

MILAGRES, JESUS E ISRAEL

Archibald Mulford Woodruff

Um fato histórico a respeito de Jesus é a sua fama de milagreiro ou, como muitos diriam, de mágico¹. Por um lado, a pesquisa histórica não pode chegar a provar que os pães eram multiplicados ou que uma menina ressuscitou de entre os mortos. A própria pesquisa estouraria na tentativa. Por outro lado, a reputação dele é, sim, passível à indagação histórica. Que alguém acreditava que ele praticava certos atos é altamente passível a pesquisa, e é nesta área em que o presente artigo pretende entrar². Dentro desta área, a questão a ser tratada é da relação entre estes atos e as tradições de Israel. Nos relatos dos evangelhos sobre milagres de Jesus, lembranças das tradições de Israel não faltam, mas aí surge a pergunta: O que veio primeiro, os atos ou a linguagem das tradições de Israel? As lembranças destas tradições interpretações acrescentadas a uma memória primitiva dos atos, pelos próprios evangelistas ou pela tradição que repassou a eles as memórias sobre Jesus? Ou podemos dizer que o sentido destes atos já estava atrelado às tradições de Israel num primeiro momento? Eis o desafio.

1

Um bom ponto de partida para uma pesquisa histórica a respeito de Jesus é a Fonte Q, aquele livro perdido que fornecia tanto Mateus como Lucas com ditos de Jesus. O livro existe somente na hipótese, mas hoje em dia é uma hipótese com perfil e endereço³. A datação da Fonte Q é à década dos 40 EC; acredita-se que a Fonte Q representa uma tradição sobre Jesus que existia menos que 20 anos depois da crucificação dele. O enfoque principal da Fonte Q não são os milagres; muito pelo contrário, a Fonte Q enfoca ditos sapienciais e apocalípticos. Mesmo assim, a Fonte Q está ciente de milagres de Jesus e os menciona porque não pode escapar de mencioná-los. Por conseguinte, vê-se que na época da Fonte Q, que já era cedo, a crença nos milagres de Jesus era muito bem estabelecida. A tradição básica dos milagres de Jesus, então, é bem primitiva.

1. Gabriele Cornelli. “A magia de Jesus”. In: CHEVITARESE, André Leonardo et alii (eds.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006, p. 83-100. É costume referir-se à atividades de Jesus consideradas milagrosas como “magia”. Onde as ciências sociais exercem a sua influência, este termo vai ser usado. Um mérito desta prática é a de acabar com as infrutíferas tentativas de entender uma diferença profunda entre magia, considerada ruim, e milagres de Jesus, considerados idôneos. Por outro lado, o termo pode distrair muitos leitores, o que não é a intenção do presente artigo. Não existe motivo para criticar os que usam este termo, mas este artigo não vai usá-lo.
2. John P. Meier trata esta questão criteriosamente, em geral e milagre por milagre (*A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Mentor, Message, and Miracles. New York: Doubleday, 1994, v. 2, p. 507-1.038). Quanto à historicidade dos atos, o presente estudo não pretende ir muito além de Meier. A historicidade dos milagres é também tratada por Cornelli, no artigo já citado.
3. O artigo de Elisa Rodrigues nesta edição de *Estudos Bíblicos* fornece mais informações sobre a Fonte Q.

A Fonte Q relata uma negociação sobre um milagre que acaba acontecendo (Q 7,1-10⁴), uma negociação sobre um milagre que acaba não acontecendo (Q 4,1-3), a cura por exorcismo de um mudo (Q 11,14), e, num discurso maior, uma auto-afirmação de Jesus (Q 7,22). Em Q 7,22 encontramos o recado que Jesus manda para João Batista: “Ide, relatai a João o que vistes e ouvistes: Cegos voltam a enxergar, coxos andam, leprosos são purificados, surdos ouvem, mortos são ressuscitados, a pobres são anunciadas boas-novas”⁵. Sobre sua pertença à Fonte Q existe pouca dúvida. Para Kloppenborg, que fez um estudo importante da composição da Fonte Q, o bloco Q 7,18-23 é primário e não secundário⁶. Meier considera a perícopie histórica e as palavras, basicamente as do próprio Jesus, observando, entre outras coisas, que nestas palavras Jesus defende a sua própria importância sem qualquer uso da linguagem da igreja posterior⁷. Linguagem semelhante também foi usada em Qumran: “Pois o Senhor vai considerar os devotos e chamar os justos pelo nome, e sobre os pobres ele colocará seu Espírito, e os fiéis ele renovará... libertando presos, dando vista aos cegos, endireitando os entortados... curará os feridos e fará os mortos viverem, proclamar boas-novas aos humildes”⁸. A esperança que o fragmento de Qumran expressa é uma esperança que, de acordo com Fonte Q, Jesus cumpriu. Os elementos desta utopia vêm principalmente de Isaías⁹: vista aos cegos (Is 29,18; 35,5; 42,7.18); reabilitação dos coxos (Is 35,6); audição aos surdos (Is 29,18; 35,5; 42,18); fala aos mudos (Is 35,6); vida dada aos mortos (26,19); boa-nova dada aos pobres (Is 61,1). Pessoas dentro do movimento de Jesus acreditavam que Ele tinha praticado atos que eram sinais da vinda da referida utopia. Grande parte dos milagres de Jesus, que são contados nos evangelhos, cai dentro da descrição. Mesmo se mil detalhes fossem acrescentados, existia uma crença precoce em milagres que correspondiam a estas categorias.

2

Ao lado da auto-afirmação de Jesus na Fonte Q existe uma aclamação em Marcos que também pode representar uma tradição bem primitiva¹⁰: que a sua cura de mudos ocupava um lugar de destaque. Tal destaque aparece na sua forma mais explícita em Marcos (Mc 7,37): “É muito bem como ele fez tudo, até os surdos ele faz ouvir e os mudos, falar”. Marcos relata esta aclamação depois de contar uma história de cura,

4. É costume em citar textos da Fonte Q usar, depois da letra Q, o capítulo e versículo de Lucas, entendendo que se trata do texto reconstruído como subjacente; no caso de Q 7,1-10 é o texto reconstruído como substrato de Lc 7,1-10 e Mt 8,8-10.

5. As traduções bíblicas são nossas, mas influenciadas pela *Tradução ecumênica da Bíblia*, a TEB (São Paulo: Loyola, 1994).

6. John S. Kloppenborg. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress, 1987, p. 116.

7. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 131-137, 832-837.

8. 4Q521.

9. A questão das diferentes camadas literárias do livro de Isaías é totalmente irrelevante para a presente discussão; o primeiro século conhecia Isaías como um livro.

10. Neste caso existe uma múltipla atestação que Meier deixou de observar.

que, curiosamente, não cabe exatamente na linguagem da aclamação¹¹. A aclamação não foi inventada para acompanhar aquela história, e a história não foi inventada para acompanhar a aclamação. Marcos juntou duas coisas já existentes. Haveria uma memória primitiva de uma reputação de Jesus, ligada, por algum motivo, à figura da cura de mudos. O destaque que caía sobre a cura de mudos é implícito na Fonte Q, na escolha de uma cura de mudo para ambientar a controvérsia de Belzebu que a segue na Fonte Q (Q 11,14), que não traz outras narrativas de cura. É uma narrativa sumária que explica por que Jesus foi acusado de expulsar demônios “em” Belzebu¹². Sem um quê de narrativa, as palavras do debate não fariam muito sentido, e a Fonte Q fornece o mínimo de narrativa necessária. Marcos, por sua parte, relata o mesmo debate mas com outro contexto narrativo (Mc 3,22). Seria escolhida pelos compiladores da Fonte Q porque especialmente apropriada para dar uma impressão de grandes poderes operando e provocar uma crítica inspirada por isso. Por algum motivo, o mesmo tipo de cura foi escolhido para este motivo na Fonte Q e para a aclamação máxima em Marcos.

A cura que antecede a referida aclamação em Marcos (Mc 7,31-35), que corresponde aproximadamente ao tema de cura de mudos, também corresponde à expectativa incluída na Fonte Q, *que os surdos ouçam*. É uma história sem múltipla atestação, mas com muitos detalhes. É longe de ser uma invenção convencional. A fala de Jesus em aramaico (*Effatá*) é lembrada; o uso de saliva pode envergonhar a igreja tradente da tradição; o gemido de Jesus é único nos relatos de milagres de Jesus; o trecho é repleto de palavras que Marcos não usa em outro lugar¹³. A expectativa israelita consta em Isaías.

Além disto, vários milagres específicos relatados nos evangelhos satisfazem os mesmos critérios que são usados na pesquisa do Jesus histórico, como, por exemplo, o critério de múltipla atestação. Uma seleção destas tradições vai ser elencada aqui, e a conclusão de Meier, anotada.

À expectativa de que *os cegos voltem a enxergar* corresponde uma série de contos. A cura de Bartimeu (Mc 10,46-52) é um “forte candidato”¹⁴, em parte porque o texto fornece o nome do paciente até com patronímico. Também, observa Meier, o raro tratamento de Jesus como Filho de Davi cabe à crença judaica da época segundo a qual Salomão, que era filho de Davi no sentido mais literal, tinha sido um exorcista¹⁵. A cura de um cego em Betsaida também tem marcas de historicidade, por Meier¹⁶. Ele

11. O deficiente-em-falar é chamado de *mogilalos* na narrativa e *alalos* na aclamação. Curiosamente, o único texto profético sobre mudos é Is 35,6, que tem *mogilalos* na Septuaginta e, no hebraico, uma palavra que significa mudo. Em Marcos, porém, o *mogilalos* fala “corretamente” depois de curado, o que sugere que, para Marcos, o sentido de *mogilalos* era o que consta nos dicionários: com dificuldade para falar sem mudez total.

12. Esta narrativa sumária de Fonte Q é repetida por Mateus num outro contexto (Mt 9,32-33), que atesta o interesse pelo assunto que existia, mas não tem valor independente como prova histórica (Assim, John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 657, que a chama de “dubleta”).

13. Estes são os argumentos de Meier (*A Marginal Jew...*, p. 711-714).

14. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 686-690.

15. Esta crença é atestada em Flávio Josefo, *Antigüidades*, 8.XXXX.

16. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 690-694.

anota que dificilmente a cura em duas etapas não seria inventada; satisfaz-se o “critério do embaraço”. O texto contém palavras pouco típicas de Marcos. Meier também considera uma confirmação parcial a informação na Fonte Q que atos de poder foram praticados em Betsaida. A cura de outro cego que foi mandado se lavar na piscina de Siloé (Jo 9,1-41) também sai bem do exame, pois nada em João explica por que aquela piscina, mas conhecimentos modernos de Jerusalém explicam¹⁷. Somando tudo, existem indícios de uma fama de Jesus em relação aos cegos¹⁸. A expectativa aparece múltiplas vezes em Isaías.

À expectativa de que *coxos andem* correspondem os relatos de curas de “paralíticos” (Mc 2,1-12; Jo 5,1-9; cf. Mt 8,6). A palavra grega *paralytikos* não é muito bem traduzida por “paralítico”, pois não corresponde às pessoas que hoje se chamam paráliticos. Os paraplégicos e tetraplégicos, que são os paráliticos de hoje, não tinham condições de sobreviver no mundo antigo; “paralítico” era quem não podia andar, por qualquer motivo¹⁹. Quando um “paralítico” anda, a profecia de que os coxos andarão é mais que cumprida; é superada. As curas em Cafarnaum (Mc 2,1-12) e Betesda (Jo 5,1-9) são semelhantes, na descrição da ação de cura, o que facilmente leva um intérprete a dizer que são a mesma história contada duas vezes com mudança de cenário. Meier, porém, rejeita esta idéia dizendo que a semelhança é devida ao uso de fórmulas comuns, enquanto os dois episódios têm detalhes que dificilmente seriam inventados²⁰. Para Mateus, embora não para Lucas, o menino do centurião era “paralítico” (Mt 8,6), reforçando a reputação que Jesus tinha num primeiro momento como quem cura “paralíticos”. A reabilitação dos coxos aparece uma vez em Isaías.

Que leprosos sejam purificados não é uma expectativa calcada na Bíblia hebraica mas um acréscimo ao elenco de categorias de milagre na Fonte Q. Por que o elenco foi modificado para incluir isto? Que estas purificações aconteceram mesmo seria um motivo; outro seria uma alta incidência de problemas dermatológicos, que seriam considerados “lepra” (a “lepra” dos evangelhos não é necessariamente a hanseníase), o que criaria um grande desejo para um tratamento que desse certo. Os dois relatos de cura de leprosos (Mc 1,10-15 e Lc 17,11-19) não são clones um do outro, como observa Meier²¹, fato este que traz para a questão de cura de leprosos uma atestação múltipla. O verbo usado nestes relatos e na auto-afirmação na Fonte Q, por sinal, não é “curar”, mas “purificar”. É uma linguagem de fórmula, a mesma em Marcos, em Lucas e na Fonte Q.

À expectativa da *ressuscitação de mortos ou mortas* corresponde a cura da filha de Jairo (Mc 5,21-24.35-43 par). Meier encontra indícios de primitividade neste rela-

17. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 694-698.

18. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 698.

19. O artigo de Dwight N. Peterson (ver indicação na bibliografia) explica isto e propõe que a palavra grega seja traduzida para o inglês como “cripple” (aleijado, sem rodeios); em recomendar isto, o autor assume sua própria condição de “cripple”.

20. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 679-681.

21. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 698-706.

to²². O nome de Jairo é fornecido, e a sua identificação com a sinagoga não é ocultada. Semitismos são encontrados no texto da narrativa. Jesus não adota uma postura de herói mas chama atenção a sua afirmação que ela não tinha morrido. Antes de agir, Jesus é ridicularizado pelos vizinhos, e ele próprio os expulsa da casa. São todos detalhes que, de acordo com Meier, ninguém inventaria. Acima de tudo, as palavras de aramaico são preservadas, inclusive com erro gramatical: *Talitá cum*. Não haveria motivo para inventar isto. Ao que parece (e agora passamos além das observações de Meier), a memória destas palavras pode ter sido o cerne da memória deste ato. *Talitá cum* é um chamado para a menina levantar-se. Não pressupõe necessariamente que a menina está morta, mas combina bem com esta idéia; e mais: a noção de uma menina morta fornece um bom motivo para lembrar as palavras.

Outros dois episódios compõem a tradição de um Jesus que ressuscita os mortos: a ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) e a de Lázaro (Jo 11,1-46). Para Meier, os indícios de historicidade destes casos são menores²³. Para Lucas, mas não para Mateus, o servo do centurião de Cafarnaum estava a ponto de morrer (Lc 7,2), que serve de um reforço leva para esta tradição.

No texto da Fonte Q, a afirmação sobre o avivamento dos mortos é acréscimo piedoso ou faz parte do texto original? Meier defende que é original²⁴. A ressurreição de mortos também faz parte da expectativa apocalíptica de 4Q521.

A expectativa de *boas-novas aos pobres*, que existe tanto em 4Q521 como na auto-afirmação na Fonte Q, precisa de um outro estudo, pois os biblistas não são acostumados a associar esta idéia com milagres. Timidamente, podemos pelo menos registrar que as alimentações dos cinco mil e dos quatro mil, que cumprem em cheio o critério de múltipla atestação²⁵, sinalizam que o reino de Deus é caracterizado por uma abundância que contrasta com a carência material que é a realidade de tantos seres humanos.

O que não cabe dentro deste esquema? Algumas das curas já indicadas são referidas como exorcismos de espíritos imundos ou de demônios, o que não é previsto, nem no livro de Isaías e nem na auto-afirmação na Fonte Q. Nem todas as curas precisam ser entendidas como exorcismos. Às vezes Jesus dirige a palavra ao demônio, e às vezes ele a dirige ao paciente. Com a filha de Jairo, que é a cura máxima, a palavra é dirigida à paciente. Quando do trato de Jesus com o convulsivo²⁶, ele expulsa o demônio primeiro (9,25-26) e também cura o paciente depois (9,27). O exorcismo do demoníaco gergeseno (Mc 5,1-20) precisa ser entendido como exorcismo²⁷, mas o exorcismo

22. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 784-788.

23. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 788-832.

24. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 833-835.

25. Uma garantia disto é a presença da tradição em João (Jo 6,4-13).

26. Meier considera que algum evento histórico está por trás do relato (*A Marginal Jew...*, p. 656).

27. Meier (*A Marginal Jew...*, p. 653) encontra indícios de historicidade neste exorcismo; para ele algum acontecimento está por trás.

da filha da siro-fenícia poderia ser entendido simplesmente como uma cura. Lucas 8,2 relata que Jesus expulsou sete demônios de Maria Madalena.²⁸ Marcos relata que Jesus curou uma febre (Mc 1,29-31) e um fluxo de sangue (5,25-34). Os milagres do mar e da figueira também caem fora. Quanto à cura do menino do Centurião (Q 7,2-10; Jo 4,46b-53), existem problemas. As narrativas são tão conflitantes entre si que é difícil falar em uma única tradição. Se resolvermos esta questão, há múltipla atestação de cura a uma distância, mas cura de quê? As três versões não concordam²⁹.

Os milagres do mar caem fora do esquema escatológico de Isaías e da auto-afirmação, mas são bem israelitas: Jesus assume uma característica de Javé. A destruição da figueira também cai fora do esquema, mas em suas significações simbólicas tem tudo a ver com Israel³⁰.

3

O material é este. Qual a conclusão? É possível que Jesus fosse um mágico como outros (*theios aner*, na terminologia de Cornelli), sem projeto israelita. Por outro lado, a correspondência de grande parte dos milagres com a expectativa do livro de Isaías é marcante, como também são os indícios de primitividade da auto-afirmação na Fonte Q. Acrescentamos a observação que Israel é o contexto das narrativas de milagres, em geral. Alguns acontecem em sinagogas (Mc 1,21-28; 3,1-5) ou em Jerusalém. Mais: São poucos os milagres de Jesus que não beneficiam a comunidade, que é israelita, posta a grande interdependência de pequenas comunidades de precária sobrevivência: Uma mão ressecada vai trabalhar em benefício da comunidade, e seu dono será menos dependente. Os que voltam a andar também voltam a trabalhar. Os leprosos, afastados por medo, são uma perda para a comunidade, que é restaurada quando os leprosos são restaurados. A cura de uma menina de doze anos restaura um ventre à comunidade que precisa se reproduzir. Alguns endemoninhados deram um susto à comunidade antes do exorcismo pelo que passam. Mais ainda: a apresentação narrativa tende a ressaltar Israel. Assim se lê em Lucas 7,16 o teor de uma aclamação depois de um milagre: “Levantou-se entre nós um grande profeta; Deus visitou seu povo”. Mateus tem uma aclamação semelhante: “Nunca apareceu nada igual em Israel” (Mt 9,33). Quando a siro-fenícia reconhece que vai comer migalhas da mesa de outros, a referida mesa é a mesa de Israel.

Os próprios demônios ou espíritos, mesmo sendo alheios ao livro de Isaías, não são tão alheios ao mundo judaico de Qumran e dos Testamentos dos Doze Patriarcas, nem do mundo judaico de Flávio Josefo, que celebra os conhecimentos de exorcismo

28. Meier defende que alguma realidade histórica está por trás do relato (*A Marginal Jew...*, p. 657-659), mas uma crítica feminista é essencial neste ponto. A visão que Lucas tem de mulheres não é totalmente positiva; por isso, a vergonha da Madalena (que Meier usa como critério de historicidade) não é necessariamente vergonha para Lucas (para quem a mulher é carente de perdão e não tem grandes competências). A questão não pode ser resolvida aqui.

29. John Meier. *A Marginal Jew...*, p. 718-726.

30. Ver comentários sobre o trecho em Marcos (Mc 11,12-14.20-21).

de Salomão e afirma que esse poder existe na própria geração dele “entre nós” – como uma dádiva específica dos judeus (*Antigüidades*, 8.45-49).

Qualquer conclusão que tiramos aqui não vai ser definitiva. Mas tudo leva a crer que, embora o substrato histórico das tradições existentes possa ser a atuação de um mágico qualquer, o material é consistente com a hipótese de um Jesus que tinha um projeto para a renovação de Israel e que também foi conhecido como praticante de atos do tipo que os evangelhos celebram.

Pequena bibliografia

CORNELLI, Gabriele. “Jesus ‘homem divino’: para uma história comparada do termo no mundo antigo”. In: CHEVITARESE, André Leonardo et alii (eds.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006, p. 61-82.

CORNELLI, Gabriele. “A magia de Jesus”. In: CHEVITARESE, André Leonardo et alii (eds.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006, p. 83-100.

KLOPPENBORG, John S. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress, 1987.

MEIER, John P. *A Marginal Jew: rethinking the Historical Jesus. Mentor, Message, and Miracles*. New York: Doubleday, 1994, v. 2 (tradução ao português: *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1996-98, v. II/1, II/2 e II/3).

PETERSON, Dwight N. “Translating *paralutikò*, in Mark 2:1-12: A Proposal”. In: *Bulletin for Biblical Research*, Winona Lake, 2006, v. 16, n. 2, p. 261-272.

Archibald Mulford Woodruff
Av. Duque de Caxias, 80 – Ap 4 A – Sta. Efigênia
01214-000 São Paulo, SP
archibaldmw@uol.com.br