

- AICHELE, George et alli. *A Bíblia pós-moderna: Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007.
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003.
- BETTO, F. e BORGES FILHO, A. *Sinal de contradição*. São Paulo: Espaço e tempo: 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. *Edição Pastoral*. São Paulo: Paulus, 1991.
- _____. *Edição Claretiana*. São Paulo: Ave-Maria, 1999.
- _____. *Tradução da CNBB*. Brasília: Edições CNBB, 2012. 14 reed.
- BLANCO, Desiderio. *El rito de la Misa como práctica significativa*. Tóp. Sem, Puebla, n. 20 dic. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002008000200003&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: set. 2014.
- BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1986. 4. ed.
- _____. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Fortaleza: Vozes, 1990. 3. ed.
- _____. *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus, 2004.
- _____. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. *A nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 2012b. 11. ed.
- BROWN, Raymond E. *An introduction to the Gospel of John*. New York, 2003.
- CAMPBELL, J. *A imagem mítica*. Campinas: Editora Papirus, 1999.
- _____. *Isto és tu: redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy Editora, 2002.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2008a. 2. ed.
- _____. *O poder do mito*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2008b. 26. ed.

_____. *O herói de mil faces*. São Paulo: Editora Pensamento, 2010. 13. ed.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Nossa espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2008. 4. ed.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Editora, 1994.

CAVALCANTI, Edenis Gois. *A estatística e a semiótica: imbricação de olhares sobre textos neotestamentários*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Defesa em 2005.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *El medio divino*. Madri: Alianza Editorial, 1984. 4.ed.

_____. “A missa sobre o mundo”. In: *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 2006.

COMBLIN, José. *A liberdade cristã*. São Paulo: Paulus, 2010, 2.ed.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2005.

CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos*. São Paulo: Paulus, 2001.

COSTANTINI, Michel. *El texto sagrado no existe*. Tóp. Sem, Puebla , n. 22, dic. 2009 . Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002009000200005&lng=es&nm=iso>. Acesso em: out. 2014.

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. São Paulo: Hemus, 1981.

DINUR, Ben-Zion. “História judaica: singularidade e continuidade”. In: UNESCO, *Vida e valores do Povo Judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

DONDERO, Maria Giulia. “Les supports médiatiques du discours religieux”. In: *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 2008. Disponível em: <<http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=2731>>. Acesso em: abr. 2011.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FINGUERMAN, Ariel. *A eleição de Israel: um estudo histórico comparativo sobre a doutrina do 'povo eleito'*. Dissertação de mestrado. Departamento de Línguas Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São

Paulo. São Paulo, 1999.

FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

FIORIN, José Luiz. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2007. 8. ed.

_____. *Em busca do sentido: estudos do sentido*. São Paulo: Contexto, 2008.

FLOCH, Jean Marie. *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit*. Paris: Hadès-Benamins, 1985.

_____. *Sémiotique, marketing et communication*. Paris: PUF, 1995.

FONTANILLE, Jacques. *Semiótica do discurso*. São Paulo: Contexto, 2007.

FONTANILLE, J. e ZILBERBERG, C. *Tensão e significação*. São Paulo: Discurso Editorial: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium – exortação apostólica*. São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola Jesuítas, 2013.

FREYE, Northrop. *Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

GIBRAN, Khalil. *Jesus: o Filho do Homem*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

GREIMAS, A. J. e COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984. 5. ed.

GRÜN, Anselm. *Lutar e amar: como os homens encontram a si mesmos*. São Paulo: Loyola, 2007. 2.ed.

_____. *A cruz: a imagem do ser humano redimido*. São Paulo: Paulus, 2009. 2. ed.

_____. *Eucaristia: transformação e união*. São Paulo: Loyola, 2011a. 3.ed.

_____. *Jesus, porta para a vida: o Evangelho de João*. São Paulo: Loyola, 2011b. 3.ed.

_____. *Imagens bíblicas de redenção*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. *Jesus, mestre da salvação: o Evangelho de Mateus*. São Paulo: Loyola, 2012b. 3.ed.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética da secularização*. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

_____. *Fé e saber*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

JOÃO PAULO II, Papa. *Evangelium Vitae: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*. São Paulo: Paulinas, 2011. 7.ed.

JOSSA, Giorgio. *Il cristianesimo antico: dalle origini al concilio di Nicea*. Roma: Carocci, 2009.

KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: EDUSP, s/d.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. “Tradução e traduções da Bíblia no Brasil”. In: GOHN, Carlos e NASCIMENTO, Lyslei. *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009.

KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.

LANDOWISI, Eric. *Presenças do outro*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. e FIORIN, José Luiz. *O gosto da gente, o gosto das coisas*. São Paulo: Edusc, 1997.

LEÃO XIII, Papa. *Providentíssimus Deus*. 1893. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html> Acesso em: jun. 2014.

LELOUP, Jean-Yves. *O Evangelho de João*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *O ícone: uma escola do olhar*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. *Judas e Jesus – duas faces de uma única revelação*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LENAERS, Roger. *Outro Cristianismo é possível: a fé em linguagem moderna*. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. “O tempo redescoberto”. In: *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

LIMA, Eliane Soares de. *Entre compaixão e piedade: o estudo das paixões em Semiótica*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Defesa em 2014.

LOPES, Ivã Carlos e HERNANDES, Nilton (orgs.). *Semiótica: objetos e práticas*. São Paulo: Contexto, 2005.

MACK, Burton L. *O Evangelho perdido: o Livro de Q e as origens cristãs*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.

MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas:

Fapesp, 2005.

MAUERHOFER, Erich. *Uma introdução aos escritos do Novo Testamento*. São Paulo, Editora Vida, 2010.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: CosaceNaify, 2005.

NESTLE, Eberhard et al. *Novum Testamentum Graece*. 28.ed. Disponível em: <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>>. Acesso em: dez. 2013.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Hermenêutica da Recepção: Textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo do tempo”. In: *Estudos da Religião*, vol 26, nº 42. São Paulo: Metodista, 2012.

NUÑEZ, César Carbullanca. “Los signos de los tiempos: apuntes sobre el sentido teológico de la historia em el Evangelio de Marcos”. In: *Revista Oracula*, nº 2, 2008. Disponível em: <www.oracula.com.br/numeros/022008/01_nunez.pdf>. Acesso em: set. 2013.

OPORTO, Santiago Guijarro et alli. *Comentário ao Novo Testamento*. São Paulo: Ave-Maria, 2006. 2. ed.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

PANIER, Louis. “Construction d'espace et régime de signification: genèse – apocalypse”. In: *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 2008-2009. Disponível em: <<http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=2897>>. Acesso em: jun. 2013.

_____. “De la sacralisation à la lecture – une approche énonciative de la Bible. In: *Revue Texto!*, vol. 15, nº 1, 2010. Disponível em: <www.revue-texto.net/index.php?id=2556>. Acesso em: out. 2013.

_____. “Quelques notes sur la 'théologie négative': incidences sémiotiques”. In: *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 2011-2012. Disponível em: <<http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=4253>>. Acesso em: jun. 2013.

_____. “Sémiotique du discours biblique et question christologique”. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, nº 3, 1985, p. 289-303. Disponível em: <<http://id.erudite.org/iderudite/400188ar>>. Acesso em: jun. 2013.

_____. “Sens, excès de sens, négation du sens: le cas des paraboles évangéliques”. In: *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 2010-2011. Disponível em: <<http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=3818>>. Acesso em: abr. 2011.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PIO XII, Papa. *Divino Afflante Spiritu*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html>. Acesso em: out. 2014.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 1993. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_1993_0415_interpretazione_po.html> Acesso em: jun. 2014.

QUEIRUGA, André Torres. *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2010. 2.ed.

RASTIER, François. “Sistemática das isotopias”. In: *Ensaio de semiótica poética*. A. J. Greimas (org). São Paulo: Cultrix; São Paulo: EDUSP, 1976.

SAGRADA CONGREGAÇÃO DOS RITOS. *Instrução sobre o culto do mistério eucarístico*. São Paulo: Paulinas, 2010. 7. ed.

SCHNIEDEWIND, William M. *Como a Bíblia tornou-se um livro: a textualização do antigo Israel*. São Paulo: Loyola, 2011.

SCHÖKEL, Alonso L. *A palavra inspirada: A Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992.

SHREINER, J. e DAUTZENBERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

SILVA, Sueli Maria Ramos da. “A reafirmação da fé no antigo relato da criação: uma abordagem semiótica do discurso católico.” In: *Estudos Semióticos*, nº 2, 2006. Disponível em: <www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>. Acesso em: jun. 2013.

_____. *Discurso de divulgação religiosa: Semiótica e Retórica* Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Defesa em 2011.

STERN, David H. *Comentário judaico do Novo Testamento*. São Paulo: Atos, 2008.

SWETNAM, James. *Gramática do grego do Novo Testamento*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Paulus, 2004. 2.ed.

TATIT, Luiz. *Análise semiótica através das letras*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008. 3. ed.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2005.

VOLLI, Ugo. ¿Qué cosa es un libro para el Libro de los libros?.vTóp. Sem, Puebla , n. 22,dic.2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002009000200004&lng=es&rm=iso>. Acesso em: set. 2014.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. “Construindo a identidade messiânica de Jesus – uma leitura sócio-semiótica de Marcos 1,1-3,35. In: *Perspectiva Teológica*, vol. 38, 2006. p.65-87.

Disponível em: <www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/314/585>. Acesso em: nov. 2013.

WRIGHT. Nicholas Thomas. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013.

ZILBERBERG. Claude. *Razão e poética do sentido*. São Paulo: EDUSP, 2006a.

_____. “Síntese da gramática tensiva”. In: *Significação*, 25. São Paulo: Annablume, 2006b.

_____. *Elementos de Semiótica Tensiva*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

APÊNDICES

APÊNDICE A

EVANGELHO SEGUNDO MATEUS (Mt 1;2,1-12;26-28)

I. O nascimento e a infância de Jesus

1 Genealogia de Jesus — ¹Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão: ²Abraão gerou Isaac, Isaac gerou Jacó, Jacó gerou Judá e seus irmãos, ³Judá gerou Farés e Zara, de Tamar, Farés gerou Esrom, Esrom gerou Aram, ⁴Aram gerou Aminadab, Aminadab gerou Naasson, Naasson gerou Salmon, ⁵Salmon gerou Booz, de Raab, Booz gerou Jobed, de Rute, Jobed gerou Jessé, ⁶Jessé gerou o rei Davi. Davi gerou Salomão, daquela que foi mulher de Urias, ⁷Salomão gerou Roboão, Roboão gerou Abias, Abias gerou Asa, ⁸Asa gerou Josafá, Josafá gerou Jorão, Jorão gerou Ozias, ⁹Ozias gerou Joatão, Joatão gerou Acaz, Acaz gerou Ezequias, ¹⁰Ezequias gerou Manassés, Manassés gerou Amon. Amon gerou Josias, ¹¹Josias gerou Jeconias e seus irmãos por ocasião do exílio na Babilônia. ¹²Depois do exílio na Babilônia, Jeconias gerou Salatiel, Salatiel gerou Zorobabel, ¹³Zorobabel gerou Abiud, Abiud gerou Eliacim, Eliacim gerou Azor, ¹⁴Azor gerou Sadoc, Sadoc gerou Aquim, Aquim gerou Eliud, ¹⁵Eliud gerou Eleazar, Eleazar gerou Matã, Matã gerou Jacó, ¹⁶Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus chamado Cristo. ¹⁷Portanto, o total das gerações é: de Abraão até Davi, quatorze gerações; de Davi até o exílio na Babilônia, quatorze gerações; e do exílio na Babilônia até Cristo, quatorze gerações.

José assume a paternidade legal de Jesus — ¹⁸A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo. ¹⁹José, seu esposo, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente, resolveu repudiá-la em segredo. ²⁰Enquanto assim decidia, eis que o Anjo do Senhor manifestou-se a ele em sonho, dizendo: "José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. ²¹Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados". ²²Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta: ²³*Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel*, o que traduzido significa: "Deus está conosco". ²⁴José, ao despertar do sono, agiu conforme o Anjo do Senhor lhe ordenara e recebeu em casa sua mulher. ²⁵Mas não a conheceu até o dia em que ela deu à luz um filho. E ele o chamou com o nome de Jesus.

2 A visita dos magos — ¹Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia, no tempo do rei Herodes, eis que vieram magos do Oriente a Jerusalém, ²perguntando: "Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos" a sua estrela no seu surgir e viemos homenageá-lo". ³Ouvindo isso, o rei Herodes ficou alarmado e com ele toda Jerusalém. ⁴E, convocando todos os chefes dos sacerdotes e os escribas do povo, procurou saber deles onde havia de nascer o Cristo. ⁵Eles responderam: "Em Belém da Judéia, pois é isto que foi escrito pelo profeta: ⁶*E tu, Belém, terra de Judá, de modo algum és o menor entre os clãs de Judá, pois de ti sairá um chefe que apascentará Israel, o meu povo*". ⁷Então Herodes mandou chamar secretamente os magos e procurou certificar-se com eles a respeito do tempo em que a estrela tinha aparecido.

⁸E, enviando-os a Belém, disse-lhes: "Ide e procurai obter informações exatas a respeito do menino e, ao encontrá-lo, avisai-me, para que também eu vá homenageá-lo". ⁹A essas palavras do rei, eles partiram. E eis que a estrela que tinham visto no seu surgir ia à frente deles até que parou sobre o lugar onde se encontrava o menino. ¹⁰Eles, revendo a estrela, alegraram-se imensamente. ¹¹Ao entrar na casa, viram o menino com Maria, sua mãe, e, prostrando-se, o homenagearam. Em seguida, abriram seus cofres e ofereceram-lhe presentes: *ouro, incenso e mirra*. ¹²Avisados em sonho que não voltassem a Herodes, regressaram por outro caminho para a sua região.

VII. A paixão e a ressurreição

26 Conspiração contra Jesus — ¹Quando Jesus terminou essas palavras todas, disse aos discípulos: ²"Sabeis que daqui a dois dias será a Páscoa, e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado". ³Então os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo congregaram-se no pátio do Sumo Sacerdote, que se chamava Caifás, ⁴e decidiram juntos que prenderiam a Jesus por um ardil e o matariam. ⁵Diziam, contudo: "Não durante a festa, para não haver tumulto no meio do povo".

A unção em Betânia — ⁶Estando Jesus em Betânia, em casa de Simão, o leproso, ⁷aproximou-se dele uma mulher trazendo um frasco de alabastro de perfume precioso e pôs-se a derramá-lo sobre a cabeça de Jesus, enquanto ele estava à mesa. ⁸Ao verem isso, os discípulos ficaram indignados e diziam: "A troco do que esse desperdício? ⁹Pois isso poderia ser vendido bem caro e distribuído aos pobres". ¹⁰Mas Jesus, ao perceber essas palavras, disse-lhes: "Por que aborreceis a mulher? Ela, de fato, praticou uma boa ação para comigo. ¹¹Na verdade, sempre tereis os pobres convosco, mas a mim nem sempre tereis. ¹²Derramando este perfume sobre o meu corpo, ela o fez para me sepultar. ¹³Em verdade vos digo que, onde quer que venha a ser proclamado o Evangelho, em todo o mundo, também o que ela fez será contado em sua memória".

A traição de Judas — ¹⁴Então um dos Doze, chamado Judas Iscariotes, foi até os chefes dos sacerdotes ¹⁵e disse: "O que me dareis se eu o entregar?" Fixaram-lhe, então, a quantia de trinta moedas de prata. ¹⁶E a partir disso, ele procurava uma oportunidade para entregá-lo.

Preparativos para a ceia pascal — ¹⁷No primeiro dia dos ázimos, os discípulos aproximaram-se de Jesus dizendo: "Onde queres que te preparemos para comer a Páscoa?" ¹⁸Ele respondeu: "Ide à cidade, à casa de alguém e dizei-lhe: 'O Mestre diz: o meu tempo está próximo. Em tua casa irei celebrar a Páscoa com meus discípulos'". ¹⁹Os discípulos fizeram como Jesus lhes ordenara e prepararam a Páscoa.

Anúncio da traição de Judas — ²⁰Ao cair da tarde, ele pôs-se a mesa com os Doze ²¹e, enquanto comiam, disse-lhes: "Em verdade vos digo que um de vós me entregará". ²²Eles, muito entristecidos, puseram-se um por um — a perguntar-lhe: "Acaso sou eu, Senhor?" ²³Ele respondeu: "O que comigo põe a mão no prato, esse me entregará. ²⁴Com efeito, o Filho do Homem vai, conforme está escrito a seu respeito, mas ai daquele homem por quem o Filho do Homem for entregue! Melhor seria para aquele homem não ter nascido!" ²⁵Então Judas, seu traidor, perguntou: "Porventura sou eu, Rabi?" Jesus respondeu-lhe: "Tu o dizes".

Instituição da eucaristia — ²⁶Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo-o aos discípulos, disse: "Tomai e comei, isto é o meu corpo". ²⁷Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lho dizendo: "Bebei dele todos, ²⁸pois isto é o meu

sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados. ²⁹Eu vos digo: desde agora não beberei deste fruto da videira até aquele dia em que convosco beberei o vinho novo no Reino do meu Pai".

A negação de Pedro é predita — ³⁰Depois de terem cantado o hino, saíram para o monte das Oliveiras. ³¹Jesus disse-lhes então: "Essa noite todos vós vos escandalizarei por minha causa, pois está escrito: Ferirei o pastor e as ovelhas do rebanho se dispersarão. ³²Mas, depois que eu ressurgir, eu vos precederei na Galiléia". ³³Pedro, tomando a palavra, disse-lhe: "Ainda que todos se escandalizem por tua causa, eu jamais me escandalizarei". ³⁴Jesus declarou: "Em verdade te digo que esta noite, antes que o galo cante, me negarás três vezes!" ³⁵Ao que Pedro disse: "Mesmo que tiver de morrer contigo, não te negarei". O mesmo disseram todos os discípulos.

No Getsêmani — ³⁶Então Jesus foi com eles a um lugar chamado Getsêmani e disse aos discípulos: "Sentai-vos aí enquanto vou até ali para orar". ³⁷Levando Pedro e os dois filhos de Zebedeu, começou a entristecer-se e a angustiar-se. ³⁸Disse-lhes, então: "Minha alma está triste até a morte. Permanecei aqui e vigiai comigo". ³⁹E, indo um pouco adiante, prostrou-se com o rosto em terra e orou: "Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice; contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres". ⁴⁰E, ao voltar para junto dos discípulos, encontra-os dormindo. E diz a Pedro: "Como assim? Não fostes capazes de vigiar comigo por uma hora! ⁴¹Vigiai e orai, para que não entreis em tentação, pois o espírito está pronto, mas a carne é fraca". ⁴²Afastando-se de novo pela segunda vez, orou: "Meu Pai, se não é possível que isto passe sem que eu o beba, seja feita a tua vontade!" ⁴³E ao voltar de novo, encontrou-os dormindo, pois os seus olhos estavam pesados de sono. ⁴⁴Deixando-os, afastou-se e orou pela terceira vez, dizendo de novo as mesmas palavras. ⁴⁵Vem, então, para junto dos discípulos e lhes diz: "Dormi agora e repousai: eis que a hora está chegando e o Filho do Homem está sendo entregue às mãos dos pecadores. ⁴⁶Levantai-vos! Vamos! Eis que meu traidor está chegando".

Prisão de Jesus — ⁴⁷E enquanto ainda falava, eis que veio Judas, um dos Doze acompanhado de grande multidão com espadas e paus, da parte dos chefes dos sacerdotes e dos anciãos do povo. ⁴⁸O seu traidor dera-lhes um sinal, dizendo: "É aquele que eu beijar; prendei-o". ⁴⁹E logo, aproximando-se de Jesus, disse: "Salve, Rabi!" e o beijou. ⁵⁰Jesus respondeu-lhe: "Amigo, para que estás aqui?" Então, avançando, deitaram a mão em Jesus e o prenderam. ⁵¹E eis que um dos que estavam com Jesus, estendendo a mão, desembainhou a espada e, ferindo o servo do Sumo Sacerdote, decepou-lhe a orelha. ⁵²Mas Jesus lhe disse: "Guarda a tua espada no seu lugar, pois todos os que pegam a espada pela espada perecerão. ⁵³Ou pensas tu que eu não poderia apelar para o meu Pai, para que ele pusesse à minha disposição, agora mesmo, mais de doze legiões de anjos? ⁵⁴E como se cumpririam então as Escrituras, segundo as quais isso deve acontecer?" ⁵⁵E naquela hora, disse Jesus às multidões: "Como a um ladrão, saístes para prender-me com espadas e paus! Eu me sentava no Templo ensinando todos os dias e não me prendestes". ⁵⁶Tudo isso, porém, aconteceu para se cumprirem os escritos dos profetas. Então todos os discípulos, abandonando-o, fugiram.

Jesus perante o Sinédrio — ⁵⁷Os que prenderam Jesus levaram-no ao Sumo Sacerdote Caifás, onde os escribas e os anciãos estavam reunidos. ⁵⁸Pedro seguiu-o de longe até o pátio do Sumo Sacerdote e, penetrando no interior, sentou-se com os servidores para ver o fim. ⁵⁹Ora, os chefes dos sacerdotes e todo o Sinédrio procuravam um falso testemunho contra Jesus, a fim de matá-lo, ⁶⁰mas nada encontraram, embora se apresentassem muitas falsas testemunhas. Por fim, se apresentaram duas ⁶¹que afirmaram: "Este homem declarou: Posso destruir o

Templo de Deus e edificá-lo depois de três dias". ⁶²Levantando-se então o Sumo Sacerdote, disse-lhe: "Nada respondes? O que testemunham estes contra ti?" ⁶³Jesus, porém, ficou calado. E o Sumo Sacerdote lhe disse: "Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus". ⁶⁴Jesus respondeu: "Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu. ". ⁶⁵O Sumo Sacerdote então rasgou suas vestes, dizendo: "Blasfemou! Que necessidade temos ainda de testemunhas? Vede: vós ouvistes neste instante a blasfêmia. ⁶⁶Que pensais?" Eles responderam: "É réu de morte". ⁶⁷E cuspiram-lhe no rosto e o esbofetearam. Outros lhe davam bordoadas, ⁶⁸dizendo: "Faze-nos uma profecia, Cristo: quem é que te bateu?"

Negações de Pedro — ⁶⁹Pedro estava sentado fora, no pátio. Aproximou-se dele uma criada, dizendo: "Também tu estavas com Jesus, o Galileu!" ⁷⁰Ele, porém, negou diante de todos, dizendo: "Não sei o que dizes. " ⁷¹Saindo para o pátio, uma outra viu-o e disse aos que ali estavam: "Ele estava com Jesus, o Nazareu". ⁷²De novo ele negou, jurando que não conhecia o homem. ⁷³Pouco depois, os que lá estavam disseram a Pedro: "De fato, também tu és um deles; pois o teu dialeto te denuncia". ⁷⁴Então ele começou a praguejar e a jurar, dizendo: "Não conheço o homem!" E imediatamente o galo cantou. ⁷⁵E Pedro se lembrou da palavra que Jesus dissera: "Antes que o galo cante, três vezes me negarás". Saindo dali, ele chorou amargamente.

27 Jesus é conduzido à presença de Pilatos — ¹Chegada a manhã, todos os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo convocaram um conselho contra Jesus, a fim de levá-lo à morte. ²Assim, amarrando-o, levaram-no e entregaram-no a Pilatos, o governador.

Morte de Judas — ³Então Judas, que o entregara, vendo que Jesus fora condenado, sentiu remorsos e veio devolver aos chefes dos sacerdotes e aos anciãos as trinta moedas de prata, ⁴dizendo: "Pequei, entregando um sangue inocente". Mas estes responderam: "Que temos nós com isso? O problema é teu". ⁵Ele, atirando as moedas no Templo, retirou-se e foi enforcar-se. ⁶Os chefes dos sacerdotes, tomando as moedas, disseram: "Não é lícito depositá-las no tesouro do Templo, porque se trata de preço de sangue". ⁷Assim, depois de deliberarem em conselho, compraram com elas o campo do Oleiro para o sepultamento dos estrangeiros. ⁸Eis porque até hoje aquele campo se chama "Campo de Sangue". ⁹Com isso se cumpriu o oráculo do profeta Jeremias: E tomaram as trinta moedas de prata, o preço do Precioso, daquele que os filhos de Israel avaliaram, ¹⁰e deram-nas pelo campo do Oleiro, conforme o Senhor me ordenara.

Jesus perante Pilatos — ¹¹Jesus foi posto perante o governador e o governador interrogou-o: "És tu o rei dos judeus?" Jesus declarou: "Tu o dizes". ¹²E ao ser acusado pelos chefes dos sacerdotes e anciãos, nada respondeu. ¹³Então lhe disse Pilatos: "Não estás ouvindo de quanta coisa te acusam?" ¹⁴Mas ele não lhe respondeu sequer uma palavra, de tal sorte que o governador ficou muito impressionado. ¹⁵Por ocasião da Festa, era costume o governador soltar um preso que a multidão desejasse. ¹⁶Nessa ocasião, tinham eles um preso famoso, chamado Barrabás. ¹⁷Como estivessem reunidos, Pilatos lhes disse: "Quem quereis que vos solte, Barrabás ou Jesus, que chamam de Cristo?" ¹⁸Ele sabia, com efeito, que eles o haviam entregue por inveja. ¹⁹Enquanto estava sentado no tribunal, sua mulher lhe mandou dizer: "Não te envolvas com esse justo, porque muito sofri hoje em sonho por causa dele". ²⁰Os chefes dos sacerdotes e os anciãos, porém, persuadiram as multidões a que pedissem Barrabás e que fizessem Jesus perecer. ²¹O governador respondeu-lhes: "Qual dos dois quereis que vos solte?" Disseram: "Barrabás". ²²Pilatos perguntou: "Que farei de Jesus, que chamam de Cristo?" Todos responderam: "Seja crucificado!" ²³Tornou a dizer-lhes: "Mas que mal ele fez?" Eles, porém, gritavam com mais veemência: "Seja crucificado!" ²⁴Vendo Pilatos que

nada conseguia, mas, ao contrário, a desordem aumentava, pegou água e, lavando as mãos na presença da multidão, disse: "Estou inocente desse sangue. A responsabilidade é vossa". ²⁵A isso todo o povo respondeu: "O seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos". ²⁶Então soltou-lhes Barrabás. Quanto a Jesus, depois de açoitá-lo, entregou-o para que fosse crucificado.

A coroação de espinhos — ²⁷Em seguida, os soldados do governador, levando Jesus para o Pretório, reuniram contra ele toda a coorte. ²⁸Despiram-no e puseram-lhe uma capa escarlate. ²⁹Depois, tecendo uma coroa de espinhos, puseram-na em sua cabeça e um caniço na mão direita. E, ajoelhando-se diante dele, diziam-lhe, caçoando: "Salve, rei dos judeus!" ³⁰E cuspido nele, tomaram o caniço e batiam-lhe na cabeça. ³¹Depois de caçoarem dele, despiram-lhe a capa escarlate e tornaram a vesti-lo com as suas próprias vestes, e levaram-no para o crucificar.

A crucificação — ³²Ao saírem, encontraram um homem de Cirene, de nome Simão. E o requisitaram para que carregasse a cruz. ³³Chegando a um lugar chamado Gólgota, isto é, lugar que chamavam de Caveira, ³⁴deram-lhe de beber vinho misturado com fel. Ele provou, mas não quis beber. ³⁵E após crucificá-lo, repartiram entre si as suas vestes, lançando a sorte. ³⁶E, sentando-se, ali montavam-lhe guarda. ³⁷E colocaram acima da sua cabeça, por escrito, o motivo da sua condenação: "Este é Jesus, o Rei dos judeus". ³⁸Com ele foram crucificados dois ladrões, um à direita, outro à esquerda.

Jesus na cruz é escarnecido e injuriado — ³⁹Os transeuntes injuriavam-no, meneando a cabeça ⁴⁰e dizendo: "Tu que destróis o Templo e em três dias o edificais, salva-te a ti mesmo, se és Filho de Deus, e desce da cruz!" ⁴¹Do mesmo modo, também os chefes dos sacerdotes, juntamente com os escribas e anciãos, caçoavam dele: ⁴²"A outros salvou, a si mesmo não pode salvar! Rei de Israel que és, que desça agora da cruz e creremos nele!" ⁴³Confiou em Deus: pois que o livre agora, se é que se interessa por ele! Já que ele disse: Eu sou filho de Deus". ⁴⁴E até os ladrões, que foram crucificados junto com ele, o insultavam. A morte de Jesus — ⁴⁵Desde a hora sexta até a hora nona, houve treva em toda a terra. ⁴⁶Lá pela hora nona, Jesus deu um grande grito: "Eli, Eli, lemá sabachtáni?", isto é: "Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?" ⁴⁷Alguns dos que tinham ficado ali, ouvindo-o, disseram: "Está chamando Elias!" ⁴⁸Imediatamente um deles saiu correndo, pegou uma esponja, embebeu-a em vinagre e, fixando-a numa vara, dava-lhe de beber. ⁴⁹Mas os outros diziam: "Deixa, vejamos se Elias vem salvá-lo!" ⁵⁰Jesus, porém, tornando a dar um grande grito, entregou o espírito. ⁵¹Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam. ⁵²Abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram. ⁵³E, saindo dos túmulos após a ressurreição de Jesus, entraram na Cidade Santa e foram vistos por muitos. ⁵⁴O centurião e os que com ele guardavam a Jesus, ao verem o terremoto e tudo mais que estava acontecendo, ficaram muito amedrontados e disseram: "De fato, este era filho de Deus!" ⁵⁵Estavam ali muitas mulheres, olhando de longe. Havia acompanhado Jesus desde a Galiléia, a servi-lo. ⁵⁶Entre elas, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago e de José, e a mãe dos filhos de Zebedeu.

O sepultamento — ⁵⁷Chegada a tarde, veio um homem rico de Arimatéia, chamado José, o qual também se tornara discípulo de Jesus. ⁵⁸E dirigindo-se a Pilatos, pediu-lhe o corpo de Jesus. Então Pilatos mandou que lhe fosse entregue. ⁵⁹José, tomando o corpo, envolveu-o num lençol limpo ⁶⁰e o pôs em seu túmulo novo, que talhara na rocha. Em seguida rolando uma grande pedra para a entrada do túmulo, retirou-se. ⁶¹Ora, Maria Madalena e a outra Maria estavam ali sentadas em frente ao sepulcro.

A guarda do túmulo — ⁶²No dia seguinte, um dia depois da Preparação, os chefes dos sacerdotes e os fariseus, reunidos junto a Pilatos, ⁶³diziam: "Senhor, lembramo-nos de que aquele impostor disse, quando ainda vivo: 'Depois de três dias ressuscitarei!'" ⁶⁴Ordena, pois, que o sepulcro seja guardado com segurança até o terceiro dia, para que os discípulos não venham roubá-lo e depois digam ao povo: 'Ele ressuscitou dos mortos!' e a última impostura será pior do que a primeira". ⁶⁵Pilatos respondeu: "Tendes uma guarda; ide, guardai o sepulcro, como entendeis". ⁶⁶E, saindo, eles puseram em segurança o sepulcro, selando a pedra e montando guarda.

28 O túmulo vazio. A mensagem do Anjo — ¹Após o sábado, ao raiar do primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria vieram ver o sepulcro. ²E eis que houve um grande terremoto: pois o Anjo do Senhor, descendo do céu e aproximando-se, removeu a pedra e sentou-se sobre ela. ³O seu aspecto era como o do relâmpago e a sua roupa, alva como a neve. ⁴Os guardas tremeram de medo dele e ficaram como mortos. ⁵Mas o Anjo, dirigindo-se às mulheres, disse-lhes: "Não temais! Sei que estais procurando Jesus, o crucificado. ⁶Ele não está aqui, pois ressuscitou, conforme havia dito. Vinde ver o lugar onde ele jazia. ⁷Ide já contar aos discípulos que ele ressuscitou dos mortos, e que ele vos precede na Galiléia. Ali o vereis. Vede bem, eu vo-lo disse!" ⁸Elas, partindo depressa do túmulo, com medo e grande alegria, correram a anunciá-lo aos seus discípulos.

A aparição às santas mulheres — ⁹E eis que Jesus veio ao seu encontro e lhes disse: "Alegrai-vos". Elas, aproximando-se, abraçaram-lhe os pés, prostrando-se diante dele. ¹⁰Então Jesus disse: "Não temais! Ide anunciar a meus irmãos que se dirijam para a Galiléia; lá me verão".

A astúcia dos chefes judaicos — ¹¹Enquanto elas iam, eis que alguns da guarda foram à cidade e anunciaram aos chefes dos sacerdotes tudo o que acontecera. ¹²Estes, depois de se reunirem com os anciãos e deliberarem com eles, deram aos soldados uma vultosa quantia de dinheiro, ¹³recomendando: "Dizei que os seus discípulos vieram de noite, enquanto dormíeis, e o roubaram. ¹⁴Se isso chegar aos ouvidos do governador, nós o convenceremos e vos deixaremos sem complicação". ¹⁵Eles pegaram o dinheiro e agiram de acordo com as instruções recebidas. E espalhou-se essa história entre os judeus até o dia de hoje.

A aparição de Jesus na Galiléia e a missão universal — ¹⁶Os onze discípulos caminharam para a Galiléia, à montanha que Jesus lhes determinara. ¹⁷Ao vê-lo, prostraram-se diante dele. Alguns, porém, duvidaram. ¹⁸Jesus, aproximando-se deles, falou: "Toda a autoridade sobre o céu e sobre a terra me foi entregue. ¹⁹Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo ²⁰e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!"

APÊNDICE B
EVANGELHO SEGUNDO MARCOS
(Mc 14-16)

14 Conspiração contra Jesus — ¹A Páscoa e os ázimos seriam dois dias depois, e os chefes dos sacerdotes e os escribas procuravam como prender Jesus por meio de um ardil para matá-Lo. ²Pois diziam?: “Não durante a festa, para não haver tumulto entre o povo!”

Unção em Betânia — ³Em Betânia, quando Jesus estava à mesa em casa de Simão, o leproso, aproximou-se dEle uma mulher, trazendo um frasco de alabastro cheio de perfume de nardo puro, caríssimo, e quebrou o frasco, derramo-o sobre a cabeça dEle. ⁴Alguns dentre os presentes indignavam-se entre si: “Para que esse desperdício de perfume? ⁵Pois poderia ser vendido esse perfume por mais de trezentos denários e distribuído aos pobres”. E a repreendiam. ⁶Mas Jesus disse: “Deixai-a. Por que a aborreceis? Ela praticou uma boa ação para comigo. ⁷Na verdade, sempre tereis os pobres convosco e, quando quiserdes, podeis fazer-lhes o bem, mas a mim nem sempre tereis, ⁸Ela fez o que podia: antecipou-se a ungir o meu Corpo para a sepultura. ⁹Em verdade vos digo que, onde quer que venha a ser proclamado o Evangelho, em todo o mundo, também o que ela fez será contado em sua memória”.

A traição de Judas — ¹⁰Judas Iscariot, um dos Doze, foi aos chefes dos sacerdotes para entrega-Lo a eles. ¹¹Ao ouvi-lo, alegravam-se e prometeram dar-lhe dinheiro. E Ele procurava uma oportunidade para entrega-Lo.

Preparativos para a ceia Pascal — ¹²No primeiro dia dos ázimos quando se imolava a Páscoa, os seus discípulos lhe disseram: “Onde queres que façamos os preparativos para comeres a Páscoa?” ¹³Enviou então dois dos seus discípulos e disse-lhes: “Ide à cidade. um homem levando uma bilha d’água virá ao vosso encontro. Segui-o. ¹⁴Onde ele entrar, dizei ao dono da casa: ‘O Mestre pergunta: Onde está a minha sala, em que comerá a Páscoa com os meus discípulos?’ ¹⁵E ele vos mostrará, no nadar superior, uma grande sala arrumada com almofadas. Preparai-a ali para nós”. ¹⁶Os discípulos partiram e foram à cidade. Acharam tudo como lhes fora dito e prepararam a Páscoa.

Anúncio da traição de Judas — ¹⁷Ao cair da tarde, Ele foi para lá com os Doze. ¹⁸E quando estavam à mesa, comendo, Jesus disse: “Em verdade vos digo: um de vós que come comigo há de me entregar”. ¹⁹Começaram ficar triste e a dizer-lhe, um após outro: “Acaso sou eu?” ²⁰Ele, porém, disse-lhes: “Um dos Doze, que coloca a mão no mesmo prato comigo. ²¹Porque, na verdade, o Filho do Homem vai, conforme está escrito a seu respeito. Mas, ai daquele homem por quem o Filho do Homem for entregue! Melhor seria para aquele homem não ter nascido!”

Instituição da eucaristia — ²²Enquanto comiam, Ele tomou um pão, abençoou, partiu-o e distribuiu-lhes, dizendo: “Tomai, isto é o meu corpo”. ²³Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lhes e todos dele beberam. ²⁴E disse-lhes: “Isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado em favor de muitos. ²⁵Em verdade vos digo, já não beberei do fruto da videira até aquele dia em que beberei o vinho novo do Reino de Deus”.

Predição da negação de Pedro — ²⁶Depois de terem cantado o hino, saíram para o monte das Oliveiras. ²⁷Jesus disse-lhe: “Todos vós vos escandalizareis, porque esta escrito: *Ferirei o*

pastor e as ovelhas se dispersarão. ²⁸Mas, depois que Eu ressurgir, Eu vos precederei na Galiléia”. ²⁹Pedro lhe disse: “Ainda que todos se escandalizem, eu não o farei!” ³⁰Disse-lhe Jesus: “Em verdade te digo que hoje, esta noite, antes que o galo cante duas vezes, três vezes me negarás!” ³¹Ele, porém, reafirmou com mais veemência: “Mesmo que tivesse de morrer contigo, não Te negarei”. E todos diziam o mesmo.

No Getsêmani — ³²E forma a um lugar cujo nome é Getsêmani. E Ele disse a seu discípulos: “Sentai-vos aqui enquanto vou orar”. ³³E, levando consigo Pedro, Tiago e João, começou a apavorar-se e a angustiar-se. ³⁴E disse-lhes: “*A minha alma está triste* até a morte. Permanecei aqui e vigiai”. ³⁵E, indo um pouco adiante, caiu por terra, e orava para que, se possível, passasse dEle a hora. ³⁶“*Abba! Ó pai!* Tudo é possível para Ti: afasta de mim este cálice; porém, não o que Eu quero, mas o que Tu queres”. ³⁷Ao voltar, encontra-os dormindo e diz a Pedro: “Simão, estás dormindo? Não foste capaz de vigiar por uma hora?” ³⁸Vigiai e orai para que não entreis em tentação: pois o espírito está ponto, mas a carne é fraca”. ³⁹E, afastando-se de novo, orava dizendo a mesma coisa. ⁴⁰E, ao voltar, de novo encontrou-os dormindo, pois os seus olhos estavam pesados de sono. E não sabiam o que dizer-lhe. ⁴¹E, vindo pela terceira vez, disse-lhes: “Dormi agora e repousai. Basta! A hora chegou! Eis que o Filho do Homem está sendo entregue às mãos dos pecadores.” ⁴²Levantai-vos! Vamos! Eis que o meu traidor está chegando”.

A prisão de Jesus — ⁴³E, imediatamente, enquanto ainda falava, chegou Judas, um dos Doze, com uma multidão trazendo espadas e paus, da parte dos chefes dos sacerdotes, escribas e anciãos. ⁴⁴O seu traidor dera-lhes uma senha, dizendo: “É aquele que eu beijar. Prendei-O e levai-O bem guardado”. ⁴⁵Tão logo chegou, aproximando-se dEle, disse: “Rabi!” E O beijou. ⁴⁶Eles lançaram a mão sobre Ele e o prenderam. ⁴⁷Um dos que estavam presentes, tomando da espada, feriu o servo do Sumo Sacerdote e decepou-lhe a orelha. ⁴⁸Jesus, tomando a palavra, disse: “Como a um ladrão, saíste para prender-me com espadas e paus! ⁴⁹Eu estive convosco no Templo, ensinando todos os dias, e não me prendestes. Mas é para que as Escrituras se cumpram”. ⁵⁰Então, abandonando-O, fugiram todos. ⁵¹Um jovem o seguia, e a sua roupa era só um lençol enrolado no corpo. E foram agarrá-lo. ⁵²Ele, porém, deixando o lençol, fugiu nu.

Jesus perante o Sinédrio — ⁵³Levaram Jesus ao Sumo Sacerdote, e todos os chefes dos sacerdotes, os anciãos e os escribas estavam reunidos. ⁵⁴Pedro seguira-O de longe, até o interior do pátio do Sumo Sacerdote, e, sentado junto com os criados, aquecia-se ao fogo. ⁵⁵Ora, os chefes dos sacerdotes e todo o Sinédrio procuravam um testemunho contra Jesus para matá-lo, mas nada encontravam. ⁵⁶Pois muitos davam falso testemunho contra Ele, mas os testemunhos não eram congruentes. ⁵⁷Alguns, levantando-se, davam falso testemunho contra Ele: ⁵⁸“Nós mesmos o ouvimos dizer: Eu destruirei este Templo feito por mãos humanas e, depois de três dias, edificarei outro, não feito por mãos humanas”. ⁵⁹Mas nem quanto a essa acusação o testemunho deles era congruente. ⁶⁰Levantando então o Sumo Sacerdote no meio deles, interrogou a Jesus dizendo: “Nada respondes? O que testemunham estes conta ti?” ⁶¹Ele, porém, ficou calado e nada respondeu. O Sumo Sacerdote o interrogou de novo: “És tu o Messias, o Filho o Deus Bendito?” ⁶²Jesus respondeu: “EU SOU. E vereis *o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu*”, ⁶³O Sumo Sacerdote, então, rasgando as suas túnicas disse: “Que necessidade temos ainda de testemunhas? ⁶⁴Ouvistes a blasfêmia. Que vos parece?” E todos julgara-no réu de morte. ⁶⁵Alguns começaram a cuspir nEle, a cobrir o rosto, a esbofeteá-lo e a dizer: “Faça uma profecia!” E os criados o esbofeteavam.

Negação de Pedro — ⁶⁶Quando Pedro estava embaixo, no pátio, chegou uma das criadas do Sumo Sacerdote. ⁶⁷E, vendo a Pedro que se aquecia, fitou-o e disse: “Também tu estava com Jesus Nazareno”, ⁶⁸Ele, porém, negou, dizendo: “Não sei nem compreendo o que dizes”. E foi para fora, para o pátio anterior. E o galo cantou. ⁶⁹E a criada, vendo-o, começou de novo a dizer aos presentes: “Esse é um deles!” ⁷⁰Ele negou de novo! Pouco depois, os presentes novamente disseram a Pedro: “De fato, és um deles; pois és galileu”. ⁷¹Ele, porém, começou a maldizer e a jurar: “Não conheço esse homem de quem falais!” ⁷²E, imediatamente, pela segunda vez, o galo cantou. E Pedro se lembrou da palavra que Jesus lhe havia dito: “Antes que o galo cante duas vezes, me negarás três vezes”. E começou a chorar.

15 Jesus perante Pilatos — ¹Logo de manhã, os chefes dos sacerdotes fizeram um conselho com os anciãos e os escribas e todo o Sinédrio. E manietando a Jesus, levaram-no e entregaram-no a Pilatos. ²Pilatos o interrogou: “És tu o rei dos judeus?” Respondendo, Ele disse: “Tu o dizes”. ³E os chefes dos sacerdotes acusavam-no de muitas coisas. ⁴Pilatos o interrogou de novo: “Nada respondes? Vê de quanto te acusam!” ⁵Jesus, porém, já nada mais respondeu, de sorte que Pilatos ficou impressionado. ⁶Por ocasião da Festa, ele lhes soltava um preso que pedissem. ⁷Ora, havia um, chamado Barrabás, preso com outros amotinadores que, numa revolta, haviam cometido um homicídio. ⁸A multidão, tendo subido, começou a pedir que lhes fizesse como sempre tinha feito. ⁹Pilatos, então, perguntou-lhes: “Quereis que eu vos solte o rei dos judeus?” ¹⁰Porque ele sabia, com efeito, que os chefes dos sacerdotes o tinham entregue por inveja. ¹¹Os chefes dos sacerdotes, porém, incitavam o povo para que pedisse que, antes, lhes soltassem Barrabás. ¹²Pilatos perguntou-lhes de novo: “Que farei de Jesus, que dizeis ser o rei dos judeus?” ¹³Eles gritaram de novo: “Crucifica-O!” ¹⁴Disse-lhes Pilatos: “Mas que mal ele fez?” Eles, porém, gritaram com mais veemência: “Crucifica-O!” ¹⁵Pilatos, então, querendo contentar a multidão, soltou-lhes Barrabás e, depois de fazer açoitar a Jesus, entregou-O para que fosse crucificado.

Coroação de espinhos — ¹⁶Os soldados o levaram ao interior do palácio, isto é, do Pretório, e convocaram toda a coorte. ¹⁷Em seguida, vestiram-no de púrpura e tecendo uma coroa de espinhos, lha impuseram, ¹⁸E começaram a saudá-lo: “Salve, rei do judeus!” ¹⁹E batiam-lhe na cabeça com caniço. Cuspiam nEle e, de joelhos, o adoravam. ²⁰Depois de caçoarem dEle, despiram-lhe a púrpura e tornaram à vesti-IO com as suas próprias vestes.

O caminho da cruz — E levaram-nO fora para que O crucificassem. ²¹Requisitaram um certo Simão Cireneu, que passava por ali vindo do campo, para que carregasse a cruz. Era o pai de Alexandre e de Rufo. ²²E levaram Jesus ao lugar chamado Gólgata, que, traduzido, quer dizer o lugar da Caveira.

A Crucifixão — ²³Deram-lhe vinho com mirra, que Ele não tomou. ²⁴Então o crucificaram. E repartiram as suas vestes, lançando sorte sobre elas, para saber com o que cada um ficaria. ²⁵Era a terceira hora quando o crucificaram. ²⁶E acima dEle estava a inscrição da sua culpa: “O Rei dos Judeus”. ²⁷Com Ele crucificaram dois ladrões, um à sua direita, o outro à esquerda. ^[28].

Jesus é escarnecido e injuriado na cruz — ²⁹Os transeuntes injuriavam-nO, meneando a cabeça e dizendo: “Ah! Tu, que destróis o Templo e em três dias o edificais, ³⁰salva-Te a Ti mesmo, desce da cruz!” ³¹Do mesmo modo, também os chefes dos sacerdotes, caçoando dEle entre si e com os escribas, diziam: “A outros salvou, a si mesmo não pode salvar! ³²O Messias, o Rei de Israel ... que desça agora da cruz, para que vejamos e creiamos!” E até os que haviam sido crucificados com Ele o ultrajavam.

A morte de Jesus — ³³À hora sexta, houve trevas sobre toda a terra, até a hora nona. ³⁴E, à hora nona, Jesus deu um grande grito, dizendo: “*Eloi, Eloi, lemá sabachtháni*” que, traduzido, significa: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” ³⁵Alguns dos presentes, ao ouvirem isso, disseram: “Eis que Ele chama por Elias!” ³⁶E um deles, correndo, encheu uma esponja de *vinagre* e, fixando-a numa vara, dava-lhe de beber, dizendo: “Deixai! Vejamos se Elias vem descê-lo!” ³⁷Jesus, então, dando um grande grito, expirou. ³⁸E o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo. ³⁹O centurião, que se achava bem defronte dEle, vendo que havia expirado desse modo, disse: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus!”

As santas mulheres no Calvário — ⁴⁰E também estavam ali algumas mulheres, olhando de longe. Entre elas, Maria Madalena, Maria, mães de Tiago, o Menor, e de Joset, e Salomé. ⁴¹Elas o seguiam e serviam enquanto esteve na Galiléia. E ainda muitas outras que subiram com Ele para Jerusalém.

O sepultamento — ⁴²E, já chegada a tarde, sendo dia de Preparação, isto é, a véspera de Sábado, ⁴³Veio, José de Arimatéia, ilustre membro do Conselho, que também esperava o Reino de Deus. E ousando entrar onde estava Pilatos, pediu-lhe o corpo de Jesus. ⁴⁴Pilatos ficou admirado de que Ele já estivesse morto, e, chamando o centurião, perguntou-lhe se fazia muito tempo que morrera. ⁴⁵Informado pelo centurião, cedeu o cadáver a José, ⁴⁶o qual, comprando um lençol, desceu-o, enrolou-o no lençol e o pôs num túmulo que fora talhado na rocha. Em seguida, rolou uma pedra, fechando a entrada do túmulo. ⁴³Maria Madalena e Maria, mãe de Joset, observavam onde Ele fora posto.

16 O túmulo vazio, Mensagem do Anjo — ¹Passado o sábado, Maria Madalena e Maria, mãe de Tiago e Salomé compraram aromas para ir ungir-lo. ²De madrugada, no primeiro da semana, elas foram ao túmulo ao nascer do sol. ³E diziam entre si: “Quem rolará a pedra da entrada do túmulo para nós?” ⁴E erguendo os olhos, viram que a pedra já fora removida. Ora, a pedra era muito grande. ⁵Tendo entrado no túmulo, elas viram um jovem sentado à direita vestido com uma túnica branca, e ficaram cheias de espanto. ⁶Ele, porém, lhes disse: “Não vos espanteis! Estais procurando Jesus de Nazaré, o Crucificado. Ressuscitou, não está aqui. Vede o lugar onde o puseram. ⁷Mas ide dizer aos seus discípulos e a Pedro que Ele vos precede na Galiléia. Lá o vereis, como vos tinha dito.” ⁸Elas saíram e fugiram do túmulo, pois um tremor e um estupor se apossaram delas. E nada contaram a ninguém, pois tinham medo...

Aparições de Jesus ressuscitado — ⁹Ora, tendo ressuscitado na madrugada do primeiro dia da semana, Ele apareceu primeiro a Maria Madalena, de quem havia expulsado sete demônios. ¹⁰Ela foi anunciá-lo àqueles que tinham estado em companhia dEle e que estavam aflitos e choravam. ¹¹Eles, ouvindo que Ele estava vivo e que fora visto por ela, não creram. ¹²Depois disso, Ele se manifestou de outras formas a dois deles, enquanto caminhavam para o campo. ¹³Eles foram anunciar aos restantes, mas nem nestes creram. ¹⁴Finalmente, Ele se manifestou aos Onze, quando estavam à mesa, e censurou-lhes a incredulidade e a dureza de coração, porque não haviam dado crédito aos que o tinham visto ressuscitado. ¹⁵E disse-lhes: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura. ¹⁶Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado. ¹⁷Estes são os sinais que acompanharão aos que tiverem crido: em Meu Nome expulsarão demônios, falarão em novas línguas, ¹⁸pegarão em serpentes, e se beberem algum veneno mortífero, nada sofrerão; imporão as mãos sobre os enfermos, e estes ficarão curados”. ¹⁹Ora, o Senhor Jesus, depois de lhes ter falado, foi *arreatado ao céu e sentou-se à direita de Deus*. ²⁰E eles saíram a pregar por toda parte, agindo com eles o Senhor, e confirmando a Palavra por meio dos sinais que a acompanhavam.

APÊNDICE C – EVANGELHO SEGUNDO LUCAS (Lc 1;2,1-38;22-34)

Prólogo — ¹Visto que muitos já tentaram compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós — ²conforme no-los transmitiram os que, desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da Palavra — ³a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo, ⁴para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste.

I. Nascimento e vida oculta de João Batista e de Jesus

Anúncio do nascimento de João Batista — ⁵Nos dias de Herodes, rei da Judéia, houve um sacerdote chamado Zacarias, da classe de Abias; sua mulher, descendente de Aarão, chamava-se Isabel. ⁶Ambos eram justos diante de Deus e, de modo irrepreensível, seguiam todos os mandamentos e estatutos do Senhor. ⁷Não tinham filhos, porque Isabel era estéril e os dois eram de idade avançada. ⁸Ora, aconteceu que, ao desempenhar ele as funções sacerdotais diante de Deus, no turno de sua classe, ⁹coube-lhe por sorte, conforme o costume sacerdotal, entrar no Santuário do Senhor para oferecer o incenso. ¹⁰Toda a assembléia do povo estava fora, em oração, na hora do incenso. ¹¹Apareceu-lhe, então, o Anjo do Senhor, de pé, à direita do altar do incenso. ¹²Ao vê-lo, Zacarias perturbou-se e o temor apoderou-se dele. ¹³Disse-lhe; porém, o Anjo: "Não temas, Zacarias, porque a tua súplica foi ouvida, e Isabel, tua mulher, vai te dar um filho, ao qual porás o nome de João. ¹⁴Terás alegria e regozijo, e muitos se alegrarão com o seu nascimento. ¹⁵pois ele será grande diante do Senhor; *não beberá vinho, nem bebida embriagante*; ficará pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe ¹⁶e converterá muitos dos filhos de Israel ao Senhor, seu Deus. ¹⁷Ele caminhará à sua frente, com o espírito e o poder de *Elias, a fim de converter os corações dos pais aos filhos* e os rebeldes à prudência dos justos, para preparar ao Senhor um povo bem disposto". ¹⁸Zacarias perguntou ao Anjo: "*De que modo saberei disso?*" Pois eu sou velho e minha esposa é de idade avançada". ¹⁹Respondeu-lhe o Anjo: "Eu sou Gabriel; assisto diante de Deus e fui enviado para anunciar-te" essa boa nova. ²⁰Eis que ficarás mudo e sem poder falar até o dia em que isso acontecer, porquanto não creste em minhas palavras, que se cumprirão no tempo oportuno". ²¹O povo esperava por Zacarias, admirado com sua demora no Santuário. ²²Quando ele saiu, não lhes podia falar; e compreenderam que tivera alguma visão no Santuário. Falava-lhes com sinais e permanecia mudo. ²³Completados os dias do seu ministério, voltou para casa. ²⁴Algum tempo depois, Isabel, sua esposa, concebeu e se manteve oculta por cinco meses, ²⁵dizendo: "Isto fez por mim o Senhor, quando se dignou retirar o meu opróbrio perante os homens!"

A anunciação — ²⁶No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galiléia, chamada Nazaré, ²⁷a uma virgem desposada com um varão chamado José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria. ²⁸Entrando onde ela estava, disse-lhe: "Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!" ²⁹Ela ficou intrigada com essa palavra e pôs-se a pensar qual seria o significado da saudação. ³⁰O Anjo, porém, acrescentou: "Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus. ³¹Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e tu o chamarás com o nome de Jesus. ³²Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o *trono de Davi*, seu pai; ³³*ele reinará na casa de Jacó para sempre*, e o seu reinado não terá fim". ³⁴Maria, porém, disse ao Anjo: "Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum?" ³⁵O anjo lhe respondeu: "O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o *Santo* que nascer *será chamado* Filho de Deus. ³⁶Também Isabel, tua parenta, concebeu um filho na velhice, e este é o sexto mês para

aquela que chamavam de estéril.³⁷*Para Deus, com efeito, nada é impossível.*" ³⁸Disse, então, Maria: "Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra!" E o Anjo a deixou.

A visitação — ³⁹Naqueles dias, Maria pôs-se a caminho para a região montanhosa, dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá. ⁴⁰Entrou na casa de Zacarias e saudou Isabel. ⁴¹Ora, quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança lhe estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo. ⁴²Com um grande grito, exclamou: "Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto de teu ventre!" ⁴³Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite? ⁴⁴Pois quando a tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criança estremeceu de alegria em meu ventre. ⁴⁵Feliz aquela que creu, pois o que lhe foi dito da parte do Senhor será cumprido!"

O Magnificat — ⁴⁶Maria, então, disse: "*Minha alma engrandece o Senhor,* ⁴⁷e meu espírito exulta em Deus em meu Salvador, ⁴⁸porque olhou para a humilhação de sua serva. Sim! Doravante as gerações todas me chamarão de bem-aventurada, ⁴⁹pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor. Seu nome é santo ⁵⁰e sua misericórdia perdura de geração em geração, *para aqueles que o temem.* ⁵¹Agiu com a força de seu braço, dispersou os homens de coração orgulhoso. ⁵²Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou. ⁵³Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias. ⁵⁴Socorreu Israel, seu servo, lembrado de sua misericórdia ⁵⁵— conforme prometera a nossos pais — em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre!" ⁵⁶Maria permaneceu com ela mais ou menos três meses e voltou para casa.

Nascimento de João Batista e visita dos vizinhos — ⁵⁷Quanto a Isabel, completou-se o tempo para o parto, e ela deu à luz um filho. ⁵⁸Os vizinhos e os parentes ouviram dizer que Deus a cumulara com sua misericórdia e com ela se alegraram.

Circuncisão de João Batista — ⁵⁹No oitavo dia, foram circuncidar o menino. Queriam dar-lhe o nome de seu pai, Zacarias, ⁶⁰mas a mãe, tomando a palavra, disse: "Não, ele vai se chamar João". ⁶¹Replicaram-lhe: "Em tua parentela não há ninguém que tenha este nome!" ⁶²Por meio de sinais, perguntavam ao pai como queria que se chamasse. ⁶³Pedindo uma tabuinha, ele escreveu "Seu nome é João", e todos ficaram admirados. ⁶⁴E a boca imediatamente se lhe abriu, a língua desatou-se e ele falava, bendizendo a Deus. ⁶⁵O temor apoderou-se então de todos os seus vizinhos, e por toda a região montanhosa da Judéia comentavam-se esses fatos. ⁶⁶E todos os que ouviam gravavam essas coisas no coração, dizendo: "Que virá a ser esse menino?" E, de fato, a mão do Senhor estava com ele.

O Benedictus — ⁶⁷Zacarias, seu pai, repleto do Espírito Santo, profetizou: ⁶⁸*Bendito seja o Senhor Deus de Israel,* porque visitou e *redimiou o seu povo,* ⁶⁹e *suscitou-nos uma força* de salvação na casa de Davi, seu servo, ⁷⁰como prometera desde tempos remotos pela boca de seus santos profetas, ⁷¹salvação que nos liberta dos nossos *inimigos* e da mão de todos os que nos odeiam; ⁷²para fazer misericórdia com nossos pais, *lembrado de sua aliança* sagrada, ⁷³*do juramento* que fez *ao nosso pai Abraão,* de nos conceder ⁷⁴que — sem temor, libertos da mão dos nossos inimigos — nós o sirvamos ⁷⁵com santidade e justiça, em sua presença, todos os nossos dias. ⁷⁶E tu, menino, serás chamado profeta do Altíssimo; pois irás *à frente do Senhor,* *para preparar-lhe os caminhos,* ⁷⁷para transmitir ao seu povo o conhecimento da salvação, pela remissão de seus pecados. ⁷⁸Graças ao misericordioso coração do nosso Deus, pelo qual nos visita o Astro das alturas, ⁷⁹para *iluminar os que jazem nas trevas e na sombra da morte,* para guiar nossos passos no *caminho da paz*".

Vida oculta de João Batista — ⁸⁰O menino crescia e se fortalecia em espírito. E habitava nos

desertos, até o dia em que se manifestou a Israel.

2 Nascimento de Jesus e visita dos pastores — ¹Naqueles dias, apareceu um edito de César Augusto, ordenando o recenseamento de todo o mundo habitado. ²Esse recenseamento foi o primeiro enquanto Quirino era governador da Síria. ³E todos iam se alistar, cada um na própria cidade. ⁴Também José subiu da cidade de Nazaré, na Galiléia, para a Judéia, na cidade de Davi, chamada Belém, por ser da casa e da família de Davi, ⁵para se inscrever com Maria, sua mulher, que estava grávida. ⁶Enquanto lá estavam, completaram-se os dias para o parto, ⁷e ela deu à luz o seu filho primogênito, envolveu-o com faixas e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia um lugar para eles na sala. ⁸Na mesma região havia uns pastores que estavam nos campos e que durante as vigílias da noite montavam guarda a seu rebanho. ⁹O Anjo do Senhor apareceu-lhes e a glória do Senhor envolveu-os de luz; e ficaram tomados de grande temor. ¹⁰O anjo, porém, disse-lhes: "Não temais! Eis que eu vos anuncio uma grande alegria, que será para todo o povo: ¹¹Nasceu-vos hoje um Salvador, que é o Cristo-Senhor, na cidade de Davi. ¹²Isto vos servirá de sinal: encontrareis um recém-nascido envolto em faixas deitado numa manjedoura". ¹³E de repente juntou-se ao anjo uma multidão do exército celeste a louvar a Deus dizendo: ¹⁴"Glória a Deus no mais alto dos céus e paz na terra aos homens que ele ama!" ¹⁵Quando os anjos os deixaram, em direção ao céu, os pastores disseram entre si: "Vamos já a Belém e vejamos o que aconteceu, o que o Senhor nos deu a conhecer". ¹⁶Foram então às pressas, e encontraram Maria, José e o recém-nascido deitado na manjedoura. ¹⁷Vendo-o, contaram o que lhes fora dito a respeito do menino; ¹⁸e todos os que os ouviam ficavam maravilhados com as palavras dos pastores. ¹⁹Maria, contudo, conservava cuidadosamente todos esses acontecimentos e os meditava em seu coração. ²⁰E os pastores voltaram, glorificando e louvando a Deus por tudo o que tinham visto e ouvido, conforme lhes fora dito.

Circuncisão de Jesus — ²¹Quando se completaram os oito dias para a circuncisão do menino, foi-lhe dado o nome de Jesus, conforme o chamou o anjo, antes de ser concebido.

Apresentação de Jesus no Templo — ²²Quando se completaram os dias para a purificação deles, segundo a Lei de Moisés, levaram-no a Jerusalém a fim de apresentá-lo ao Senhor, ²³conforme está escrito na Lei do Senhor: *Todo macho que abre o útero será consagrado ao Senhor*, ²⁴e para oferecer em sacrifício, como vem dito na Lei do Senhor, *um par de rolas ou dois pombinhos*. ²⁵E havia em Jerusalém um homem chamado Simeão que era justo e piedoso; ele esperava a consolação de Israel e o Espírito Santo estava nele. ²⁶Fora-lhe revelado pelo Espírito Santo que não veria a morte antes de ver o Cristo do Senhor. ²⁷Movido pelo Espírito, ele veio ao Templo, e quando os pais trouxeram o menino Jesus para cumprir as prescrições da Lei a seu respeito, ²⁸ele o tomou nos braços e bendisse a Deus, dizendo:

O Nunc Dimittis

²⁹"Agora, Soberano Senhor, podes despedir em paz o teu servo, segundo a tua palavra; ³⁰porque meus olhos viram tua salvação, ³¹que preparaste em face de todos os povos, ³²luz para iluminar as nações, e glória de teu povo, Israel".

Profecia de Simeão — ³³Seu pai e sua mãe estavam admirados com o que diziam dele. ³⁴Simeão abençoou-os e disse a Maria, a mãe: "Eis que este menino foi colocado para a queda e para o soerguimento de muitos em Israel, e como um sinal de contradição — ³⁵e a ti, uma espada traspassará tua alma! — para que se revelem os pensamentos íntimos de muitos corações".

Profecia de Ana — ³⁶Havia também uma profetisa chamada Ana, de idade muito avançada, filha de Fanuel, da tribo de Aser. Após a virgindade, vivera sete anos com o marido; ³⁷ficou viúva e chegou aos oitenta e quatro anos. Não deixava o Templo, servindo a Deus dia e noite com jejuns e orações. ³⁸Como chegasse nessa mesma hora, agradecia a Deus e falava do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém.

22 Conspiração contra Jesus e traição de Judas — ¹Aproximava-se a festa dos Ázimos, chamada Páscoa. ²E os chefes dos sacerdotes e os escribas procuravam de que modo eliminá-lo, pois temiam o povo." ³Satanás entrou em Judas, chamado Iscariotes, do número dos Doze. ⁴Ele foi conferenciar com os chefes dos sacerdotes e com os chefes da guarda sobre o modo de lho entregar. ⁵Alegraram-se e combinaram dar-lhe dinheiro. ⁶Ele aceitou, e procurava uma oportunidade para entregá-lo a eles, escondido da multidão.

Preparativos da ceia pascal — ⁷Veio o dia dos Ázimos, quando devia ser imolada a páscoa. ⁸Jesus então enviou Pedro e João, dizendo: "Ide preparar-nos a páscoa para comermos". ⁹Perguntaram-lhe: "Onde queres que a preparemos?" ¹⁰Respondeu-lhes: "Logo que entrardes na cidade, encontrareis um homem levando uma bilha de água. Segui-o até à casa em que ele entrar. ¹¹Direis ao dono da casa: 'O Mestre te pergunta: onde está a sala em que comerei a páscoa com os meus discípulos?' ¹²E ele vos mostrará, no andar superior, uma grande sala, provida de almofadas; preparai ali". ¹³Eles foram, acharam tudo como dissera Jesus, e prepararam a páscoa.

A ceia pascal — ¹⁴Quando chegou a hora, ele se pôs à mesa com seus apóstolos ¹⁵e disse-lhes: "Desejei ardentemente comer esta páscoa convosco antes de sofrer; ¹⁶pois eu vos digo que já não a comerei até que ela se cumpra no Reino de Deus". ¹⁷Então, tomando um cálice," deu graças e disse: "Tomai isto e reparti entre vós; ¹⁸pois eu vos digo que doravante não beberei do fruto da videira, até que venha o Reino de Deus".

Instituição da eucaristia — ¹⁹E tomou um pão, deu graças, partiu e distribuiu-o a eles, dizendo. "Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória". ²⁰E, depois de comer, fez o mesmo com o cálice, dizendo: "Este cálice é a Nova *Aliança* em *meu sangue*, que é derramado em favor de vós.

Anúncio da traição de Judas — ²¹Eis, porém, que a mão do que me trai está comigo, sobre a mesa. ²²O Filho do Homem vai, segundo o que foi determinado, mas ai daquele homem por quem ele for entregue!" ²³Começaram então a indagar entre si qual deles iria fazer tal coisa.

Quem é o maior? — ²⁴Houve também uma discussão entre eles: qual seria o maior? ²⁵Jesus lhes disse: "Os reis das nações as dominam, e os que as tiranizam são chamados Benfeitores. ²⁶Quanto a vós, não deverá ser assim; pelo contrário, o maior dentre vós torne-se como o mais jovem, e o que governa como aquele que serve. ²⁷Pois, qual é o maior: o que está à mesa, ou aquele que serve? Não é aquele que está à mesa? Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve!

Recompensa prometida aos apóstolos — ²⁸Vós sois os que permanecestes constantemente comigo em minhas tentações; ²⁹também eu disponho para vós o Reino, como o meu Pai o dispôs para mim, ³⁰a fim de que comais e bebais à minha mesa em meu Reino, e vos senteis em tronos para julgar as doze tribos de Israel.

Anúncio da negação e da conversão de Pedro — ³¹Simão, Simão, eis que Satanás pediu

insistentemente para vos peneirar como trigo; ³²eu, porém, orei por ti, a fim de que tua fé não desfaleça. Quando, porém, te converteres, confirma teus irmãos". ³³Disse ele: "Senhor, estou pronto a ir contigo à prisão e à morte". ³⁴Ele, porém, replicou: "Pedro, eu te digo: o galo não cantará hoje sem que por três vezes tenhas negado conhecer-me".

A hora do combate decisivo — ³⁵E disse-lhes: "Quando eu vos envie sem bolsa, nem alforje, nem sandálias, faltou-vos alguma coisa?" — "Nada", responderam. ³⁶Ele continuou: "Agora, porém, aquele que tem uma bolsa tome-a, como também aquele que tem um alforje; e quem não tiver uma espada, venda a veste para comprar uma. ³⁷Pois eu vos digo, é preciso que se cumpra em mim o que está escrito: *Ele foi contado entre os iníquos*. Pois também o que me diz respeito tem um fim". ³⁸Disseram eles: "Senhor, eis aqui duas espadas". Ele respondeu. "É suficiente!"

No monte das Oliveiras — ³⁹Ele saiu e, como de costume, dirigiu-se ao monte das Oliveiras. Os discípulos o acompanharam. ⁴⁰Chegando ao lugar, disse-lhes: "Orai para não entrardes em tentação". ⁴¹E afastou-se deles mais ou menos a um tiro de pedra, e, dobrando os joelhos, orava: ⁴²"Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!" ⁴³Apareceu-lhe um anjo do céu, que o confortava. ⁴⁴E, cheio de angústia, orava com mais insistência ainda, e o suor se lhe tornou semelhante a espessas gotas de sangue que caíam por terra. ⁴⁵Erguendo-se após a oração, veio para junto dos discípulos e encontrou-os adormecidos de tristeza. ⁴⁶E disse-lhes: "Por que estais dormindo? Levantai-vos e orai, para que não entreis em tentação!"

Prisão de Jesus — ⁴⁷Enquanto ainda falava, eis que chegou uma multidão. À frente estava o chamado Judas, um dos Doze, que se aproximou de Jesus para beijá-lo. ⁴⁸Jesus lhe disse: "Judas, com um beijo entregas o Filho do Homem?" ⁴⁹Vendo o que estava para acontecer, os que se achavam com ele disseram-lhe: "Senhor, e se ferirmos à espada?" ⁵⁰E um deles feriu o servo do Sumo Sacerdote, decepando-lhe a orelha direita. ⁵¹Jesus, porém, tomou a palavra e disse: "Deixai! Basta!" E tocando-lhe a orelha, curou-o. ⁵²Depois, Jesus dirigiu-se àqueles que vieram de encontro a ele, chefes dos sacerdotes, chefes da guarda do Templo e anciãos: "Como a um ladrão saístes com espadas e paus? ⁵³Eu estava convosco no Templo todos os dias e não pusestes a mão sobre mim. Mas é a vossa hora, e o poder das Trevas".

Negações de Pedro — ⁵⁴Prenderam-no e levaram-no, introduzindo-o na casa do Sumo Sacerdote. Pedro seguia de longe. ⁵⁵Tendo eles acendido uma fogueira no meio do pátio, sentaram-se ao redor, e Pedro sentou-se no meio deles. ⁵⁶Ora, uma criada viu-o sentado perto do fogo e, encarando-o, disse: "Este também estava em companhia dele!" ⁵⁷Ele, porém, negou: "Mulher, eu não o conheço". ⁵⁸Pouco depois, um outro, tendo-o visto, afirmou: "Tu também és um deles!" Mas Pedro declarou: "Homem, não sou". ⁵⁹Decorrida mais ou menos uma hora, outro insistia: "Certamente, este também estava com ele, pois é galileu!" ⁶⁰Pedro disse: "Homem, não sei o que dizes". Imediatamente, enquanto ele ainda falava, o galo cantou, ⁶¹e o Senhor, voltando-se, fixou o olhar em Pedro. Pedro então lembrou-se da palavra que o Senhor lhe dissera: "Antes que o galo cante hoje, tu me terás negado três vezes". ⁶²E saindo para fora, chorou amargamente.

Primeiros ultrajes — ⁶³Os guardas caçoavam de Jesus, espancavam-no, ⁶⁴cobriam-lhe o rosto e o interrogavam: "Faz uma profecia: quem é que te bateu?" ⁶⁵E proferiam contra ele muitos outros insultos.

Jesus diante do Sinédrio — ⁶⁶Quando se fez dia, reuniu-se o conselho dos anciãos do povo,

chefes dos sacerdotes e escribas, e levaram-no para o Sinédrio, ⁶⁷dizendo: "Se tu és o Cristo, dize-nos!" Ele respondeu: "Se eu vos disser, não acreditareis, ⁶⁸e se eu vos interrogar, não respondereis. ⁶⁹Mas, desde agora, *o Filho do Homem estará sentado à direita do Poder de Deus!*" ⁷⁰Todos então disseram: "És, portanto, o Filho de Deus?" Ele lhes declarou: "Vós dizeis que eu sou!" ⁷¹Replicaram: "Que necessidade temos ainda de testemunho? Ouvimo-lo de sua própria boca!"

23 ¹Toda a multidão se levantou; e conduziram-no a Pilatos.

Jesus perante Pilatos — ²Começaram então a acusá-lo, dizendo: "Encontramos este homem subvertendo nossa nação, impedindo que se paguem os impostos a César e pretendendo ser Cristo Rei". ³Pilatos o interrogou: "És tu o rei dos judeus?" Respondendo, ele declarou: "Tu o dizes". ⁴Pilatos disse, então, aos chefes dos sacerdotes e às multidões: "Não encontro nesse homem motivo algum de condenação". ⁵Eles, porém, insistiam: "Ele subleva o povo, ensinando por toda a Judéia, desde a Galiléia, onde começou, até aqui". ⁶A essas palavras, Pilatos perguntou se ele era galileu. ⁷E certificando-se de que pertencia à jurisdição de Herodes, transferiu-o a Herodes que, naqueles dias, também se encontrava em Jerusalém.

Jesus perante Herodes — ⁸Vendo a Jesus, Herodes ficou muito contente; havia muito tempo que queria vê-lo, pelo que ouvia dizer dele; e esperava ver algum milagre feito por ele. ⁹Interrogou-o com muitas perguntas; ele, porém, nada lhe respondeu. ¹⁰"Entretanto, os chefes dos sacerdotes e os escribas lá se achavam, e acusavam-no com veemência. ¹¹Herodes, juntamente com a sua escolta, tratou-o com desprezo e escárnio; e, vestindo-o com uma veste brilhante, remeteu-o a Pilatos. ¹²E nesse mesmo dia Herodes e Pilatos ficaram amigos entre si, pois antes eram inimigos.

Jesus novamente diante de Pilatos — ¹³Depois de convocar os chefes dos sacerdotes, os chefes e o povo, Pilatos ¹⁴disse-lhes: "Vós me apresentastes este homem como um agitador do povo; ora, eu o interroguei diante de vós e não encontrei neste homem motivo algum de condenação, como o acusais. ¹⁵Tampouco Herodes, uma vez que ele o enviou novamente a nós. Como vedes, este homem nada fez que mereça a morte. ¹⁶Por isso eu vou soltá-lo, depois de o castigar". [¹⁷]¹⁸Eles, porém, vociferaram todos juntos: "Morra esse homem! Solta-nos Barrabás!" ¹⁹Este último havia sido preso por um motim na cidade e por homicídio. ²⁰Pilatos, querendo soltar Jesus, dirigiu-lhes de novo a palavra. ²¹Mas eles gritavam: "Crucifica-o! Crucifica-o!" ²²Pela terceira vez, disse-lhes: "Que mal fez este homem? Nenhum motivo de morte encontrei nele! Por isso vou soltá-lo depois de o castigar". ²³Eles, porém, insistiam com grandes gritos, pedindo que fosse crucificado; e seus clamores aumentavam. ²⁴Então Pilatos sentenciou que se atendessem ao pedido deles. ²⁵Soltou aquele que fora posto na prisão por motim e homicídio, e que eles reclamavam. Quanto a Jesus, entregou-o ao arbítrio deles.

A caminho do Calvário — ²⁶Enquanto o levavam, tomaram um certo Simão de Cirene, que vinha do campo, e impuseram-lhe a cruz para levá-la atrás de Jesus. ²⁷Grande multidão do povo o seguia, como também mulheres ⁶que batiam no peito e se lamentavam por causa dele. ²⁸Jesus, porém, voltou-se para elas e disse: "Filhas de Jerusalém, não choreis por mim; chorai, antes, por vós mesmas e por vossos filhos! ²⁹Pois, eis que virão dias em que se dirá: Felizes as estéréis, as entranhas que não conceberam e os seios que não amamentaram! ³⁰Então começarão a dizer às montanhas: *Caí sobre nós!* e às colinas: *Cobri-nos!* ³¹Porque se fazem assim com o lenho verde, o que acontecerá com o seco?" ³²Eram conduzidos também dois malfetores para serem executados com ele.

A crucificação — ³³Chegando ao lugar chamado Caveira, lá o crucificaram, bem como aos malfetores, um à direita e outro à esquerda. ³⁴Jesus dizia: "Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem". Depois, *repartindo suas vestes, sorteavam-nas*.

Jesus na cruz, sujeito à zombaria e ultrajes — ³⁵O povo permanecia lá, a olhar. Os chefes, porém, *zombavam* e diziam: "A outros salvou, que salve a si mesmo, se é o Cristo de Deus, o Eleito!" ³⁶Os soldados também caçoavam dele; aproximando-se, traziam-lhe *vinagre*, ³⁷e diziam: "Se és o rei dos judeus, salva-te a ti mesmo". ³⁸E havia uma inscrição acima dele: "Este é o Rei dos judeus".

O "bom ladrão" — ³⁹Um dos malfetores suspensos à cruz o insultava, dizendo: "Não és tu o Cristo? Salva-te a ti mesmo e a nós". ⁴⁰Mas o outro, tomando a palavra, o repreendia: "Nem sequer temes a Deus, estando na mesma condenação?" ⁴¹Quanto a nós, é de justiça; estamos pagando por nossos atos; mas ele não fez nenhum mal". ⁴²E acrescentou: "Jesus, lembra-te de mim, quando vieres com teu reino". ⁴³Ele respondeu: "Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso".

A morte de Jesus — ⁴⁴Era já mais ou menos a hora sexta quando houve treva sobre a terra inteira até à hora nona, ⁴⁵tendo desaparecido o sol. O véu do Santuário rasgou-se ao meio, ⁴⁶e Jesus deu um grande grito: "Pai, *em tuas mãos entrego o meu espírito*". Dizendo isso, expirou.

Após a morte de Jesus — ⁴⁷O centurião, vendo o que acontecera, glorificava a Deus, dizendo: "Realmente, este homem era um justo!" ⁴⁸E toda a multidão que havia ocorrido para o espetáculo, vendo o que havia acontecido, voltou, batendo no peito. ⁴⁹Todos os seus *amigos*, bem como as mulheres que o haviam acompanhado desde a Galiléia, *permaneciam à distância*, observando essas coisas.

O sepultamento — ⁵⁰Eis que havia um homem chamado José, membro do Conselho, homem bom e justo, ⁵¹que não concordara nem com o desígnio, nem com a ação deles. Era de Arimatéia, cidade dos judeus, e esperava o Reino de Deus. ⁵²Indo procurar Pilatos, pediu o corpo de Jesus. ⁵³E, descendo-o, envolveu-o num lençol e colocou-o numa tumba talhada na pedra, onde ninguém ainda havia sido posto. ⁵⁴Era o dia da Preparação, e o sábado começava a luzir. ⁵⁵As mulheres, porém, que tinham vindo da Galiléia com Jesus, haviam seguido a José; observaram o túmulo e como o corpo de Jesus fora ali depositado. ⁵⁶Em seguida, voltaram e prepararam aromas e perfumes. E, no sábado, observaram o repouso prescrito.

VII. Após a ressurreição

24 O sepulcro vazio. Mensagem do anjo — ¹No primeiro dia da semana, muito cedo ainda, elas foram à tumba, levando os aromas que tinham preparado. ²Encontraram a pedra do túmulo removida, ³mas, ao entrar, não encontraram o corpo do Senhor Jesus. ⁴E aconteceu que, estando perplexas com isso, dois homens se postaram diante delas, com veste fulgurante. ⁵Cheias de medo, inclinaram o rosto para o chão; eles, porém, disseram: "Por que procurais Aquele que vive entre os mortos? ⁶Ele não está aqui; ressuscitou. Lembrai-vos de como vos falou, quando ainda estava na Galiléia: ⁷'É preciso que o Filho do Homem seja entregue às mãos dos pecadores, seja crucificado, e ressuscite ao terceiro dia' ". ⁸E elas se lembraram de suas palavras.

Os apóstolos recusam o testemunho das mulheres — ⁹Ao voltarem do túmulo, anunciaram tudo isso aos Onze, bem como a todos os outros. ¹⁰Eram Maria Madalena, Joana e Maria, mãe

de Tiago. As outras mulheres que estavam com elas disseram-no também aos apóstolos; ¹¹essas palavras, porém, lhes pareceram desvario, e não lhes deram crédito.

Pedro junto ao túmulo — ¹²Pedro, contudo, levantou-se e correu ao túmulo. Inclinando-se, porém, viu apenas os lençóis. E voltou para casa, muito surpreso com o que acontecera.

Os dois discípulos de Emaús — ¹³Eis que dois deles viajavam nesse mesmo dia para um povoado chamado Emaús, a sessenta estádios de Jerusalém; ¹⁴e conversavam sobre todos esses acontecimentos. ¹⁵Ora, enquanto conversavam e discutiam entre si, o próprio Jesus aproximou-se e pôs-se a caminhar com eles; ¹⁶seus olhos, porém, estavam impedidos de reconhecê-lo. ¹⁷Ele lhes disse: "Que palavras são essas que trocáis enquanto ides caminhando?" E eles pararam, com o rosto sombrio. ¹⁸Um deles, chamado Cléofas, lhe perguntou: "Tu és o único forasteiro em Jerusalém que ignora os fatos que nela aconteceram nestes dias?" — ¹⁹"Quais?", disse-lhes ele. Responderam: "O que aconteceu a Jesus, o Nazareno, que foi um profeta poderoso em obra e em palavra, diante de Deus e diante de todo o povo: ²⁰nossos chefes dos sacerdotes e nossos chefes o entregaram para ser condenado à morte e o crucificaram. ²¹Nós esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel; mas, com tudo isso, faz três dias que todas essas coisas aconteceram! ²²É verdade que algumas mulheres, que são dos nossos, nos assustaram. Tendo ido muito cedo ao túmulo ²³e não tendo encontrado o corpo, voltaram dizendo que tinham tido uma visão de anjos a declararem que ele está vivo. ²⁴Alguns dos nossos foram ao túmulo e encontraram as coisas tais como as mulheres haviam dito; mas não o viram!" ²⁵Ele, então, lhes disse: "Insensatos e lentos de coração para crer tudo o que os profetas anunciaram! ²⁶Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse em sua glória?" ²⁷E, começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito. ²⁸Aproximando-se do povoado para onde iam, Jesus simulou que ia mais adiante. ²⁹Eles, porém, insistiram, dizendo: "Permaneça conosco, pois cai a tarde e o dia já declina". Entrou então para ficar com eles. ³⁰E, uma vez à mesa com eles, tomou o pão, abençoou-o, depois partiu-o e distribuiu-o a eles. ³¹Então seus olhos se abriram e o reconheceram; ele, porém, ficou invisível diante deles. ³²E disseram um ao outro: "Não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava as Escrituras?" ³³Naquela mesma hora, levantaram-se e voltaram para Jerusalém. Acharam aí reunidos os Onze e seus companheiros, ³⁴que disseram: "É verdade! O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão!" ³⁵E eles narraram os acontecimentos do caminho e como o haviam reconhecido na fração do pão.

Jesus aparece aos apóstolos — ³⁶Falavam ainda, quando ele próprio se apresentou no meio deles e disse: "A paz esteja convosco!" ³⁷Tomados de espanto e temor, imaginavam ver um espírito. ³⁸Mas ele disse: "Por que estais perturbados e por que surgem tais dúvidas em vossos corações? ³⁹Vede minhas mãos e meus pés: sou eu! Apalpai-me e entendei que um espírito não tem carne, nem ossos, como estais vendo que eu tenho". ⁴⁰Dizendo isso, mostrou-lhes as mãos e os pés. ⁴¹E como, por causa da alegria, não podiam acreditar ainda e permaneciam surpresos, disse-lhes: "Tendes o que comer?" ⁴²Apresentaram-lhe um pedaço de peixe assado. ⁴³Tomou-o, então, e comeu-o diante deles.

Últimas instruções aos apóstolos — ⁴⁴Depois disse-lhes: "São estas as palavras que eu vos falei, quando ainda estava convosco: era preciso que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos". ⁴⁵Então abriu-lhes a mente para que entendessem as Escrituras, ⁴⁶e disse-lhes: "Assim está escrito que o Cristo devia sofrer e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia, ⁴⁷e que, em seu Nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar por Jerusalém.

⁴⁸Vós sois testemunhas disso. ⁴⁹Eis que eu vos enviarei o que meu Pai prometeu. Por isso, permaneçei na cidade até serdes revestidos da força do Alto".

A ascensão — ⁵⁰Depois, levou-os até Betânia e, erguendo as mãos, abençoou-os. ⁵¹E enquanto os abençoava, distanciou-se deles e era elevado ao céu. ⁵²Eles se prostraram diante dele," e depois voltaram a Jerusalém com grande alegria, ⁵³e estavam continuamente no Templo, louvando a Deus.

APÊNDICE D
EVANGELHO SEGUNDO JOÃO
(Jo 1,1-18;13-21)

Prólogo

1 ¹No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. ²No princípio, ele estava com Deus. ³Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. ⁴O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; ⁵e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. ⁶Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. ⁷Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. ⁸Ele não era a luz, mas veio para dar testemunho da luz. ⁹O Verbo era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. ¹⁰Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. ¹¹Veio para o que era seu e os seus não o receberam. ¹²Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que crêem em seu nome, ¹³ele, que não foi gerado nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus. ¹⁴E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade. ¹⁵João dá testemunho dele e clama: "Este é aquele de quem eu disse: o que vem depois de mim passou adiante de mim, porque existia antes de mim". ¹⁶Pois de sua plenitude todos nós recebemos graça por graça. ¹⁷Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo. ¹⁸Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer.

13 O lava-pés — ¹Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim. ²Durante a ceia, quando já o diabo colocara no coração" de Judas Iscariotes, filho de Simão, o projeto de entregá-lo, ³sabendo que o Pai tudo colocara em suas mãos e que ele viera de Deus e a Deus voltava, ⁴levanta-se da mesa, depõe o manto e, tomando uma toalha, cinge-se com ela. ⁵Depois coloca água numa bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los com a toalha com que estava cingido. ⁶Chega, então, a Simão Pedro, que lhe diz: "Senhor, tu, lavar-me os pés?!" ⁷Respondeu-lhe Jesus: "O que faço, não compreendes agora, mas o compreenderás mais tarde". ⁸Disse-lhe Pedro: "Jamais me lavarás os pés!" Jesus respondeu-lhe: "Se eu não te lavar, não terás parte comigo". ⁹Simão Pedro lhe disse: "Senhor, não apenas meus pés, mas também as mãos e a cabeça". ¹⁰Jesus lhe disse: "Quem se banhou não tem necessidade de se lavar, porque está inteiramente puro. Vós também estais puros, mas não todos". ¹¹Ele sabia, com efeito, quem o entregaria; por isso, disse: "Nem todos estais puros". ¹²Depois que lhes lavou os pés, retomou o seu manto, voltou à mesa e lhes disse: "Compreendeis o que vos fiz? ¹³Vós me chamais de Mestre e Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. ¹⁴Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. ¹⁵Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais. ¹⁶Em verdade, em verdade, vos digo: o servo não é maior do que o seu senhor, nem o enviado maior do que quem o enviou. ¹⁷Se compreenderdes isso e o praticardes, felizes sereis. ¹⁸Não falo de todos vós; eu conheço os que escolhi. Mas é preciso que se cumpra a Escritura: *Aquele que come o meu pão levantou contra mim o seu calcanhar!* ¹⁹Digo-vos isso agora antes que aconteça, para que, quando acontecer, creiais que EU SOU. ²⁰Em verdade, em verdade, vos digo: quem recebe aquele que eu enviar, a mim recebe e quem me recebe, recebe aquele que me enviou".

O anúncio da traição de Judas — ²¹Tendo dito isso, Jesus perturbou-se interiormente e declarou: "Em verdade, em verdade, vos digo: um de vós me entregará". ²²Os discípulos entreolhavam-se, sem saber de quem falava. ²³Estava à mesa, ao lado de Jesus, um de seus discípulos, aquele que Jesus amava. ²⁴Simão Pedro faz-lhe, então, um sinal e diz-lhe: "Pergunta-lhe quem é aquele de que fala". ²⁵Ele, então, reclinando-se sobre o peito de Jesus, diz-lhe: "Quem é, Senhor?" ²⁶Responde Jesus: "É aquele a quem eu der o pão que vou umedecer no molho". Tendo umedecido o pão, ele o toma e dá a Judas, filho de Simão Iscariotes. ²⁷Depois do pão, entrou nele Satanás. Jesus lhe diz: "Faze depressa o que estás fazendo". ²⁸Nenhum dos que estavam à mesa compreendeu por que lhe dissera isso. ²⁹Como era Judas quem guardava a bolsa comum, alguns pensavam que Jesus lhe dissera: "Compra o necessário para a festa", ou que desse algo aos pobres. ³⁰Tomando, então, o pedaço de pão, Judas saiu imediatamente. Era noite.

A despedida — ³¹Quando ele saiu, disse Jesus: "Agora o Filho do Homem foi glorificado e Deus foi glorificado nele. ³²Se Deus foi nele glorificado, Deus também o glorificará em si mesmo e o glorificará logo. ³³Filhinhos, por pouco tempo ainda estou convosco. Vós me procurareis e, como eu havia dito aos judeus, agora também vo-lo digo: Para onde vou vós não podeis ir. ³⁴Dou-vos um mandamento novo:que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros. ³⁵Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros". ³⁶Simão Pedro lhe diz: "Senhor, para onde vais?" Respondeu-lhe Jesus: "Não podes seguir-me agora aonde vou, mas me seguirás mais tarde". ³⁷Pedro lhe diz: "Por que não posso seguir-te agora? Darei a minha vida por ti". ³⁸Jesus lhe responde: "Darás a tua vida por mim? Em verdade, em verdade, te digo: o galo não cantará sem que me renegues três vezes.

14 ¹Não se perturbe o vosso coração! Credes em Deus, crede também em mim. ²Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se não fosse assim, eu vos teria dito, pois vou preparar-vos um lugar, ³e quando eu me for e vos tiver preparado um lugar, virei novamente e vos levarei comigo, a fim de que, onde eu estiver, estejais vós também. ⁴E para onde vou, conheceis o caminho". ⁵Tomé lhe diz: "Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?" ⁶Diz-lhe Jesus: "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim. ⁷Se me conheceis, também conhecereis a meu Pai. Desde agora o conheceis e o vistes". ⁸Filipe lhe diz: "Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!" ⁹Diz-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!'"? ¹⁰Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim? As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras. ¹¹Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim. Crede-o, ao menos, por causa dessas obras. ¹²Em verdade, em verdade, vos digo: quem crê em mim fará as obras que faço e fará até maiores do que elas, porque vou para o Pai. ¹³E o que pedirdes em meu nome, eu o farei a fim de que o Pai seja glorificado no Filho. ¹⁴Se me pedirdes algo em meu nome, eu o farei. ¹⁵Se me amais, observareis meus mandamentos, ¹⁶e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, ¹⁷o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece. Vós o conheceis, porque permanece convosco. ¹⁸Não vos deixarei órfãos. Eu virei a vós. ¹⁹Ainda um pouco e o mundo não mais me verá, mas vós me vereis porque eu vivo e vós vivereis. ²⁰Nesse diacompreendereis que estou em meu Pai e vós em mim e eu em vós. ²¹Quem tem meus mandamentos e os observa é que me ama; e quem me ama será amado por meu Pai. Eu o amarei e me manifestarei a ele". "Se alguém me ama, guardará minha palavra e o meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada. ²⁴Quem não me ama não guarda minhas palavras; e a palavra que ouvis não é minha, mas do Pai que me enviou. ²⁵Essas coisas vos tenho dito estando entre vós.

²⁶Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse. ²⁷Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo dá. Não se perturbe nem se intimide vosso coração. ²⁸Vós ouvistes o que vos disse: Vou e retorno a vós. Se me amásseis, ficaríeis alegres por eu ir para o Pai, porque o Pai é maior do que eu. ²⁹Eu vo-lo disse agora, antes que aconteça, para que, quando acontecer, creiais. ³⁰Já não conversarei muito, " pois o príncipe do mundo vem; contra mim, ele nada pode, ³¹mas o mundo saberá que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou. Levantai-vos! Partamos daqui!

15 A verdadeira videira — ¹Eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. ²Todo ramo em mim que não produz fruto ele o corta, e todo o que produz fruto ele o poda, para que produza mais fruto ainda. ³Vós já estais puros, por causa da palavra que vos fiz ouvir. ⁴Permanecei em mim, como eu em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim. ⁵Eu sou a videira e vós os ramos. Aquele que permanece em mim e eu nele produz muito fruto; porque, sem mim, nada podeis fazer. ⁶Se alguém não permanece em mim é lançado fora, como o ramo, e seca; tais ramos são recolhidos, lançados ao fogo e se queimam. ⁷Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e vós o tereis. ⁸Meu Pai é glorificado quando produzis muito fruto e vos tornais meus discípulos. ⁹Assim como o Pai me amou também eu vos amei. Permanecei em meu amor. ¹⁰Se observais meus mandamentos, permaneceréis no meu amor, como eu guardei os mandamentos de meu Pai e permaneço no seu amor. ¹¹Eu vos digo isso para que a minha alegria esteja em vós e vossa alegria seja plena. ¹²Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amei. ¹³Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos. ¹⁴Vós sois meus amigos, se praticais o que vos mando. ¹⁵Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que seu senhor faz; mas eu vos chamo amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai eu vos dei a conhecer. ¹⁶Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi e vos designei para irdes e produzirdes fruto e para que o vosso fruto permaneça, a fim de que tudo o que pedirdes ao Pai em meu nome ele vos dê. ¹⁷Isto vos mando: amai-vos uns aos outros.

Os discípulos e o mundo — ¹⁸Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro, me odiou a mim. ¹⁹Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu; mas, porque não sois do mundo e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso, vos odeia. ²⁰Lembra-vos da palavra que vos disse: O servo não é maior que seu senhor. Se eles me perseguiram, também vos perseguirão; se guardaram minha palavra, também guardarão a vossa. ²¹Mas tudo isso eles farão contra vós, por causa do meu nome, porque não conhecem quem me enviou. ²²Se eu não tivesse vindo e não lhes tivesse falado, não seriam culpados de pecado; mas agora não têm desculpa para o seu pecado. ²³Quem me odeia, odeia também meu Pai. ²⁴Se eu não tivesse feito entre eles as obras que nenhum outro fez, não seriam culpados de pecado; mas eles viram e nos odeiam, a mim e ao Pai. ²⁵Mas é para que se cumpra a palavra escrita na sua Lei: *Odiaram-me sem motivo*. ²⁶Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade, que vem do Pai, ele dará testemunho de mim. ²⁷E vós também dareis testemunho, porque estais comigo desde o princípio.

16 ¹Digo-vos isto para que não vos escandalizeis. ²Expulsar-vos-ão das sinagogas. E mais ainda: virá a hora em que aquele que vos matar julgará realizar um ato de culto a Deus. ³E isso farão porque não reconheceram o Pai nem a mim. ⁴Mas eu vos digo tais coisas para que, ao chegar a sua hora, vos lembreis de que eu vos havia dito.

A vinda do Paráclito — Não vos disse isso desde o princípio porque estava convosco. ⁵Agora,

porém, vou para aquele que me enviou e nenhum de vós me pergunta: 'Para onde vais?' ⁶Mas porque vos disse isso, a tristeza encheu vossos corações. ⁷No entanto, eu vos digo a verdade: é de vosso interesse que eu parta, pois, se eu não for, o Paráclito não virá a vós. Mas se eu for, enviá-lo-ei a vós. ⁸E quando ele vier, estabelecerá a culpabilidade do mundo a respeito do pecado, da justiça e do julgamento: ⁹do pecado, porque não crêem em mim; ¹⁰da justiça, porque vou para o Pai e não mais me vereis; ¹¹do julgamento, porque o Príncipe deste mundo está julgado. ¹²Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. ¹³Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras. ¹⁴Ele me glorificará porque receberá do que é meu e vos anunciará. ¹⁵Tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará.

Anúncio de um breve retorno — ¹⁶Um pouco de tempo e já não me vereis, mais um pouco de tempo ainda e me vereis". ¹⁷Disseram entre si alguns de seus discípulos: "Que é isto que ele nos diz: 'Um pouco e não me vereis e novamente um pouco e me vereis'? e 'Vou para o Pai'?" ¹⁸Eles diziam: "Que é 'um pouco'? Não sabemos de que fala". ¹⁹Compreendeu Jesus que queriam interrogá-lo e lhes disse: "Vós vos interrogais sobre o que eu disse: 'Um pouco de tempo e já não me vereis, mais um pouco ainda e me vereis'? ²⁰Em verdade, em verdade, vos digo: chorareis e vos lamentareis, mas o mundo se alegrará. Vós vos entristecereis, mas a vossa tristeza se transformará em alegria. ²¹Quando a mulher está para dar à luz, entristece-se porque a sua hora chegou; quando, porém, dá à luz a criança ela já não se lembra dos sofrimentos, pela alegria de ter vindo ao mundo um homem. ²²Também vós, agora, estais tristes; mas eu vos verei de novo e vosso coração se alegrará e ninguém vos tirará a vossa alegria. ²³Nesse dia, nada me perguntareis. Em verdade, em verdade, vos digo: o que pedirdes ao Pai, ele vos dará em meu nome. ²⁴Até agora, nada pedistes em meu nome; pedi e recebereis, para que a vossa alegria seja completa. ²⁵Disse-vos essas coisas por figuras. Chega a hora em que já não vos falarei em figuras, mas claramente vos falarei do Pai. ²⁶Nesse dia, pedireis em meu nome e não vos digo que intervirei junto ao Pai por vós, ²⁷pois o próprio Pai vos ama, porque me amastes e crestes que vim de Deus. ²⁸Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou para o Pai". ²⁹Seus discípulos lhe dizem: "Eis que agora falas claramente, sem figuras! ³⁰Agora vemos que sabes tudo e não tens necessidade de que alguém te interroge. Por isso cremos que saíste de Deus". ³¹Jesus lhes responde: "Credes agora? ³²Eis que chega a hora — e ela chegou em que vos dispersareis, cada um para o seu lado, e me deixareis sozinho. Mas eu não estou só, porque o Pai está comigo. ³³Eu vos disse tais coisas para terdes paz em mim. No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo!"

17 A oração de Jesus — ¹Assim falou Jesus, e, erguendo os olhos ao céu, disse: "Pai, chegou a hora: glorifica teu Filho, para que teu Filho te glorifique, ²e que, pelo poder que lhe deste sobre toda carne, ele dê a vida eterna a todos os que lhe deste! ³Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo. ⁴Eu te glorifiquei na terra, concluí a obra que me encarregaste de realizar. ⁵E agora, glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse. ⁶Manifestei o teu nome aos homens que do mundo me deste. Eram teus e os deste a mim e eles guardaram a tua palavra. ⁷Agora reconheceram que tudo quanto me deste vem de ti, ⁸porque as palavras que me deste eu as dei a eles, e eles as acolheram e reconheceram verdadeiramente que saí de junto de ti e creram que me enviaste. ⁹Por eles eu rogo; não rogo pelo mundo, mas pelos que me deste, porque são teus, ¹⁰e tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu, e neles sou glorificado. ¹¹Já não estou no mundo; mas eles permanecem no mundo e eu volto a ti. Pai santo, guarda-os em teu nome que me deste, para que sejam um como nós. ¹²Quando eu estava

com eles, eu os guardava em teu nome que me deste; guardei-os e nenhum deles se perdeu, exceto o filho da perdição, para cumprir-se a Escritura. ¹³Agora, porém, vou para junto de ti e digo isso no mundo, a fim de que tenham em si minha plena alegria. ¹⁴Eu lhes dei a tua palavra, mas o mundo os odiou, porque não são do mundo, como eu não sou do mundo. ¹⁵Não peço que os tires do mundo, mas que os guardes do Maligno. ¹⁶Eles não são do mundo como eu não sou do mundo. ¹⁷Santifica-os na verdade; a tua palavra é verdade. ¹⁸Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo. ¹⁹E, por eles, a mim mesmo me santifico, para que sejam santificados na verdade. ²⁰Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim: ²¹a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. ²²Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um: ²³Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim. ²⁴Pai, aqueles que me deste quero que, onde eu estou, também eles estejam comigo, para que contemplem minha glória, que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo. ²⁵Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci e estes reconheceram que tu me enviaste. ²⁶Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles".

18 A prisão de Jesus — ¹Tendo dito isso, Jesus foi com seus discípulos para o outro lado da torrente do Cedron. Havia ali um jardim, onde Jesus entrou com seus discípulos. ²Ora, Judas, que o estava traindo, conhecia também esse lugar, porque, freqüentemente, Jesus e seus discípulos aí se reuniam. ³Judas, então, levando a coorte e guardas destacados pelos chefes dos sacerdotes e pelos fariseus, aí chega, com lanternas, archotes e armas. ⁴Sabendo Jesus tudo o que lhe aconteceria, adiantou-se e lhes disse: "A quem procurais?" ⁵Responderam: "Jesus, o Nazareu". Disse-lhes: "Sou eu". Judas, que o estava traindo, estava também com eles. ⁶Quando Jesus lhes disse "Sou eu", recuaram e caíram por terra. ⁷Perguntou-lhes, então, novamente: "A quem procurais?" Disseram: "Jesus, o Nazareu". ⁸Jesus respondeu: "Eu vos disse que sou eu. Se, então, é a mim que procurais, deixai que estes se retirem", ⁹a fim de se realizar a palavra que diz: *Não perdi nenhum dos que me deste*. ¹⁰Então, Simão Pedro, que trazia uma espada, tirou-a, feriu o servo do Sumo Sacerdote, a quem decepou, a orelha direita. O nome do servo era Malco. ¹¹Jesus disse a Pedro: "Embainha a tua espada. Deixarei eu de beber o cálice que o Pai me deu?"

Jesus diante de Anás e Caifás. Negações de Pedro — ¹²Então a coorte, o tribuno e os guardas dos judeus prenderam a Jesus e o ataram. ¹³Conduziram-no primeiro a Anás, que era sogro de Caifás, o Sumo Sacerdote daquele ano. ¹⁴Caifás fora o que aconselhara aos judeus: "É melhor que um só homem morra pelo povo". ¹⁵Ora, Simão Pedro, junto com outro discípulo, seguia Jesus. Esse discípulo era conhecido do Sumo Sacerdote e entrou com Jesus no pátio do Sumo Sacerdote. ¹⁶Pedro, entretanto, ficou junto a porta, de fora. Então, o outro discípulo, conhecido do Sumo Sacerdote, saiu, falou com a porteira e introduziu Pedro. ¹⁷A criada que guardava a porta diz então a Pedro: "Não és, tu também, um dos discípulos deste homem?" Respondeu ele: "Não sou". ¹⁸Os servos e os guardas tinham feito uma fogueira, porque estava frio; em torno dela se aqueciam. Pedro também ficou com eles, aquecendo-se. ¹⁹O Sumo Sacerdote interrogou Jesus sobre os seus discípulos e sobre a sua doutrina. ²⁰Jesus lhe respondeu: "Falei abertamente ao mundo. Sempre ensinei na sinagoga e no Templo, onde se reúnem todos os judeus; nada falei às escondidas. ²¹Por que me interrogas? Pergunta aos que ouviram o que lhes falei; eles sabem o que eu disse". ²²A essas palavras, um dos guardas, que ali se achavam, deu uma bofetada em Jesus, dizendo: "Assim respondes ao Sumo Sacerdote?" ²³Respondeu Jesus: "Se falei mal, testemunha sobre o mal; mas, se falei bem, por que me bates?" ²⁴Anás, então, o enviou manietado a Caifás, o Sumo Sacerdote. ²⁵Simão Pedro continuava lá, de pé,

aquecendo-se. Disseram-lhe então: "Não és tu também um dos seus discípulos?" Ele negou e respondeu: "Não sou". ²⁶Um dos servos do Sumo Sacerdote, parente daquele a quem Pedro decepara a orelha, disse: "Não te vi no jardim com ele?" ²⁷Pedro negou novamente. E logo o galo cantou.

Jesus diante de Pilatos — ²⁸Então de Caifás conduziram Jesus ao pretório. Era de manhã. Eles não entraram no pretório para não se contaminarem e poderem comer a Páscoa. ²⁹Pilatos, então, saiu para fora ao encontro deles e disse: "Que acusação trazeis contra este homem?" ³⁰Responderam-lhe: "Se não fosse um malfeitor, não o entregaríamos a ti". ³¹Disse-lhes Pilatos: "Tomai-o vós mesmos, e julgai-o conforme a vossa Lei". Disseram-lhe os judeus: "Não nos é permitido condenar ninguém à morte", ³²a fim de se cumprir a palavra de Jesus, com a qual indicara de que morte deveria morrer. ³³Então Pilatos entrou novamente no pretório, chamou Jesus e lhe disse: "Tu és o rei dos judeus?" ³⁴Jesus lhe respondeu: "Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?" ³⁵Respondeu Pilatos: "Sou, por acaso, judeu? Teu povo e os chefes dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?" ³⁶Jesus respondeu: "Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui". ³⁷Pilatos lhe disse: "Então, tu és rei?" Respondeu Jesus: "Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta a minha voz". ³⁸Disse-lhe Pilatos: "Que é a verdade?" E tendo dito isso, saiu de novo e foi ao encontro dos judeus e lhes disse: "Nenhuma culpa encontro nele". ³⁹É costume entre vós que eu vos solte um preso, na Páscoa. Quereis que vos solte o rei dos judeus?" ⁴⁰Então eles gritaram de novo, clamando: "Esse não, mas Barrabás!" Barrabás era um bandido.

19 ¹Pilatos, então, tomou Jesus e o mandou flagelar. ²Os soldados, tecendo uma coroa de espinhos, puseram-na em sua cabeça e jogaram sobre ele um manto de púrpura. ³Aproximando-se dele, diziam: "Salve, rei dos judeus!" E o esbofeteavam. ⁴Pilatos, de novo, saiu fora e lhes disse: "Vede: eu vo-lo trago aqui fora, para saberdes que não encontro nele motivo algum de condenação". ⁵Jesus, então, saiu fora, trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. E Pilatos lhes disse: "Eis o homem!" ⁶Quando os chefes dos sacerdotes e os guardas o viram, gritaram: "Crucifica-o! Crucifica-o!" Disse-lhes Pilatos: "Tomai-o vós e crucificai-o, porque eu não encontro culpa nele". ⁷Os judeus responderam-lhe: "Nós temos uma Lei e, conforme essa Lei, ele deve morrer, porque se fez Filho de Deus". ⁸Quando Pilatos ouviu essa palavra, ficou ainda mais aterrado. ⁹Tornando a entrar no pretório, disse a Jesus: "De onde és tu?" Mas Jesus não lhe deu resposta. ¹⁰Disse-lhe, então, Pilatos: "Não me respondes? Não sabes que eu tenho poder para te libertar e poder para te crucificar?" ¹¹Respondeu-lhe Jesus: "Não terias poder algum sobre mim, se não te fosse dado do alto; por isso, quem a ti me entregou tem maior pecado".

A condenação à morte — ¹²Daí em diante, Pilatos procurava libertá-lo. Mas os judeus gritavam: "Se o soltas, não és amigo de César! Todo aquele que se faz rei opõe-se a César!" ¹³Ouvindo tais palavras, Pilatos trouxe Jesus para fora, fê-lo sentar-se no tribunal, no lugar chamado Pavimento, em hebraico Gábata. ¹⁴Era o dia da preparação da Páscoa, perto da sexta hora. Disse Pilatos aos judeus: "Eis o vosso rei!" ¹⁵Eles gritavam: "À morte! À morte! Crucifica-o!" Disse-lhes Pilatos: "Crucificarei o vosso rei?!" Os chefes dos sacerdotes responderam: "Não temos outro rei a não ser César!" ¹⁶Então Pilatos o entregou para ser crucificado.

A crucificação — Então eles tomaram a Jesus. ¹⁷E ele saiu, carregando a sua cruz, e chegou ao chamado "Lugar da Caveira" — em hebraico chamado Gólgota — ¹⁸onde o crucificaram; e,

com ele, dois outros: um de cada lado e Jesus no meio. ¹⁹Pilatos redigiu também um letreiro e o fez colocar sobre a cruz; nele estava escrito: "Jesus Nazareu, o rei dos judeus". ²⁰Esse letreiro, muitos judeus o leram, porque o lugar onde Jesus fora crucificado era próximo da cidade; e estava escrito em hebraico, latim e grego. ²¹Disseram então a Pilatos os chefes dos sacerdotes dos judeus: "Não escrevas: 'O rei dos judeus', mas: 'Este homem disse: Eu sou o rei dos judeus' ". ²²Pilatos respondeu: "O que escrevi, escrevi".

A partilha das vestes — ²³Os soldados, quando crucificaram Jesus, tomaram suas roupas e repartiram em quatro partes, uma para cada soldado, e a túnica. Ora, a túnica era sem costura, tecida como uma só peça, de alto a baixo. ²⁴Disseram entre si: "Não a rasguemos, mas tiremos a sorte, para ver com quem ficará". Isso a fim de se cumprir a Escritura que diz: *Repartiram entre si minhas roupas e sortearam minha veste*. Foi o que fizeram os soldados.

Jesus e sua mãe — ²⁵Perto da cruz de Jesus, permaneciam de pé sua mãe, a irmã de sua mãe, Maria, mulher de Clopas, e Maria Madalena. ²⁶Jesus, então, vendo sua mãe e, perto dela, o discípulo a quem amava, disse à sua mãe: "Mulher, eis o teu filho!" ²⁷Depois disse ao discípulo: "Eis a tua mãe!" E a partir dessa hora, o discípulo a recebeu em sua casa.

A morte de Jesus — ²⁸Depois, sabendo Jesus que tudo estava consumado, disse, para que se cumprisse a Escritura até o fim: "*Tenho sede!*" ²⁹Estava ali um vaso cheio de vinagre. Fixando, então, uma esponja embebida de vinagre num ramo de hissopo, levaram-na à sua boca. ³⁰Quando Jesus tomou o vinagre, disse: "Está consumado!" E, inclinando a cabeça, entregou o espírito.

O golpe de lança — ³¹Como era a Preparação, os judeus, para que os corpos não ficassem na cruz durante o sábado — porque esse sábado era um grande dia! — pediram a Pilatos que lhes quebrassem as pernas e fossem retirados. ³²Vieram, então, os soldados e quebraram as pernas do primeiro e depois do outro, que fora crucificado com ele. ³³Chegando a Jesus e vendo-o já morto, não lhe quebraram as pernas, ³⁴mas um dos soldados, traspassou-lhe o lado com a lança e imediatamente saiu sangue e água. ³⁵Aquele que viu dá testemunho e seu testemunho é verdadeiro; e ele sabe que diz a verdade, para que também vós creiais, ³⁶pois isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura: *Nenhum osso lhe será quebrado*. ³⁷*E uma outra Escritura diz ainda: Olharão para aquele que traspassaram*.

O sepultamento — ³⁸Depois, José de Arimatéia, que era discípulo de Jesus, mas secretamente, por medo dos judeus, pediu a Pilatos que lhe permitisse retirar o corpo de Jesus. Pilatos o permitiu. Vieram, então, e retiraram seu corpo. ³⁹Nicodemos, aquele que anteriormente procurara Jesus à noite, também veio, trazendo cerca de cem libras de uma mistura de mirra e aloés. ⁴⁰Eles tomaram então o corpo de Jesus e o envolveram em panos de linho com os aromas, como os judeus costumam sepultar. ⁴¹Havia um jardim, no lugar onde ele fora crucificado e, no jardim, um sepulcro novo, no qual ninguém fora ainda colocado. ⁴²Ali, então, por causa da Preparação dos judeus e porque o sepulcro estava perto, eles depositaram Jesus.

20 O sepulcro encontrado vazio — ¹No primeiro dia da semana, Maria Madalena vai ao sepulcro, de madrugada, quando ainda estava escuro, e vê que a pedra fora retirada do sepulcro. ²Corre então e vai a Simão Pedro e ao outro discípulo, que Jesus amava, e lhes diz: "Retiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o colocaram". ³Pedro saiu, então, com o outro discípulo e se dirigiram ao sepulcro. ⁴Os dois corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais depressa que Pedro e chegou primeiro ao sepulcro. ⁵Inclinando-se, viu os panos

de linho por terra, mas não entrou. ⁶Então, chega também Simão Pedro, que o seguia, e entrou no sepulcro; vê os panos de linho por terra ⁷e o sudário que cobrira a cabeça de Jesus. O sudário não estava com os panos de linho no chão, mas enrolado em um lugar, à parte. ⁸Então, entrou também o outro discípulo que chegara primeiro ao sepulcro: e viu e creu. ⁹Pois ainda não tinham compreendido que, conforme a Escritura, ele devia ressuscitar dos mortos. ¹⁰Os discípulos, então, voltaram para casa.

Aparição a Maria Madalena — ¹¹Maria estava junto ao sepulcro, de fora, chorando. Enquanto chorava, inclinou-se para o interior do sepulcro ¹²e viu dois anjos, vestidos de branco, sentados no lugar onde o corpo de Jesus fora colocado, um à cabeceira e outro aos pés. ¹³Disseram-lhe então: "Mulher, por que choras?" Ela lhes diz: "Levaram o meu Senhor e não sei onde o colocaram!" ¹⁴Dizendo isso, voltou-se e viu Jesus de pé. Mas não sabia que era Jesus. ¹⁵Jesus lhe diz: "Mulher, por que choras? A quem procuras?" Pensando ser ele o jardineiro, ela lhe diz: "Senhor, se foste tu que o levaste, dize-me onde o puseste e eu o irei buscar!" ¹⁶Diz-lhe Jesus: "Maria!" Voltando-se, ela lhe diz em hebraico: "Rabbuni!", que quer dizer "Mestre". ¹⁷Jesus lhe diz: "Não me retenhas pois ainda não subi ao Pai. Vai, porém, a meus irmãos e dize-lhes: Subo a meu Pai e vosso Pai; a meu Deus e vosso Deus". ¹⁸Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: "Vi o Senhor", e as coisas que ele lhe disse.

Aparição aos discípulos — ¹⁹À tarde desse mesmo dia, o primeiro da semana, estando fechadas as portas onde se achavam os discípulos, " por medo dos judeus, Jesus veio e, pondo-se no meio deles, lhes disse: "A paz esteja convosco!" ²⁰Tendo dito isso, mostrou-lhes as mãos e o lado. Os discípulos, então, ficaram cheios de alegria por verem o Senhor. ²¹Ele lhes disse de novo: "A paz esteja convosco! Como o Pai me enviou, também eu vos envio". ²²Dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse: "Recebei o Espírito Santo. ²³Aqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; aqueles aos quais retiverdes ser-lhes-ão retidos". ²⁴Um dos Doze, Tomé, chamado Dídimo, não estava com eles, quando veio Jesus. ²⁵Os outros discípulos, então, lhe disseram: "Vimos o Senhor!" Mas ele lhes disse: "Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puser meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não creerei". ²⁶Oito dias depois, achavam-se os discípulos, de novo, dentro de casa, e Tomé com eles. Jesus veio, estando as portas fechadas, pôs-se no meio deles e disse: "A paz esteja convosco!" ²⁷Disse depois a Tomé: "Põe teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!" ²⁸Respondeu-lhe Tomé: "Meu Senhor e meu Deus!" ²⁹Jesus lhe disse: "Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!"

4. PRIMEIRA CONCLUSÃO

³⁰Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. ³¹Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome.

EPÍLOGO

21 Aparição à margem do lago de Tiberíades

— ¹Depois disso, Jesus manifestou-se novamente aos discípulos, às margens do mar de Tiberíades. Manifestou-se assim: ²Estavam juntos Simão Pedro e Tomé, chamado Dídimo, Natanael, que era de Caná da Galiléia, os filhos de Zebedeu e dois outros de seus discípulos. ³Simão Pedro lhes disse: "Vou pescar". Eles lhe disseram: "Vamos nós também contigo".

Saíram e subiram ao barco e, naquela noite, nada apanharam. ⁴Já amanhecera. Jesus estava de pé, na praia, mas os discípulos não sabiam que era Jesus. ⁵Então Jesus lhes disse: "Jovens, acaso tendes algum peixe?" Responderam-lhe: "Não!" ⁶Disse-lhes: "Lançai a rede à direita do barco e achareis". Lançaram, então, e já não tinham força para puxá-la, por causa da quantidade de peixes. ⁷Aquele discípulo que Jesus amava disse então a Pedro: "É o Senhor!" Simão Pedro, ouvindo dizer "É o Senhor!", vestiu sua roupa — porque estava nu — e atirou-se ao mar. ⁸Os outros discípulos, que não estavam longe da terra, mas cerca de duzentos côvados, vieram com o barco, arrastando a rede com os peixes. ⁹Quando saltaram em terra, viram brasas acesas, tendo por cima peixe e pão. ¹⁰Jesus lhes disse: "Trazei alguns dos peixes que apanhastes". ¹¹Simão Pedro subiu então ao barco e arrastou para a terra a rede, cheia de cento e cinquenta e três peixes grandes; e apesar de serem tantos, a rede não se rompeu. ¹²Disse-lhes Jesus: "Vinde comer!" Nenhum dos discípulos ousava perguntar-lhe: "Quem és tu?", porque sabiam que era o Senhor. ¹³Jesus aproxima-se, toma o pão e o distribui entre eles; e faz o mesmo com o peixe. ¹⁴Foi esta a terceira vez que Jesus se manifestou aos discípulos, depois de ressuscitado dos mortos. ¹⁵Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro: "Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes"? Ele lhe respondeu: "Sim, Senhor, tu sabes que te amo". Jesus lhe disse: "Apascenta os meus cordeiros". ¹⁶Uma segunda vez lhe disse: "Simão, filho de João, tu me amas?" — "Sim, Senhor", disse ele, "tu sabes que te amo". Disse-lhe Jesus: "Apascenta as minhas ovelhas". ¹⁷Pela terceira vez disse-lhe: "Simão, filho de João, tu me amas?" Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntara "Tu me amas?" e lhe disse: "Senhor, tu sabes tudo; tu sabes quente amo". Jesus lhe disse: "Apascenta as minhas ovelhas. ¹⁸Em verdade, em verdade, te digo: quando eras jovem, tu te cingias e andavas por onde querias; quando fores velho, estenderás as mãos e outro te cingirá e te conduzirá aonde não queres". ¹⁹Disse isso para indicar com que espécie de morte Pedro daria glória a Deus. Tendo falado assim, disse-lhe: "Segue-me". ²⁰Pedro, voltando-se, viu que o seguia o discípulo que Jesus amava, aquele que, na ceia, se reclinara sobre seu peito e perguntara: "Senhor, quem é que te vai entregar?" ²¹Pedro, vendo-o, disse a Jesus: "Senhor, e este?" ²²Jesus lhe disse: "Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me". ²³Divulgou-se, então, entre os irmãos, a notícia de que aquele discípulo não morreria. Jesus, porém, não disse que ele não morreria, mas: "Se quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa?"

Conclusão — ²⁴Este é o discípulo que dá testemunho dessas coisas e foi quem as escreveu; e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro. ²⁵Há, porém, muitas outras coisas que Jesus fez e que, se fossem escritas uma por uma, creio que o mundo não poderia conter os livros que se escreveriam.