

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA – PRAC
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
MÉSTRADO EM TEOLOGIA

MARCILIO OLIVEIRA DA SILVA

**A JUDEIDADE DE JESUS COMO UM TÓPICO FUNDAMENTAL DE
CRISTOLOGIA**

RECIFE
2018

MARCILIO OLIVEIRA DA SILVA

**A JUDEIDADE DE JESUS COMO UM TÓPICO FUNDAMENTAL DE
CRISTOLOGIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemático-pastoral.

Linha de pesquisa: Práxis pastoral e experiência religiosa.

Orientador: Dr. Pe. Francisco Aquino Júnior.

RECIFE
2018

S586j Silva, Marcilio Oliveira da
A judeidade de Jesus como um tópico fundamental de
cristologia / Marcilio Oliveira da Silva, 2018.
136 f.

Orientador Francisco Aquino Júnior
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia.
Mestrado em Teologia, 2018.

1. Cristologia. 2. Jesus Cristo. 3. Judeidade. I. Título.

CDU 232

Ficha catalográfica elaborada por Catarina Maria Drahomiro Duarte –
CRB 4 / 463

MARCILIO OLIVEIRA DA SILVA

A JUDEIDADE DE JESUS COMO TÓPICO FUNDAMENTAL DE CRISTOLOGIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Teologia.

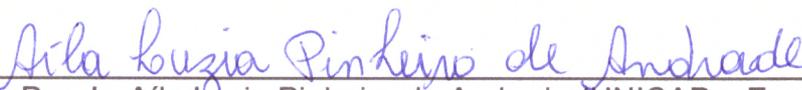
Orientador: Dr. Pe. Francisco Aquino Júnior.

Dissertação aprovada em 29 de Novembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Pe. Francisco Aquino Júnior (UNICAP – Orientador)



Profª. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP – Examinadora interna)



Prof. Dr. Valdecir Luiz Cordeiro (FCR – Examinador externo)

Aos maiores sábios deste mundo. Aos que através dos caminhos da fé cristã, me legaram força, coragem e disposição para não desistir de amar a vida e o outro. Por causa deles a vida se tornou mais nobre e bonita. Ei-los:

Manoel Paulino da Silva (Meu pai - in memoriam)

Raimunda Nonata de Oliveira Silva (minha mãe).

AGRADECIMENTOS

Todas as coisas que fiz e faço na vida são o produto final do que colhi de muitos irmãos e irmãs que, sem perceber, tocaram-me com sua sabedoria e experiência. Este trabalho é o resultado de mais um desses momentos. Muitos corações que se aproximaram de mim fizeram minha história tornar-se mais bela e significativa. Eis aí mais uma preciosidade que embelezará o saber, a Teologia, as pessoas e o Mundo.

A Deus: minha razão de viver e meu maior prazer. Nos ocultos da vida me estende a mão, me protege, acalenta e me faz descansar em seus braços de amor.

Aos meus irmãos: Lutadores e guerreiros que batalham na vida pelo melhor da vida. Seus esforços e lutas fazem lembrar que sou o menor entre vocês, o filho mais novo de pai (in memoriam) e mãe. Tenho muito o que aprender com vossos exemplos.

A Dom Mariano Manzana: Ao nosso pai pastor, sou grato pela confiança e por enxergar algum potencial em mim que ajude nossa amada Diocese na sua caminhada de propagadora do Evangelho do Reino.

Ao Lar sacerdotal de Recife: Se esta casa pudesse falar certamente testemunharia cada etapa da feitura deste trabalho. Da dor a alegria, o lar sacerdotal teria muita coisa a dizer. Grato a ti, família.

A Faculdade Católica do Rio Grande do Norte: Gratidão pela confiança e zelo nesses dois anos de Mestrado. Sou parte desta instituição.

A Universidade católica de Pernambuco: Testemunha dos meus passos no Mestrado em Teologia. Minha eterna gratidão.

Ao Padre Francisco Aquino Júnior: Preciosa orientação na feitura deste trabalho.

As amigas: Rita Célia (Ritinha do meu coração), Núbia Cristina (severianense como eu) e “Lília”, minha irmã de paróquia. Mentas brilhantes que têm oferecido valiosas contribuições em meus trabalhos acadêmicos.

“Fui judeu plenamente, na cultura na mente o Evangelho preguei, da vida falei, e o povo entendeu. Ó Jesus, tua Igreja imitar-te deseja: Às diversas culturas vai levar o amor do Pai”.

Trecho de canção da Irmã Míria T. Kolling, pddm e D. Carlos A. Navarro.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo mostrar como a judeidade de Jesus de Nazaré é um tópico fundamental de cristologia. Jesus foi um judeu galileu do século I. Sua condição judaica perpassa toda sua vida: seu referencial religioso, seu modo de pensar e agir, enfim, sua relação com Deus e sua missão. Nesse sentido, ela deve ser tomada como um tópico fundamental da cristologia enquanto estudo de Jesus de Nazaré confessado como o Cristo. Para alcançar este objetivo, utiliza-se o método de pesquisa bibliográfica com análise de estudos especializados sobre o tema. Inicialmente, apresenta-se uma compreensão básica da cristologia, retomando pontos significativos do debate cristológico do século XIX e situando a judeidade de Jesus no contexto das discussões cristológicas. Posteriormente, são identificados e analisados especificações e desenvolvimentos do tema da judeidade de Jesus na pesquisa histórica sobre Jesus em suas três fases. Por último, ao relacionar Jesus com a sua judeidade e ao identificar e examinar seus traços judaicos nos evangelhos, será possível relacionar a judeidade de Jesus com a cristologia e mostrar como ela adquire um *status* de tópico fundamental de cristologia a exemplo de outros tópicos que são utilizados para compreender sua vida e sua mensagem, enfim, sua condição de Messias ou Cristo.

Palavras-Chave: Judeidade. Cristologia. Jesus de Nazaré. Pesquisa histórica.

RIASSUNTO

Questo lavoro ha lo scopo di mostrare come l'ebraicità di Gesù di Nazareth sia un tema fondamentale della cristologia. Gesù fu un ebreo galileo del primo secolo. Sua condizione ebraica permea tutta la sua vita: il suo referente religioso, il suo modo di pensare e agire, infine, il suo rapporto con Dio e la sua missione. In questo senso, l'ebraicità di Gesù deve essere considerata un argomento fondamentale della cristologia come uno studio su Gesù di Nazareth confessato come il Cristo. Per raggiungere questo obiettivo, viene utilizzato il metodo di ricerca bibliografica, con analisi di studi specializzati sull'argomento. Inizialmente, viene presentata una comprensione di base della cristologia, che riprende punti significativi dal dibattito cristologico del diciannovesimo secolo e situa l'ebraicità di Gesù nel contesto delle discussioni cristologiche. Successivamente, identifichiamo e analizziamo le specificazioni e sviluppi dell'ebraicità di Gesù nella ricerca storica su Gesù nelle sue tre fasi. Infine, nel mettere in rapporto Gesù con la sua ebraicità e individuare ed esaminare le loro tracce ebraiche nei Vangeli, sarà possibile mettere in relazione l'ebraicità di Gesù con la cristologia e mostrare come essa acquisisce uno status di argomento fondamentale di Cristologia a esempio di altri argomenti che sono usati per capire la sua vita e il suo messaggio, infine, la sua condizione di Messia o Cristo.

Parole-Chiave: Ebraicità. Cristologia. Gesù di Nazareth. Ricerca storica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I A PROBLEMÁTICA CRISTOLÓGICA	15
1. Compressão básica da Cristologia	16
1.1 Especificidade e objetivo da cristologia	16
1.2 Panorama histórico	21
1.2.1 Cristologia neotestamentária.....	22
1.2.2 Cristologia patrística	24
1.2.3 Cristologia medieval	26
2. O debate cristológico a partir do século XIX	27
2.1 Jesus histórico X Cristo da fé	28
2.2 O papel da imaginação.....	31
2.3 Uma cristologia voltada para a história	34
2.4 Apreciação crítica.....	38
3. A Abordagem cristológica da judeidade de Jesus	38
II – A JUDEIDADE DE JESUS E A PESQUISA HISTÓRICA	41
1 A pesquisa histórica sobre a vida de Jesus	41
1.1 Interesses e interessados.....	41
1.2 Algumas definições elementares.....	45
1.2.1 O termo “histórico”	45
1.2.2 O termo “história”	46
1.3 O “Jesus da história” e o “Jesus histórico”	47
2. As fases da pesquisa histórica	50
2.1 A primeira fase da pesquisa histórica.....	51
2.2 A segunda fase da pesquisa histórica	52
2.3 A terceira fase da pesquisa histórica.....	54
3 Implicações da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus de Nazaré	56
3.1 O Jesus Histórico em confronto com o Cristo da Fé	57
3.2 O que os estudos históricos deixaram para trás?	61
4 A Judeidade de Jesus na pesquisa histórica.	65
4.1 A judeidade de Jesus na primeira fase	65
4.2 A Judeidade na Segunda Fase	67
4.3 A Judeidade na Terceira Fase	68
4.4 A busca do Jesus não judeu	70

III – A JUDEIDADE DE JESUS COMO PRINCÍPIO DA CRISTOLOGIA	75
1. Jesus e sua judeidade	75
1.1 A importância da mentalidade e cenários históricos	76
1.2 Jesus, um judeu galileu do século I.....	79
1.3 Abordagens acerca da judeidade de Jesus.....	81
1.3.1 Abordagem judaica	82
1.3.2 Abordagens cristãs.....	85
1.3.3 Uma apreciação crítica.....	87
2 A judeidade nos Evangelhos	89
2.1 Jesus, judeu praticante	90
2.2 Jesus e as tradições religiosas de Israel.....	92
2.3 O Deus de Jesus.....	96
2.4 O Evangelho do Reino	99
2.5 As raízes e fontes judaicas dos Evangelhos	103
3. A cristologia e a judeidade	107
3.1 Cristologia: Jesus de Nazaré é o Cristo	107
3.2 Jesus, judeu	113
3.3 A judeidade como tópico cristológico.	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS	130

INTRODUÇÃO

É tarefa da cristologia compreender quem é Jesus de Nazaré e o que representa para a humanidade, pois foi nele que se confirmou as expectativas do povo de Israel (*Mashiah*). Apesar de existirem diversas concepções sobre o valor da sua identidade judaica, não se pode negar que Jesus foi um judeu galileu do século I inserido num contexto de pensamento judaico. Ele nasceu no judaísmo e cresceu cercado pelo mundo da sinagoga. Nessa perspectiva, a judeidade de Jesus acompanhou os acontecimentos concretos de sua história.

Esta dissertação objetiva demonstrar como a judeidade de Jesus, na qualidade de aspecto constitutivo de sua vida, é um princípio da cristologia, enquanto estudo da confissão de que Jesus de Nazaré é o Cristo. As primeiras comunidades cristãs entendiam-no como aquele que veio dar pleno cumprimento às esperanças do povo de Israel. Ele foi confessado como o Cristo (*Mashiah*) e Filho de Deus, ainda que seu destino histórico tenha sido escandaloso.

A reflexão cristológica tem mostrado uma permanente inquietação. Muitos estudiosos continuam a “desvendar” algumas questões que parecem ainda brotar da figura de Jesus de Nazaré. Isso pode ser claramente notado pelas muitas obras que foram publicadas até o presente momento. Em geral, densos volumes, mas, com o foco um pouco diferente daquilo que foi referido nas cristologias clássicas. Somente nas últimas décadas do século passado é que a pesquisa histórica sobre Jesus possibilitou o surgimento de “novas questões” sobre Jesus, até então ignoradas. Entre elas, destacaram-se as características nitidamente judaicas da vida e atividade messiânica do galileu.

Desde então, a importância dada à inserção de Jesus no seu contexto especificamente judaico e ao resgate das instituições e padrões do pensamento que formaram o pano de fundo do seu ministério têm exercido uma influência surpreendente na cristologia. Há uma nova perspectiva da crítica histórica na resposta dada a pergunta *quem é Jesus?*; pergunta feita pelas comunidades primitivas e pela cristologia em todos os tempos. O ponto de partida é Jesus de Nazaré apresentado pelos Evangelhos, especialmente os sinóticos. Os estudos das últimas décadas mostram que a judeidade de Jesus é um ponto pertinente na cristologia, apontam os

estudos das últimas três décadas. Assim, é possível pensar na judeidade como um princípio cristológico.

De outro modo, a cristologia tem utilizado instrumentos críticos que são próprios da cultura intelectual na sua tarefa de interpretar o centro de sua fé, Jesus de Nazaré, o Cristo. A “busca” cristológica pelo nazareno tem feito uso da premissa de que ele foi um autêntico judeu filho de Israel, o que torna sua judeidade um elemento bastante significativo. A reflexão cristológica tem pretendido evidenciar Jesus no ambiente onde nasceu, viveu e morreu. Ganha destaque sua origem ligada ao povo judeu, suas tradições e história bimilenar. Apoiando-se nisso, nosso esforço consistirá em projetar uma luz que possibilitará abrir uma nova perspectiva sobre um tema que merece, nos dias atuais, uma análise mais objetiva pela discussão cristológica.

Há muitos aspectos do rabi de Nazaré que poderiam ser discutidos em uma dissertação, mas o enfoque na sua judeidade permitirá, nesse trabalho, um aprofundamento não só em Jesus de Nazaré como figura histórica (pela aproximação do contexto em que viveu), mas como o enviado do Pai, conforme professa a fé cristã. Conforme já mencionado, uma abordagem como essa, ao longo do percurso da história da cristologia, em geral, não foi muito apreciada pelo método clássico. Assim sendo, esta dissertação buscará essa apreciação.

O conteúdo da pesquisa está apresentado em três capítulos:

No primeiro capítulo, aborda-se a problemática da cristologia, onde pretendemos situar a judeidade de Jesus na discussão cristológica. Para isso, destacamos três subitens que nos ajudarão nessa tarefa: O primeiro é uma compreensão básica da cristologia e uma apresentação de seu panorama histórico. É necessária sua definição, pois nem toda abordagem sobre Jesus é cristológica. Muitas vezes chega a ser apenas uma jesuologia. No segundo subitem, daremos ao debate uma atenção especial ao cristológico desenvolvido no século XIX e destacaremos o surgimento da problemática Jesus histórico X Cristo da fé. Essa dicotomia marcou e ainda marca algumas metodologias cristológicas bastante utilizadas. Assim, destacaremos o papel de duas premissas importantes para uma relação com essa oposição (Jesus histórico x Cristo): a imaginação e a história. No último subitem, tentaremos situar a judeidade de Jesus na discussão cristológica depois de termos considerado sua finalidade.

No segundo capítulo, a reflexão envolverá a judeidade e a pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré. Buscaremos destacar a judeidade do nazareno ao longo das

etapas da referida pesquisa. Retomando as três fases, analisaremos algumas de suas implicações para a discussão da judeidade de Jesus. A partir dos resultados da busca pelo Jesus histórico analisaremos como a judeidade foi abordada e que consequências isso trouxe para a cristologia.

No terceiro capítulo, desenvolveremos a parte central dessa pesquisa: A judeidade de Jesus como tópico de cristologia. Discutiremos Jesus e a sua judeidade, destacando a sua relação com a Galileia, o cenário onde viveu, e a mentalidade do homem daquele tempo. Destacaremos ainda algumas abordagens judaicas e cristãs, isto é, concepções acerca de Jesus e, no final do primeiro tópico, faremos uma apreciação crítica necessária para relacionarmos essas duas importantes visões de Jesus. No segundo subitem, indicaremos a judeidade de Jesus presente nos Evangelhos, sublinhando algumas questões como a relação do nazareno com as práticas do judaísmo, com o seu Deus e o Reino que ele anunciava. No terceiro subitem, destacaremos a relação da judeidade com a cristologia. Retomaremos a ideia de que Jesus de Nazaré é o Cristo que se manifestou na história e que ele era judeu. Com isso, será possível assinalarmos a judeidade de Jesus como um tópico cristológico. A vida de Jesus de Nazaré mostra que é tarefa da cristologia admitir a judeidade como elemento constitutivo de que ele é o enviado do Pai.

A escolha do tema desta dissertação foi sendo amadurecida ao longo do mestrado com a constatação de que a cristologia está diante da necessidade de enfatizar a judeidade de Jesus como um dos tópicos que serve para indicar o messianismo de Jesus de Nazaré. A terceira fase da pesquisa histórica é apreciada de uma maneira especial, pois ela se volta para uma preocupação sociológica de Jesus que envolve sua trajetória na Palestina do período em que viveu. O Cristo professado é Jesus de Nazaré, que viveu em Nazaré e Cafarnaum e pertenceu à religião do povo hebreu, o judaísmo.

A metodologia utilizada para a elaboração desta dissertação pautou-se no método bibliográfico. Pois, pretendeu-se analisar Jesus de Nazaré a partir da leitura e análise de textos em materiais já elaborados. Essa análise ainda se empenhou em investigar hipóteses estabelecidas e “teorias” sobre Jesus de Nazaré à luz da terceira fase da pesquisa histórica. Para ascender ao objetivo desta dissertação foi tomado como ponto de partida a discussão sobre o enfoque da abordagem cristológica onde a judeidade de Jesus é destacada ou direciona para isso. Uma ampla bibliografia foi utilizada, destacando-se autores que dão ênfase à judeidade de Jesus. Ela inclui

diversos nomes de destaque na cristologia como DUNN (2013), EPHRAÏM (1998), FABRIS (1988), FAUS (1984), FREYNE (2008), HAIGHT (2005), MEIER (1993), MERZ; THEISSEN (2015). Buscamos ainda analisar obras e textos que tratam do conceito de cristologia e sua finalidade e realizamos uma posterior relação com a judeidade.

A expectativa é que esta pesquisa traga contribuições para o campo da cristologia e outras áreas do conhecimento, tomando como pressuposto que a judeidade de Jesus de Nazaré, confessado como o Cristo, é uma marca fundamental da mensagem messiânica que ele transmitiu e ecoou entre seus discípulos e seguidores. Desse modo lançamos uma nova proposta para teólogos e pensadores dessa nova perspectiva da mensagem cristã.

I A PROBLEMÁTICA CRISTOLÓGICA

A cristologia, desde o seu surgimento, vem sendo marcada pelos desafios, dúvidas e aprofundamentos do contexto em que é desenvolvida. Para exemplificar, tomemos o que se tem verificado desde a segunda metade do século XX: O lançamento de um vasto número de obras de teor cristológico. E.P. Sanders (1985), J. Gnillka (2000), J. P. Meier (1991), J. D. Crossan (1994), B. Forte (1985), A. Merz; G. Theissen (2002) e S. Freyne (1996). Esse fato não somente representa o fascínio que provoca a figura de Jesus Cristo, como é o resultado de uma forte exigência de novos estudos e discussões, mostrando que, mais uma vez, ocorre uma fase de mudança nas pesquisas de cunho cristológico. Esse amplo acervo bibliográfico trouxe uma diversidade de temas em torno do debate sobre Jesus Cristo, como a relação com a libertação, a ecologia e outras religiões. Os últimos tempos foram marcados por tentativas de reconstituição da vida de Jesus de Nazaré sempre com métodos cada vez mais diversificados, apresentando novas problematizações cristológicas.

Alguns autores se interessam pela práxis do mestre de Nazaré, outros situam-no numa perspectiva de diálogo inter-religioso e há aqueles que buscam ter maior clareza do ambiente sócio histórico em que ele viveu. Neste caso, temos os pesquisadores que, tomando a condição judaica de Jesus como ponto de partida, tentam recuperá-lo para o Judaísmo, isto é, reivindicam a sua identidade de judeu como imprescindível para compreender sua atuação. Foi nessa perspectiva que a judeidade de Jesus ganhou notoriedade fora e dentro do campo cristão.

Após o Concílio Vaticano II emergiu um significativo interesse pela análise da condição judaica de Jesus começando pela própria mudança de postura da Igreja católica diante do Judaísmo. Nesse sentido, alguns estudiosos se dedicaram com afinco à definição e à compreensão da atuação do ministério de Jesus partindo de sua condição de judeu. Numa perspectiva cristã, o empenho é perceber como a judeidade pode contribuir para a compreensão do galileu de Nazaré reconhecido como o Messias salvador da humanidade. Nossa tarefa nesse trabalho é voltar-se basicamente para isto. Buscamos relacionar a judeidade de Jesus com a cristologia, disciplina que trata da confissão de Jesus como Messias. A judeidade de Jesus, mais do que um dado é um tópico elementar da reflexão cristológica.

Por esse motivo, esse capítulo tem a finalidade meramente introdutória de situar a discussão sobre a judeidade no âmbito da cristologia como um tópico

fundamental de cristologia. Para isso, percorreremos um caminho que exigirá três momentos: 1º. Apresentaremos uma compreensão básica da cristologia; 2º. Retomaremos alguns pontos relevantes do debate cristológico que se desenvolveu a partir do século XIX e 3º. Situaremos a judeidade de Jesus no contexto mais amplo das discussões cristológicas.

1. Compressão básica da Cristologia

Nesse primeiro tópico desenvolveremos uma compreensão básica de cristologia a fim de obtermos uma clareza sobre a sua finalidade e o seu objeto de estudo já que isso será imprescindível para situarmos a judeidade no contexto da discussão cristológica. Para isso, partiremos da especificidade e objetivo da cristologia e, em seguida, percorreremos seu desenvolvimento histórico conforme os diferentes períodos.

1.1 Especificidade e objetivo da cristologia

Já faz mais de um século e meio que a palavra cristologia vem sendo utilizada para exprimir a reflexão teológica sobre Jesus. A partir da segunda metade do século XIX passou a ser frequentemente usada. O que antes era chamado de teologia da encarnação, reflexão sobre os mistérios da vida de Jesus, meditação de sua divindade, etc., hoje é abreviado em um único termo: *cristologia*. O conjunto de análises, afirmações e/ou conceitos teológicos relativos a Jesus de Nazaré são objeto do pensamento cristológico.

A cristologia, como um tratado da *teologia dogmática*¹, apresenta variadas definições. Entre tantas possíveis, pode-se propor que ela é uma exposição crítica, “na fé e segundo a fé, de uma resposta orgânica e coerente a pergunta”: *quem é Jesus?* Por um lado, tal definição mostra que a abordagem cristológica não se apoiará

¹ A Teologia Dogmática classicamente faz parte da sistemática teológica. Ela compreende uma série de tratados que resultaram de elaborações feitas ao longo dos dois mil anos de cristianismo. Seu principal material é o *depositum fidei*, isto é, o dado revelado e presente no Magistério eclesial, Tradição e Sagrada escritura. É, portanto, uma inteligência dos dados da fé que tenta tornar claro o significado do patrimônio da vida e reflexão dos cristãos. A dogmática é uma ciência do dogma da Igreja. Na busca de compreensão do dogma, “renuncia ao objetivismo estéril, que intenta contemplar uma verdade em si mesma, longe da problemática humana”. Leva em conta ainda, em seu trabalho, “a sensibilidade e a forma de compreender a verdade de nossos contemporâneos” (MURAD, 1996, p. 224-225).

unicamente na fé, mas, fará uso da razão e de argumentações teológicas. Por outro lado, o teólogo não escapa de ser atingido pelo objeto próprio da teologia, isto é, Deus, logo, não fará teologia sem a fé. Além disso, ela confere cientificidade à teologia, pois é o resultado de um trabalho sistemático (Cf. HACKMAN, 1997, p. 10).

Assim, ao levantar a pergunta “*quem é Jesus*” a resposta será: *Jesus é o Cristo*. A cristologia é a sistematização dessa afirmação. Disto infere-se que o seu ponto originário, independentemente do método que utiliza, é sempre a confissão *Jesus é o Cristo* (cf. Mt 16,16; Lc 24,45-46 e Jo 20,31). Essa simples declaração abarca toda compreensão cristã e constitui-se no seu mais antigo e determinante dogma, a saber: Jesus de Nazaré é o Cristo; é o Messias que fora prometido por Deus e esperado pelo povo de Israel como Salvador. Ele veio para restaurar o reinado de Deus. O cristianismo está ligado de forma irremediável a pessoa de Jesus, que adquiriu sentido salvífico universal. Foi nele que Deus cumpriu sua promessa (cf. At 10,38; 2Cor 5,18ss). A história da humanidade foi dividida em um antes e depois dele.

Para Manuel Hurtado, “a cristologia é o discurso sobre a proclamação de Jesus enquanto é reconhecido como o Messias, o ungido de Deus” (HURTADO, 2000, p. 1). O termo cristologia possui uma mescla de antigo e novo e também traz algo de técnico. É formado pela junção de elementos do grego (*christos* – cristo e *logia* – estudo, expressão). Conforme a mensagem considerada “a primeira pregação cristã”, professada no dia de pentecostes, três títulos formam o centro da fé cristológica primitiva: *Cristo, Senhor e Filho de Deus* (cf. At 2,36). Eles mostram que essa confissão ocupou lugar central desde os primórdios da fé. Era Fundamental atribuir a Jesus (seu nome próprio era *Yeshua*) um título específico tomado de uma terminologia veterotestamentária: *mashiah*, o ungido, o cristo. Foi daí que nasceu a confissão *Jesus é o Cristo*, que posteriormente se desenvolveu para *Jesus, o cristo* e finalmente para a contração *Jesus cristo*² (Cf. KESSLER, 2012, p. 237).

Ao analisar os termos que compõem a palavra cristologia, percebe-se que *christós* (tradução do termo hebraico *mashiah* - ungido, messias) fazia referência, no Antigo Testamento, aos sacerdotes que eram ungidos no templo com o óleo santo e encarregados por Deus de executarem alguma tarefa em favor do povo de Israel, aos

² Conforme comentário de Manuel Hurtado: “Em línguas como o francês, por exemplo, havia o costume de colocar um hífen (-) entre Jesus e Cristo (*Jesus-Christ*). Este costume aos poucos está se perdendo”. O autor ainda exemplifica o que acontece com o termo em espanhol: “o nome composto de Jesus Cristo virou um único nome e na escrita fica assim: *Jesucristo*” (HURTADO, (2000, p.1).

profetas que eram chamados de *hoi christoi theou* (os ungidos de Deus - cf. Sl 105,5) e até ao rei Ciro da Pérsia (Is 45,1). No Novo Testamento, em alguns casos, o termo vem precedido de um artigo: *ho christos* (Mt 2,4; At 2,31). É importante perceber que haviam aspirações e ideais messiânicos em Israel no tempo de Jesus que passavam por desenvolvimentos até tornarem-se uma norma do judaísmo rabínico. Por isso, a análise do termo hebraico *mashiah* envolve um cuidado especial³.

Já o termo *logos* significa “discurso”, “fala”, “narrativa” ou “palavra”. De outro modo, aquilo que é falado, assunto, caso ou coisa. A palavra *logia*, aliás, é cognata do infinitivo *lego* - coletar. (FERGUNSON; PACKER; WRIGHT, 2011, p. 521-522).

O termo *Cristo* é familiar e conhecido. Já a expressão *crisologia* é bem desconhecida da maior parte dos cristãos e das pessoas que se interessam de algum modo por Jesus. Porém, ela traz a indicação da relação que se estabelece entre o galileu e a fé nele (FABRIS, 1988, p.195). Para Bourgeois, sempre existirá alguma opinião ou ponto de vista acerca de Jesus e, assim, conclui, “todos temos uma crisologia. Mesmo sem empregar esse termo” (BOURGEOIS, 1989, p. 26).

Todavia, é preciso ficar atento para essa afirmação, pois uma abordagem cristológica implica na confissão de fé que *Jesus de Nazaré é o Cristo*. É preciso notar que desde o século XVIII testemunhou-se o aparecimento de muitas obras consideradas “cristológicas”. Porém, nem todas elas podem ser assim classificadas.

É preciso delimitar bem. Nem toda produção que traz como tema Jesus de Nazaré pode ser considerada cristológica, pois nem sempre o nazareno é interpretado como o Cristo. Ainda que isso possa parecer pouco relevante, o fato de Jesus não ser o messias para todos é algo que precisa ser especificado, pois fará diferença em qualquer estudo. No nosso caso específico, tal delimitação faz-se necessária, uma

³ A chamada “*doutrina do messias*” é um assunto repleto de controvérsias entre os eruditos por causa do caráter pluralista que o conceito recebeu na tradição judaica, especialmente pelo caráter não dogmático desenvolvido dentro do judaísmo normativo. A expectativa messiânica recebia duas orientações: uma voltada para a vinda de um messias-sacerdote e outra voltada para a vinda de um rei-sacerdote da estirpe de Davi. Além disso, tendências proféticas podem ser obtidas dessas expectativas da ação redentora de Israel. No tempo de Jesus, isto pode ser afirmado com total segurança. A expectativa centralizada na vinda de um rei da descendência de Davi foi o marco de referência da crença judaica no messias. O sentido (de “messias”) atualmente usado é resultado de uma exegética “metamorfose complicada” que é seguida por uma solidificação de ideias paralelas ao idioma fornecido pela Bíblia hebraica. As fontes judaicas não trazem uma definição precisa dessa figura. O cristianismo, por outro lado, apresenta-a com propriedade e exatidão em suas fontes. O messias é uma pessoa, o homem Jesus de Nazaré. Contudo, novos estudos possibilitaram uma nova interpretação sem precedência tornando possível que o termo “messias”, utilizado pelos cristãos para designar uma pessoa, ganhasse sentido para além de seu significado literal de “ungido” (Cf. SCARDELAI, 1998, pp. 44-51).

vez que a nossa intenção é fazer uma cristologia mostrando, através do elemento da judeidade de Jesus, que Jesus de Nazaré é o Cristo, logo, cabe-nos observar que não é para todos que ele é o messias ou nem toda argumentação baseia-se nessa afirmação tipicamente cristã.

Nesse sentido, é válida uma observação feita por Sobrino: “O Novo Testamento fala de Jesus depois da ressurreição, fala dele como Senhor ressuscitado e quando fala de Jesus de Nazaré o faz já a partir da fé nesse Jesus que é o Cristo” (SOBRINO, 1996, p. 65). Os escritos neotestamentários, em seus extratos mais antigos, estão centrados na ressurreição e exaltação de Jesus (At 2,32-36; 5,30-32; 13,28-31; Rm 1,4; etc.).

A fé cristã está preocupada em sublinhar o messianismo de Jesus (*christós* = *mashiah*), que se torna determinante para a vivência e para o seu pensamento. É certo que Jesus não afirmou ser o messias, mas jamais rejeitou este título que foi dado pelos seus seguidores (Mt 9,27-31; 15,22; 20,30-34). Ele assumiu a vocação de “messias-servidor até as últimas consequências”. O título Cristo mostra que Jesus é o “esperado não só de Israel, mas de toda humanidade” (RUBIO, 2014, p.123). Do ponto de vista cristão, “originalmente *christós* não é um cognome da figura histórica de Jesus de Nazaré, mas uma confissão dela”. O termo composto Jesus Cristo manifesta a confissão de que ele é o ungido de Deus e o salvador. O título *christós* é uma síntese de todas as predicacões que ao longo da história tentaram significar o galileu nazareno (Cf. KESSLER, 2000, p. 219).

Desse modo, é válido reforçar que a cristologia é o estudo da compreensão de Jesus de Nazaré reconhecido e confessado como o Cristo. Emitir um ponto de vista sobre ele sem considerar que seja *ho christós* (aquele a quem os cristãos creem ser o messias) é “apenas” fazer “jesulogia”, isto é, um logos histórico do nazareno. Assim afirma Moltmann: “Falamos de ‘jesulogia’ porque para ela não está no centro o Cristo exaltado ou preexistente mas o homem Jesus de Nazaré e com isso denunciamos o deslocamento moderno do tema da cristologia”⁴ (MOLTMANN, 2009, p. 98).

Existe uma diferença entre o estudo de Jesus enquanto o Cristo e o estudo de Jesus não considerando essa afirmação. Obviamente, não se pode dispensar o valor

⁴ Pelo que foi exposto por Moltmann, há um novo esquema cristológico que vigora cujo início deu-se no meio protestante europeu na época do iluminismo. Ele possui um teor bastante antropológico por voltar-se para questões relacionadas a uma mudança cultural geral, o que foi chamado de “virada antropológica” por Martin Buber. Por tal motivo, a cristologia se torna antropológica (Cf. MOLTMANN, 2009, p. 98).

da análise em perspectiva histórica, pois ela tem relevância e para esse estudo apresenta sua singular importância. Porém, é preciso dar-se conta de que a cristologia não é apenas um discurso ou uma linguagem sobre Jesus. A cristologia é o discurso acerca de Jesus confessado como “Cristo” e “Senhor” ou, de outra forma, o discurso sobre a proclamação de Jesus reconhecido como messias, o ungido (*christós*)⁵.

Jesus Cristo estabelece uma relação íntima com o Pai (cf. Jo 10,30) o que aponta para a importante relação estabelecida entre cristologia e Teologia. É válido ressaltar que a primeira confere cientificidade a segunda. Como já enunciado, a cristologia “é um tratado de teologia e define-se como estudo e discussão a respeito de Jesus Cristo, ou Jesus como Cristo” (HAIGHT, 2005, p. 30). Compreendida assim, tornou-se uma disciplina com grande abrangência onde podem ser encontrados diversos outros tratados: cristologia do Novo Testamento, história da cristologia, cristologia patrística, cristologia contemporânea, etc.

Assim, os diferentes temas teológicos perpassam pela reflexão cristológica, o que a torna uma chave de interpretação. A razão para isso é que Jesus Cristo está no centro da fé cristã. O princípio cristão não é um livro ou uma ideia, mas uma pessoa para quem o Novo Testamento está direcionado. As diferentes áreas como protologia, escatologia, antropologia, eclesiologia e sacramentologia, fazem parte de uma estrutura cuja “unidade e coerência, seu sentido e sua chave hermenêutica” são buscadas em Jesus Cristo, centro, fonte e fim do cristianismo (Cf. DUPUIS, 1999, p. 09).

Deste modo, o cristianismo não pode prescindir da pessoa de Jesus Cristo, uma vez que está voltado e fundado naquilo que ele falou e fez. O galileu de Nazaré é o “mensageiro escatológico do Pai e o ser humano definitivo” (BINGEMER, 2008, p. 17). Nele deposita-se a essência de Deus e do homem que são reveladas. Por essa razão, Jesus é centro e parâmetro do cristianismo (1Cor 3,11; cf. Mc 12,10ss), a hermenêutica da compreensão de Deus, do homem e do mundo. O Filho que se

⁵ Para Roger Haight, é nesse sentido que a cristologia revela-se apologética. O cristianismo de hoje está inserido num mundo heterogêneo. Esse quadro revela a necessidade da fé cristã dar uma explicação de sua auto compreensão, isto é fazer uma apologia de sua fé. Com isso, Haight faz referência a “uma maneira de fazer teologia” que não traz como pressuposto a doutrina do cristianismo como seu “conjunto” de princípios que são aceitos sem maiores dificuldades. O que é proposto é a comunicação desses princípios em “uma linguagem de princípios e valores compartilhados de maneira comum”. A apologética é capaz de definir uma teologia capaz de influenciar a autocompreensão cristã que estabelece relação com as pessoas na Igreja na proporção que participam da cultura pós-moderna ou qualquer cultura que não considere óbvia a cultura cristã. (Cf. HAIGHT, 2008, p. 37).

encarnou é também o exegeta do Pai que se revela e se manifesta, permanecendo oculto.

É através de Jesus que acontece a intrínseca relação de confiança entre Deus, os homens e as demais criaturas. Em outros termos, a fé cristã professa que Jesus Cristo é o “caminho para Deus e para a salvação” (cf. At 4,12; Jo 14,6).

Contudo, é preciso considerar que a cristologia não esgota o edifício teológico, pois não constitui sua totalidade, mas evidencia que há uma íntima relação entre cristocentrismo e teocentrismo, um leva ao outro. Jesus, sacramento humano, conduz ao encontro com o próprio Deus. No Filho de Deus há uma união inseparável da divindade e humanidade (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 1984, n. 8,3).

Para a fé cristã, a intermediação de Jesus não acontece apenas para “cobrir” um “espaço” entre Deus e os homens, mas permite que seja realizado o “movimento” da cristologia para a teologia e vice-versa, logo, a abordagem cristológica leva ao Deus que se revela em Jesus Cristo e está envolto no Mistério salvífico. A cristologia leva ao Deus que se auto revela incontestavelmente em Jesus Cristo. A reflexão cristológica vai do Cristo de Deus ao Deus de Jesus (J. PAULO II, n.5, 1990). Esse Deus revelado continua oculto, sendo o mesmo que se manifestou no Antigo Testamento ao povo de Deus. É a este que o galileu se refere ao chamar de *abba*.

Assim sendo, a compreensão de Jesus de Nazaré confessado como o Cristo e em íntima relação com o Pai definem a cristologia, isto é, há uma unidade cristologia-teologia e cristologia-soteriologia (Cf. DUPUIS, 1999, p. 11).

Cabe agora esboçar um pequeno histórico da cristologia para perceber como nos diferentes períodos desenvolveu-se a consciência do seu objeto de estudo até os nossos dias, isto é, como a afirmação base da cristologia – *Jesus é o Cristo* – foi sistematizada ao longo da história.

1.2 Panorama histórico

Como já mencionado, a expressão “Jesus é o Cristo” - e outras variantes como “Jesus é o Senhor”, “Filho do Deus vivo” e “Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificastes” (cf. At 2,36; 18, 5.28; 1Jo 2,22; Rm 10,9; Fl 2,11; Mt 16,6) – pode ser considerada a primeira afirmação cristológica. Esse ensinamento dos Apóstolos é uma verdadeira confissão de fé e não meramente uma simples declaração. Trata-se de uma formulação essencialmente cristológica e uma síntese do conteúdo da fé

cristã, constituindo sua fundamentação e norma. Por tal razão, a cristologia tornou-se a mais consciente forma de professar que Jesus é o Cristo (Cf. DUPUIS, 1999, p. 8-9).

Partindo-se daí, é possível traçar um panorama histórico da abordagem cristológica caracterizando o desenvolvimento da expressão *Jesus de Nazaré é o Cristo* em diferentes períodos.

1.2.1 Cristologia neotestamentária

Esse período é marcado pela ênfase dada ao título “Cristo” que tomou um lugar de destaque chegando a se tornar um segundo nome próprio de Jesus. A fórmula primitiva “*Jesus é o Cristo*” passou a ser utilizada frequentemente e após algumas reformulações chegou a atual contração “Jesus Cristo”.

Além disso, o Novo Testamento revela que as primeiras comunidades cristãs exprimiam diversos pontos de vista a respeito de Jesus. O nome Jesus, sem nenhum qualificativo, adquiriu um lugar de destaque na conduta e linguagem das comunidades primevas da palestina (Cf. At 3,16; 5,41; Fl 2,9-11). De igual modo, a atribuição de alguma qualificação foi também de grande valia, pois isso expressava a confissão de fé no que concerne à relação que Jesus mantinha com Deus e com os homens (Cf. Rm 10,9; At 2,33; 3,26; 4,27; 10,38; 1Tm 3,16; 1Cor 15,3; At 10,42).

É importante perceber que alguns qualificativos são bem antigos, como é o caso de *servo* (Cf. At 3, 13.26; 4, 27.30) *santo, justo* (At 3, 14); *profeta* (At 3, 22-23); *Senhor* (1Cor 16,22; At 2,36; 7,59), etc. Apesar disso, o termo “cristo” sempre teve um valor privilegiado em relação a todos eles. Das denominações dadas ao galileu foi a que teve um papel teológico decisivo na constituição do cristianismo. Há algo notável no fato de qualificar Jesus como o *cristo*. Como visto, essa palavra tem um correspondente hebraico, *mashiah*, isto é, messias. Logo, chamar Jesus de *mashiah* é um indicativo de que a fé cristã nasceu messiânica⁶ (Cf. FABRIS, 1988, p. 196-197).

Um outro fator de influência no uso do nome *cristo* pelas primeiras comunidades cristãs foi o contexto do mundo grego. Ao que parece, houve uma simpatização da cultura helênica (enraizada no império romano) pelo vocabulário próprio do messianismo, afinal foi em Antioquia que os seguidores de Jesus

⁶ Nesse processo considera-se que existia um contexto messiânico que certamente contribuiu para gerar uma “messianização” de Jesus (Cf. Mc 8,29-33; Lc 22, 66-23,3).

receberam pela primeira vez o nome de cristãos (Cf. At 11,26). A partir daí é provável que tenham adotado o vocábulo *christós* que fora dado por não-cristãos talvez com sentido pejorativo por causa das muitas maledicências de que eram acusados.

Contudo, os seguidores de Cristo ampliaram e tornaram positivo esse termo. Ele é objeto da confissão de fé naquele que está vivo na Igreja até os nossos dias. Expressa esperança para o futuro, pois ele voltará para completar a salvação dos homens. Assim, exprime-se o aspecto de universalidade da pessoa de Jesus⁷. Ele é o *alfa* e o *ômega*, o Filho de Deus, revelando para os homens, sua identidade mais profunda, o seu “eu” (PIERRARD, 1986, p. 27).

Para os primeiros cristãos, chamar Jesus de Cristo era afirmar o motivo da fé nele. Assim, é possível entender o que representava o nome Cristo e o significado das palavras cristão e cristianismo utilizadas para resumir a fé em Jesus.

Um legado da Teologia judaica, um vocabulário novo para dizer uma experiência nova, uma terminologia adaptada ao mundo grego onde não faltava uma ressonância religiosa, uma linguagem de tamanha audácia que alguns nela veriam uma certa mesquinhez e outros descobririam um motivo de perseguição com relação à fé em questão e outros, enfim, dela se serviam de uma boa maneira de exprimir o objeto de sua própria crença (BOURGEOIS, 1989, p. 36).

A cristologia no período neotestamentario tem no anúncio da morte e ressurreição de Jesus o seu ponto de partida. Isso é apresentado de forma sintética no discurso de Pedro ao afirmar que aquele que estava morto não está mais, pois ressuscitou (At 2,22-36; 4,8-12). Essa é considerada a primeira declaração querigmática que posteriormente será objeto de catequese nas comunidades primitivas. Em seguida, surge a pergunta em torno da vida terrena daquele que ressuscitou. Os apóstolos começam então a testemunhar os feitos realizados por Jesus durante a sua vida pública numa verdadeira catequese oral originando, posteriormente, os Evangelhos conforme são conhecidos hoje. Por fim, surge um interesse pela infância de Jesus que é narrada por Mateus e Lucas conforme suas perspectivas e finalidades. Essa pequena descrição justifica uma pluralidade de

⁷ Para Sobrino, as diferentes abordagens cristológicas apresentaram uma imagem abstrata de Cristo. Esse autor considera que a abstração é necessária para a fé, ainda que seja considerada perigosa, pois o título “Cristo é um adjetivo que só adquire sua concreção adequada do concreto do substantivo: *Jesus de Nazaré*” (SOBRINO, 1996, p. 30).

cristologias presentes no Novo Testamento (Cf. MONASTÉRIO; CARMONA, 2012, p. 20-39).

Em suma, os escritos neotestamentários tentam responder à pergunta *quem é Jesus* sistematizando seu sentido salvífico. Afirma-se uma identidade entre Jesus de Nazaré e o Cristo, logo, confessar Jesus de Nazaré é confessar o Cristo.

1.2.2 Cristologia patrística

A cristologia que se desenvolveu no período neotestamentário foi marcada por uma unidade com a soteriologia e teve continuidade no período subsequente. Uma grande riqueza teológica caracterizou o período da patrística, marcado pela liberdade, vivacidade, popularidade e diálogo cultural com o contexto em que se vive. A teologia patrística buscou defender a ortodoxia contra as argumentações heréticas que surgiram, como é o caso do combate ao gnosticismo e ao arianismo. Além disso, elaborou conceituações que deram base para os concílios cristológicos. Embora desenvolvesse seu pensamento também pelo viés racional, procurou manter a unidade do mistério de Cristo com a soteriologia. Teve em Clemente romano, Inácio de Antioquia, Tertuliano, Orígenes e Justino seus principais representantes (Cf. FERGUNSON; PACKER; WRIGHT, 2011, p. 261).

Para Kessler, os desenvolvimentos cristológicos desse período foram importantes, pois “são paradigmáticos para a passagem de um horizonte cultural e experiencial para outro e porque neles se pode estudar até hoje quase toda a gama das típicas possibilidades de ideação e raciocínio” (KESSLER, 2012, p. 295). Desse modo, o dado cristão é repensado e sistematizado em nível exegético, espiritual e teológico.

A retomada do movimento cristológico neotestamentário pela tradição patrística é destacado por Bernard Sesboué não como novidade – ao contrário de como foi interpretado pelos resultados da exegese recente -, mas como percepção do alcance das afirmações sobre Jesus desde o período primitivo. Existem algumas razões pelas quais os resultados da cristologia dos primeiros séculos se perderam e só reapareceram praticamente a partir do século XVII na teologia e na exegese⁸ (Cf.

⁸ Para um aprofundamento sobre os motivos que ocasionaram a “perca” dos resultados da cristologia neotestamentária ver *A pedagogia do Cristo – Elementos de cristologia fundamental* de Bernard Sesboué, Paulinas, 1997.

SEBOUÉ, 1997, p. 73-74). Aqui destacaremos algumas concepções cristológicas para o nosso estudo.

Os padres da Igreja, de Clemente romano a Justino, retomaram de maneira espontânea os resultados da cristologia no período do Novo Testamento. Suas concepções deram ênfase ao Cristo glorificado antes de sua preexistência como Verbo divino enviado por Deus. Na epístola que escreve aos coríntios, Clemente apresenta-o como o caminho que leva a Deus e a “pura e transcendente face de Deus” (CLEMENTE, AOS CORÍNTIOS, 36, 1-2).

Inácio de Antioquia, ao anunciar Jesus Cristo, faz um encadeamento de elementos do *kerigma apostólico* como é encontrado no livro dos Atos dos Apóstolos. Por outro lado, frisa sistematicamente no seu percurso até à morte e glorificação o seu nascimento de uma virgem (Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, CARTA AOS EFÉSIOS, 18,2). Inácio ainda defende uma cristologia em dois níveis: “segundo a carne” e “segundo o Espírito” (INÁCIO AOS EFÉSIOS, 7,2; ESMIRNIOTAS 1,1) e faz um acréscimo da perspectiva joanina ao afirmar que há somente um Deus que se manifestou através de seu Filho Jesus Cristo, seu verbo “proveniente do silêncio e que obteve total aprovação daquele que enviou” (INÁCIO AOS MAGNÉSIOS, 8,2).

Justino, por sua vez, elenca alguns nomes que foram atribuídos ao Cristo glorificado a partir do Antigo Testamento. “Senhor eterno”, “Rei da glória”, “Sacerdote eterno”. Esses nomes dão sentido ao que foi manifestado e cumprido quando o Cristo subiu aos céus e sentou-se à direita de Deus. O romano ainda vê o nascimento virginal de Jesus como sinal da preexistência com implicação futura entre os homens, pois ele consentiu em fazer-se homem e em nascer, logo não é tão somente um “homem entre os homens” (JUSTINO, APOLOGIA I, 23).

Através dessas posturas cristológicas nota-se que a Cristologia que se sucede no período da patrística arraiga questões oriundas da cultura grega que vão levá-la a empregar uma nova linguagem na contemplação e anúncio do mistério de Cristo. Verifica-se um movimento dogmático que terá nos concílios de Nicéia e Calcedônia definições importantes. Em 325 chega-se à afirmação da geração divina eterna do homem Jesus. A ideia que predominou em Nicéia foi a de que existe uma estrita divindade do Logos. O concílio defendeu veementemente que o Filho é da mesma essência, substância, matéria e natureza que Deus Pai. O Filho é consubstancial ao

Pai e a ele se iguala em divindade. Jamais houve tempo em que não existisse, já que é da mesma essência de Deus (Cf. DH⁹, 125, 2007).

Entre 431 e 451 conclui-se a ideia da geração humana do verbo de Deus. O concílio de Calcedônia (451) ensinou que a unicidade de Jesus Cristo repousa no eterno e divino Filho, o Logos. Esse Filho divino e Jesus Cristo são uma única e mesma pessoa. Além disso, afirmou a presença de uma dualidade que caracteriza a pessoa única de Jesus Cristo e uma identidade perfeita entre divindade e humanidade em Jesus Cristo (Cf. DH, 301-303, 2007).

1.2.3 Cristologia medieval

A partir do século VII a cristologia muda de foco. Desloca-se para o Norte Europeu onde habitavam povos germanos e celtas. Eles assumem a fé cristã na configuração de sua cultura romano-helenizada, portanto pregam um cristianismo condicionado do ponto de vista do novo contexto cultural. Além do mais, “um acesso próprio, culturalmente específico à fé em Cristo e na redenção quase não foi desenvolvido na teologia escolástica” (Cf. KESSLER, 2012, p. 324). De outro modo, nesse período ocorre uma ruptura. A cristologia está voltada para a pessoa de Jesus Cristo “em si”. Há maior interesse em dizer quem é ele *em si* do que apresentar o seu amor para com os homens (Cf. KESSLER, 2012, p. 324).

Além disso, existe uma forte onda especulativa sobre as disposições e possibilidades conceituais de uma união entre Deus e o homem. Nesse âmbito, surgem muitos tratados com ênfase soteriológica que passam a ser distinguidos dos tratados de cristologia. Desde a teologia de Tertuliano tornou-se comum na cristologia ocidental-latina identificar no pecado a fonte de todas os males, assim, “a morte de Cristo entendida como ato humano expiatório e voluntário passara para o centro do interesse soteriológico” (KESLLER, p. 324).

Um erudito de nome Anselmo de Cantuária difunde essa concepção expressando-a num sistema complexo e coerente. Ele praticamente cristalizou a separação entre cristologia e soteriologia através de uma obra-chave intitulada *Cur Deus homo*¹⁰ (Cf. KESLLER, 2012, p. 325-326).

⁹ Abreviatura de Denzinger Hunermann.

¹⁰ Nesse tratado, a redenção é colocada no centro da salvação e explicada por meio de uma “teoria da satisfação”. Nela, Anselmo acredita que somente um “Deus-ser humano” é capaz de realizar a satisfação que é o único caminho que resta para o homem que pecou (pois é atribuído ao ser humano

Desde então, a cristologia passa a expressar um ser divino que se põe praticamente à margem do plano salvífico. Para Cardedal, as categorias jurídicas da soteriologia mostravam um distanciamento da experiência cristã de Deus, que foi experimentado como Pai e amor, perdão e reconciliação gratuita. Muitos pensavam que esse Deus da teologia não era o Deus da Bíblia e da fé. O interesse aqui não é a experiência de fé da Igreja, mas uma explicação metafísica correta da “união hipostática” (Cf. CARDEDAL, 1993, p. 51). A doutrina ou a ontologia acaba suplantando a economia da salvação. O conhecimento ontológico é entendido numa realidade em si mesma e expressa em termos de Ser. A economia é a livre Revelação de Deus que se consumou na encarnação (Cf. GONZALEZ FAUS, 1984, p. 520).

Ainda vale destacar a grande influência da *Suma Theologiae* de Santo Tomás de Aquino onde pode ser encontrado um forte interesse pela doutrina. A união hipostática é o ponto de partida para chegar aos mistérios da vida de Jesus, que passam a se constituir como uma mera parte da teologia. As teorias do Aquinate fizeram surgir uma cristologia dos manuais que continuou a separar o sentido de cristo do plano salvífico de Deus, uma vez que ao definir uma imagem de Jesus Cristo enfatizava-se sua união hipostática e o que dela decorria. Assim, a Obra de Tomás de Aquino contribuiu para tornar a cristologia a-histórica, estática e formal, pois lhe faltava assumir a história de Jesus de Nazaré (Cf. KESLLER, 2012, p. 331).

2. O debate cristológico a partir do século XIX

Após desenvolvermos uma compreensão básica de cristologia, definindo sua especificidade e seu objetivo e apresentando um esboço histórico da discussão cristológica até o fim da Idade Média, cabe-nos agora salientar alguns pontos importantes do debate cristológico a partir do século XIX. Esse debate é muito importante por representar um verdadeiro “divisor de águas” na abordagem cristológica a partir desse período.

A princípio, discorreremos a problemática entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Em seguida, destacaremos o papel da imaginação na interpretação de Jesus de

o papel ativo de uma quitação positiva de uma dívida de pecado). A proposta cristológica anselmiana foi um marco da teologia oficial que se desenvolveu nos séculos seguintes sendo determinante na Idade Média e na modernidade.

Nazaré e, por fim, destacaremos a historicidade como uma marcante característica da cristologia atual.

2.1 Jesus histórico X Cristo da fé¹¹

O Iluminismo problematizou a cristologia provocando uma reformulação de seu método e conteúdo. Seu objetivo foi separar Jesus e Cristo. Ele negou a pretensão universal cristã dada a Cristo, reduzindo-o à consciência moral ou ao sentimento religioso conforme as influências recebidas do pensamento de Kant e Schleiermacher. O problema crítico sobre o nazareno teve seu início com Reimarus que colocou em oposição a doutrina de Jesus e dos apóstolos, distinguindo o “Jesus histórico” do “Cristo do dogma” (Cf. CIOLA, 1992, p. 22).

Essa separação começou com a retomada, por estudiosos no século XIX, de um costume da cristologia primitiva: a atribuição do nome Cristo a Jesus de Nazaré. Perguntava-se no período do iluminismo: O que significa esse título para o mundo hodierno? Que se quer dizer quando se fala do messianismo de Jesus na modernidade? Indagações como essas caracterizaram o debate cristológico a partir do século XIX.

No período pós-iluminismo tentou-se eliminar essa tensão. É a época da teologia liberal do século XIX que teve no movimento *Leben Jesu Forschung*¹² um autêntico representante. Tentou-se estabelecer um núcleo seguro sobre o galileu nazareno. Era quase um lema: “do Cristo bíblico ao Jesus histórico”. Difundia-se uma forma racionalista de compreender o mundo. A partir da distinção entre “ciências do espírito” e “ciências da natureza”, Cristo era caracterizado pelos pressupostos da teologia liberal fundamentados pelo racionalismo ou subjetivismo filosófico moderno,

¹¹ Essa questão será retomada no capítulo seguinte. Nesse momento é importante já mencioná-la por ser um ponto de grande valor para a discussão da reflexão cristológica. Não se pode falar de cristologia enquanto estudo de Jesus de Nazaré como o Cristo sem apreciar essa clássica questão antagônica.

¹² Na clássica obra *A busca do Jesus histórico*, Albert Schweitzer (um ícone da teologia liberal) caracteriza o movimento *Leben Jesu Forschung* como um estudo que ao colocar-se “a caminho da questão do Jesus histórico, crendo que quando o tivesse encontrado poderia trazê-lo facilmente para nosso tempo como sendo um Mestre e salvador. Este estudo perdeu as associações pela qual ele tinha sido preso por séculos às duras rochas da doutrina eclesiástica, e regozijou-se em ver a vida e o movimento delineando uma figura e o Jesus histórico, uma vez mais, avançando, como pareceu, para encontrá-la. Mas ele não permaneceu parado; Ele passa por nosso tempo e retorna ao seu. O que surpreendeu e causou espanto à teologia dos últimos quarenta anos [1860 a 1900] foi que, a despeito de toda interpretação forçada e arbitrária ela não poderia mantê-lo em nosso tempo, e teve que deixá-lo partir” (SCHWEITZER, 2003, p. 472).

passando longe, ou quase isso, de ser reconhecido como aquele salvador e redentor que se revelou aos homens (Cf. LOWE, 2005, p. 26-28).

Assim, o pós-iluminismo primou pela razão. Além de fazer a separação entre Jesus de Nazaré e o Cristo da fé, não valorizou a historicidade do galileu através das definições de Rudolf Bultmann, que radicalizou as ideias de Martin Kahler. Para o pensamento bultmaniano, a história de Jesus é impossível de ser alcançada, uma vez que os Evangelhos não o descrevem biograficamente, mas, “apenas” dão ênfase ao *querigma*. Surge uma cristologia parcial e contingencial, longe de ser universal (Cf. MERZ; THEISSEN, 2015, p. 24-25).

Para Bourgeois, a cristologia atual guardou fortemente essa herança do século XIX, ou seja, a separação das palavras de Jesus daquilo que disseram os seus seguidores. Em outras palavras, o “costume” de distinguir o Cristo da fé e o Jesus da história ainda persiste como herança no modo de fazer cristologia hoje. A adversidade encontrada ainda é a insistência em diferenciar a fé em Jesus da fé de Jesus (Cf. BOURGEOIS, 1989, p. 30).

Para alguns autores, a distinção entre as afirmações de Jesus e dos seus seguidores, estabelecida no passado, não foi superada. Mostrou-se insuficiente tentar estabelecer uma relação dialética “de medíocre interesse” que articulasse o Cristo da fé e o Jesus da história, pois “não se avança muito só em dizer que o Jesus da história depende do Cristo da fé e vice-versa” (BOURGEOIS, 1989, p.31). Essa questão é reafirmada através da análise de uma nova fase que a cristologia atravessa chamada por Maria Clara Bingemer de “segunda modernidade”:

A passagem do século XX para o século XXI supôs um vivo repensamento da tradição cristológica, sobretudo graças, por um lado, à nova contextualização sociocultural de Jesus e de seu Evangelho (bem representado pela *third quest*) e, por outro, graças a influentes impactos nascidos da nova cultura: o diálogo das religiões, o impulso prático das teologias da libertação, a ampliação teórica propiciada a partir dos horizontes culturais da Ásia e da África, e finalmente o aprofundamento humano da reflexão feminista (BINGEMER, 2008, p. 5).

Verdadeiramente, o século XIX foi o aguçamento da tensão entre a pesquisa histórica e a crença cristológica. Surgiram, de lá para cá, muitas interpretações dessa relação e diferentes modos de apropriação dela. Essa é uma questão urgente em nossos dias, por várias razões, especialmente pelo fato de existir um grande interesse

da pesquisa histórica em reconstruir o cristianismo no século I, centralizando-se em Jesus e pela disponibilização dessas mesmas pesquisas para um público que não é apenas o teológico. Os resultados desses estudos geraram - e ainda geram - muitos embaraços (Cf. HAIGHT, 2005, p. 16).

É assunto corrente no debate cristológico a lógica “cristologia alta -cristologia baixa”. Essas diferentes metodologias possuem inversão de movimentos e uma diferença básica nos mistérios cristológicos: A morte e a ressurreição aplicam-se a cristologia alta descendente; a encarnação e o nascimento a cristologia baixa ascendente. Atualmente se fala da necessidade de complementaridade dessas “duas cristologias”. A problemática de articulação e muito mais de superação dessas abordagens é sugerida como foco de discussão na reflexão cristológica (Cf. GONZÁLEZ FAUS, 1992, p. 521-524).

Foi Karl Rahner que, na tentativa de esclarecer a linguagem da cristologia, fez a distinção cristologia alta e baixa. Costumou-se atribuir dois elementos a totalidade de Jesus Cristo: a) O histórico (Jesus de Nazaré) e b) O transcendente (Cristo)¹³. Para o teólogo alemão essas duas metodologias são igualmente válidas. Haight acredita que não é tão simples admitir tal validade, uma vez que o cristianismo “está em busca de uma cristologia viável para a atualidade, e não há quem disponha de tal maneira que possa ser proclamada com base exclusivamente na autoridade” (HAIGHT, 2005, p. 48).

Desse modo, ao buscar um método para a abordagem cristológica, comumente faz-se uma escolha. Opta-se pela cristologia “alta” ou “baixa”. Contudo, é preciso superar essa lógica dualista, pois está claro que a cristologia não se sente mais segura com essa divisão, teoricamente ela não se apoiará nisso. Em alguns casos a distinção entre “Cristo da fé” e “o Jesus da história” ainda persiste como herança no modo de fazer Cristologia. “O velho e clássico problema do Jesus da história e do Cristo da fé

¹³ Desde a patrística, a cristologia foi se desenvolvendo a partir de cima, ou seja, seu começo teve por base uma autoridade, com a concepção de um Cristo que foi exaltado tal como se apresenta na tradição do quarto Evangelho. Ao longo de seu desenvolvimento, tal abordagem cristológica submeteu-se a explicar a verdadeira humanidade de Jesus, sua consubstancialidade com a humanidade. “Com essas convicções partilhadas como ponto de partida, a cristologia como que descende acompanhando o padrão da própria encarnação” (HAIGHT, 2005, p. 48). A “Cristologia baixa”, num entendimento mais epistemológico (e menos ontológico), tem duas características: Seu começo é sempre o “em baixo”, na Terra; a experiência humana do encontro com Jesus de Nazaré, o testemunho dos discípulos e as várias interpretações que se surgiram após sucessivos encontros com o mestre. Essa Cristologia leva em conta o movimento progressivo da Revelação, o caráter histórico e determinado de Jesus. O seu acento é maior na orientação do homem para Deus (Cf. RAHNER, 2015, p. 400).

continua a morar em nós. Menos na sua forma precisa do que no seu alcance profundo” (BOURGEOIS, 1989, p. 30).

Sobre isso comenta Moltmann no contexto do entendimento do princípio cristão de que Jesus é o mesmo na crucificação e ressurreição:

O dilema moderno consiste no fato de que ambos os lados não podem ser levados a um denominador comum. Passa-se, assim, à escolha entre *jesulogia*, que se refere ao Jesus terreno, acessível à observação histórica e passível de ser seguido por homens, ou *crisologia*, para referir-se ao proclamado Cristo da fé e da Igreja. Mas isso conduz a uma cisão mortal na teologia e na vida da cristandade (MOLTMANN, 2014, p. 145-146).

Nos primórdios do iluminismo histórico a jesulogia ocupou um lugar de destaque. Contudo, a crisologia manifestou-se posteriormente como uma “nova maneira” após o surgimento do ceticismo histórico e radical e do positivismo. “O trabalho se originou por causa da tarefa inevitável do trabalho histórico-crítico” que consistia em encontrar um mesmo denominador comum: o histórico e teológico (Cf. MOLTMANN, 2014, p. 146). Para superar essa dualidade é preciso considerar o ponto de partida da crisologia, isto é, o seu método. Tal definição é dificultosa, pois que existem vários pontos de partida analisados nos manuais de crisologia e geralmente eles são fundamentados na clássica divisão crisologias “alta ou descendente” e “baixa ou ascendente”¹⁴. Nesse sentido, é preciso rever e adotar uma nova metodologia que supere tal divisão.

2.2 O papel da imaginação

É nesse sentido que Haight acredita que a imaginação terá um papel decisivo na interpretação cristológica no papel da superação dessa clássica oposição entre Jesus histórico e Cristo da fé. Quando essa categoria é percebida como chave no processo de compreensão é possível encontrar “um terreno comum, em alguns casos um campo de batalha, no qual e através do qual estas duas linguagens estão interagindo”. Portanto, uma reflexão profunda da relação entre as diferentes compreensões de Jesus de Nazaré envolvendo o imaginário mostra-se “salutar e

¹⁴ Em sua Obra *Jesus, o libertador* Jon Sobrino destaca alguns pontos de partida que são clássicos e frequentes em muitos manuais de Crisologia. A sua intenção é mostrar que eles oferecem limites, porém a escolha de algum é necessário (Cf. SOBRINO, 1996, p. 68-77).

construtiva” (HAIGHT, 2005, p. 16). Dessa maneira, “o arcabouço” dessa discussão (Cristo da fé *versus* Jesus histórico) tem a imaginação como uma de suas principais premissas¹⁵. Ela, podendo ser ativa ou passiva, exerce um controle sobre a interpretação em torno de Jesus¹⁶ aparecendo com muita clareza nas duas formas até aqui apresentadas para compreender o mestre galileu. Em outras palavras, a imaginação inevitavelmente impacta qualquer tentativa histórica e/ou cristológica de interpretar Jesus de Nazaré.

Abreviando, a tentativa do pensamento histórico apresenta o galileu nazareno como uma figura que provoca a imaginação daqueles que o interpretam no campo histórico e cristológico¹⁷. Na discussão cristológica, Haight apresenta duas concepções e estabelece uma relação de cada uma com o papel da imaginação na interpretação de Jesus¹⁸. Essas concepções afirmam que o fundamento da cristologia não está em um relato histórico de caráter objetivo e empírico acerca de Jesus de Nazaré. Isso não poderá gerar aquilo que a fé cristã é capaz de reconhecer em Jesus. Cabe enfatizar que o galileu é norma viva e sempre atual da fé, uma resposta integral para as necessidades e perguntas pelo sentido da existência humana.

A fé transcende o que a história pode determinar. O que se preserva para nós no Novo Testamento como a norma da Cristologia é Jesus percebido como o Cristo, uma mistura de dado empírico ou reconstrução histórica e apreciação da fé, uma dualidade de história e teologia, ou um Jesus querigmático (HAIGHT, 2005, p. 27).

¹⁵ Imaginação aqui é definida como uma função dentre outras ou uma atividade (entre outras) da mente humana que está correlacionada a outros processos cognitivos. Em sua obra *O futuro da Cristologia*, Haight desenvolve três elementos nessa discussão apoiando-se no pensamento tomista-aristotélico: A penetração do conhecimento humano através dos sentidos e da imaginação, a capacidade do intelecto captar o que recebe dos sentidos e a passividade e atividade da imaginação (HAIGHT, 2005, p.15).

¹⁶ A passividade e atividade da imaginação relacionam-se com o dinamismo do próprio ato imaginativo. “Quando o historiador considera Jesus como ser humano, a humanidade de Jesus apresenta outro exemplo de um caso que requer todo tipo de dados necessários imaginados a respeito dele” (HAIGHT, 2005, p. 22). De outro modo, a interpretação de Jesus acarreta perscrutar aquilo que não é mencionado pelas fontes.

¹⁷ No campo histórico assim age a imaginação: “Não se pode deixar de ficar impressionado com a humanidade de Jesus. Negativamente, o historiador, como historiador e não como teólogo, não pode apresentar-nos nada mais do que Jesus como um ser humano. Epistemologicamente, a divindade de Jesus é um dado de fé e não é evidente empiricamente. Ademais, com base na suposição da humanidade de Jesus, a imaginação pode e deve interpolar todo tipo de dados que não são explicitamente fornecidos pelos textos, mas que são necessariamente implicados por eles, ou seja, as implicações de um ser humano” (HAIGHT, 2005, p. 23).

¹⁸ É apresentado o pensamento de Schubert Ogden e Jon Sobrino. Para o primeiro, apesar de concordar com as ideias das atuais buscas pelo Jesus histórico, “o que esta busca alcança não é um Jesus empírico-histórico, mas o Jesus existencial-histórico do querigma de Jesus”. Para o segundo “os evangelhos são história e teologia ao mesmo tempo. Eles são informação factual, mas teologia; porém são teologia que é historicizada”. A história de Jesus não pode ser escrita sem a parceria com a Teologia bem como fazer Teologia requer o apoio da história (HAIGHT, 2005, p. 25).

A fé passa a ter grande protagonismo na superação da problemática Cristo da fé-Jesus histórico. No cristianismo, ela pressupõe que haja uma continuidade entre o que é afirmado de Jesus e a realidade empírico-histórica de Jesus, ou seja, ocorre uma aproximação entre Jesus e Cristo. Nesse âmbito, a imaginação terá um significativo papel, pois ela mostra que há um vínculo entre o ato de conhecer e as imagens do objeto que se quer conhecer, e a teologia desenvolverá uma reflexão crítica da fé, pois ela é a reflexão do testemunho de fé.

Contudo, isso implica que seja evocada uma imagem crítica de Jesus e tal tarefa é melhor realizada pela história. “Em resumo: o papel da história é estabelecer dentro da fé uma imagem criticamente reflexiva do Jesus existencial-histórico” (HAIGHT, 2008, p. 27). Toda abordagem cristológica deve começar com Jesus de Nazaré por causa do “caráter apologético” da fé cristã, isto é, a abordagem cristológica deve estabelecer um diálogo com os diferentes “públicos” com os quais deseja transmitir a mensagem do Reino¹⁹.

A dimensão missionária da fé é a fonte para comunicar e tornar explícita tal mensagem. “A manifestação pública de Jesus, por sua vez, é o dado histórico que possibilita o compartilhamento da fé cristológica por todos os seres humanos” (HAIGHT, 2005, p. 47). Os primeiros discípulos começaram com seu mestre, isto quer dizer que a partir daí todas as pessoas em potencial podem compartilhar um conhecimento comum acerca de Jesus de Nazaré, que é um ser humano e figura pública preservada nas descrições dos Evangelhos.

Sendo assim, mesmo que o galileu seja diversamente concebido conforme diferentes pontos de vista ele sempre será tema comum para o diálogo.

A cristologia, portanto, começa com Jesus; a cristologia de baixo é aquela que principia por Jesus de Nazaré. Por um lado, a lógica disso é absolutamente simples: Jesus é o tema, o objeto, da cristologia. Cristologia é resposta a Jesus e interpretação a seu respeito. A cristologia surgiu pela primeira vez como resposta a Jesus; desenvolveu-se a partir de um encontro com Deus em Jesus e por seu intermédio, durante o tempo em que ele viveu (Cf. HAIGHT, 2005, p. 48).

¹⁹ Apologia se refere ao esforço em explicar a fé e a crença cristológicas, mas “sem reduzir a fé à razão explicativa”, pois a fé não poderá jamais “ser modificada” e submetida a “explanações de conveniência”, logo a cristologia tem na fé o seu ponto de partida. Porém, a cristologia transcende o fideísmo, isto é, a ingênua e simples afirmação da fé sem qualquer tipo de justificação de sua lógica interna com aquilo que julga ser autêntico a partir de outras fontes (HAIGHT, 2005, p. 46-47).

A abordagem cristológica, como sempre foi, gravita em torno de Jesus, logo, é fácil perceber que o nazareno continua a ser o seu ponto de partida. Não se deve começar com o Jesus histórico ou o Cristo da fé, de uma cristologia “alta” ou “baixa”, mas de Jesus de Nazaré, pois essa dualidade nunca esteve acima de qualquer abordagem cristológica.

Na atual cristologia não se busca o Jesus histórico ou o Cristo da fé, mas empenha-se em buscar Jesus e sua história, tomando a sua judeidade como um dos elementos da sistematização que leva a crer que ele é o Cristo.

2.3 Uma cristologia voltada para a história

A Revelação de Deus em Jesus Cristo, vinculada à Sagrada Escritura e ao contexto do anúncio da práxis cristã, conduz o povo a transmitir a memória do verbo encarnado. Assim sendo, a cristologia tem caráter histórico. Essa característica, aliás, desenvolveu-se desde o Concílio Vaticano II. Afirma Bruno Forte:

A volta às origens estabelecida pelo Concílio trouxe para a reflexão sobre Cristo uma renovada atenção para a história concreta do nazareno narrada pelos Evangelhos e, portanto, aos chamados ‘mistérios’ de sua vida, junto a um sólido método histórico-crítico (Cf. FORTE, 2010, p. 91).

Em sua humanidade Jesus Cristo revela Deus. Os seus traços históricos permitem alcançar a profundidade do seu mistério salvífico. Nesse sentido, tratar do anúncio do Reino de Deus, dos milagres, das suas parábolas, morte, ressurreição, isto é, tópicos elementares de cristologia, implicam tocar no próprio mistério da Revelação. Logo, a condição judaica de Jesus figura como um desses elementos históricos marcantes que se apresentam como chave para uma compreensão da profundidade de seu mistério.

Para Haight, “as pessoas encontraram Deus em Jesus e ainda continuam a fazê-lo” (Cf. HAIGHT, 2005, p. 29). Embora essa proposição continue a gerar dúvidas, como é o caso da pergunta: qual o significado desse encontro de Deus em Jesus? Haight acredita que não seja necessário resolver problemáticas como essa para que se aceite a fórmula geral de que ao longo da vida e após a morte de Jesus um grupo de seguidores viveu a experiência de Deus mediada por Jesus.

O que interessa, a princípio, é que Jesus de Nazaré é a mediação da presença de Deus no cristianismo. Haight afirma que “esse é o significado primeiro e mais fundamental ou a lógica subjacente, qualquer que seja o sentido literário que se encontre na predicação de que Jesus é o Cristo” (HAIGHT, 2005, p. 30). Jesus é o mediador da experiência de Deus na história.

Com isso, não se pretende apenas “contar uma centésima história de Jesus” onde são projetadas muitas perguntas relacionadas à sensibilidade presente e à autoconsciência do galileu de Nazaré, mas fazer uma investigação nos mistérios da vida Jesus percebendo quais dimensões do humano se manifestam neles e por meio dos quais passa a Revelação de Deus ao ler na história “o ‘*querigma*’ e no ‘*querigma*’ a história e capturando, na plenitude, a fecunda circularidade atestada no Novo Testamento entre o Jesus histórico e o Cristo pascal” (Cf. FORTE, 2010, p. 90).

Para Bruno Forte, a tarefa da cristologia atualmente envolve a reconstrução da “história da consciência e da liberdade do homem Jesus”, sua experiência de finitude expressada na dor e na morte, como também a certeza de que tudo que está relacionado à verdadeira humanidade do redentor, baseia-se na revelação de sua divindade (Cf. FORTE, 2010, p. 91).

A história de Jesus de Nazaré mostra o rosto humano de Deus: cada gesto, cada elemento de sua condição humana - como a sua judeidade - e sua vida terrena, por exemplo, são expressões do próprio Deus que se manifesta entre os homens, por isso, ela [a história] deverá ser valorizada pela fé e reflexão cristãs. Sendo assim, Deus, em Jesus, assume plenamente o homem. Este, por sua vez, é valorizado pela história do Filho do Homem; torna-se um “sacramento” do Filho eterno que entrou nesse mundo (Cf. FORTE, 2010, p. 91).

Nesse sentido, Bruno Forte destaca a doutrina da causalidade instrumental da humanidade de Cristo apresentada por Santo Tomás de Aquino. O Aquinate, conferiu-lhe uma relevante importância ao destacar que todas as coisas cumpridas na carne de Cristo foram salvíficas para cada homem por causa da divindade que estava ligada a ela. A atuação e prática de Jesus é como uma “parábola viva da ação de Deus” (FORTE, 2010, p. 90).

Destacar a vida do galileu nazareno é comprometer-se com a sua opção fundamental pelo Reino de Deus, suas escolhas livres por pobres e pequenos assim como o seu amor pelo Pai até o esquecimento de si mesmo. Seguir-lo não é somente reproduzir um modelo, pois se assim o fosse seria algo inacessível a qualquer um que

se arriscasse a isso. Forte destaca que o seguimento só pode ser cumprido “no Espírito Santo” (Cf. FORTE, 2010, p. 92). Ele é o silêncio de onde provém a “eloquência” do testemunho (cf. Jo 15, 26ss).

Desse modo, a ação do Espírito Santo na história, que é recebida pela fé, é expressada sobretudo na caridade, na força do amor que vem do Pai e também na comunidade cristã que enfrenta os desafios que se apresentam, mostra-se solidária com o próximo e ainda se empenha na promoção de sua defesa, isto é, privilegia o fraco dando-lhe a dignidade de filhos de Deus. Nesse sentido, a presença misteriosa de Deus se manifesta em diversas situações humanas nas quais Cristo também se apresenta. Afirma Bruno Forte:

Cristo se esconde nos pobres, nos famintos, nos sedentos, nos marginalizados e que sofrem, nas crianças exploradas, nas mulheres pisoteadas, nos últimos (cf. Mt 25, 31ss). Quem responde aos que tem fome e sede de tudo isso com o amor livre e gratuito, torna-se um Evangelho vivo, uma palavra escrita, já não mais em tábuas de pedra, mas sobre a carne de nossos corações (2Cor 3, 3). A presença de Cristo no cotidiano da dor e das lágrimas é reconhecida em quem ama seu nome (FORTE, 2010, p. 92).

Fica claro que uma consciência histórica²⁰ emergiu e produziu uma renovação da cristologia que trouxe consequências até mesmo para o seu modo de analisar o mistério trinitário²¹. A história na abordagem cristológica supera uma imposição

²⁰ Por consciência histórica entende-se a percepção consciente da historicidade da existência humana. É como se ela fosse um código onde estão presentes todas as experiências que marcam a consciência do homem estar inserido na história. Haight sugere uma exemplificação: “A ciência estima que a existência humana tem enfeitado nosso planeta há cem mil anos ou mais. A história e a antropologia cultural nos capacitaram a refletir sobre a ampla variedade de formas sociais e culturais que a humanidade adotou em períodos recentes. As pessoas que passaram a apreciar o pluralismo cultural que se estende através da história da espécie humana também aprenderam a aceitar o caráter situado de todo conhecimento, o condicionamento contextual em todos os juízos de valor, a relatividade de todas as concepções humanas. Em seu conteúdo concreto, o próprio processo de raciocinar está historicamente condicionado. Esses são alguns dos dados de fundo implícitos que são conotados pelo termo consciência histórica” (HAIGHT, 2005, p. 33).

²¹ O ingresso da consciência histórica na cristologia e na doutrina trinitária não significa uma redução idealista ou existencialista do dado objetivo. Pensar historicamente é algo fundado na própria estrutura da teologia cristã, e também da cristologia. Ambas são chamadas a refletir o “mistério” que se faz presente na história da vida do nazareno testemunhada pela Igreja nascente. A consciência histórica influencia a teologia e a reflexão sobre Jesus Cristo. Como já vimos, ela é o “arcabouço” dos cristãos para desenvolverem seu pensamento. A teologia tem hoje a urgência de manter uma relação com um mundo cada vez mais “historicamente consciente” inculturando-se nele. Ela tem a finalidade de fazer a descrição do contexto de onde brotam as perguntas feitas pelos homens; será por meio dela que a análise teológica encontrará suas respostas que brotam da cultura e do mundo intelectual que essa consciência descreve (FORTE, 1981, p. 54).

metafísica, conceitual e abstrata e acaba favorecendo uma perspectiva mais bíblica, existencial e dinâmica.

A cristologia revive a experiência do anúncio do *querigma* da Igreja primitiva, apresenta uma linguagem que contagia e que é corajosamente profética. Uma abordagem cristológica que leva a uma reflexão de fé em Jesus Cristo será capaz de ajudar a Igreja a ser testemunha do Evangelho, narrando e escrevendo na história e no mundo o diálogo da libertação do homem e da glória de Deus que se torna possível em Jesus (Cf. FORTE, 1981, p. 60).

2.4 Apreciação crítica

A breve exposição histórica da cristologia do período neotestamentário até o fim da idade média (desenvolvida no tópico 1.2) fez notar que, num primeiro momento, cristologia e soteriologia estavam bem relacionadas. Os períodos neotestamentário e patrístico mantiveram essa unidade que por outro lado não se sustentou no período medieval.

As elaborações cristológicas da Idade Média, por enfatizarem uma das naturezas de Jesus (a divina), permitiram que no século XIX, no período do iluminismo e na fase da teologia liberal, Jesus fosse separado do Cristo inaugurando a divisão cristologia/jesuologia. Praticamente houve uma reformulação da metodologia e conteúdo cristológico seguida de uma negação do sentido universal e normativo de Cristo. Ao ser interpretado como um agente individual histórico, particular e contingencial, Jesus é reduzido à consciência moral de Kant ou ao sentimento religioso de Schleiermacher (Cf. MOLTSMANN, 2014, p. 127-128). Em outros termos, essa depreciação da historicidade de Jesus fez a cristologia revelar-se parcial e contingente, cada vez mais distante de ser universal.

A oposição Jesuologia-Cristologia mostrou-se ineficaz e logo fez-se necessária sua superação através da imaginação que é o desvendamento da forma como acontece o dualismo Jesus histórico-Cristo da fé. A Imagem revela que não se deve buscar o Jesus histórico ou o Cristo da fé, mas Jesus de Nazaré e sua história. Nesse sentido, a história adquire uma importância decisiva na compreensão de Jesus como o Cristo, pois a sua humanidade revela a ação salvadora de Deus. Foi através de seus atos e palavras que ele apresentou o Reino de Deus.

A Revelação salvífica do Pai manifestou-se em Jesus. Nessa perspectiva, a sua judeidade adquire um valor bem significativo na cristologia. Como traço característico da história do nazareno (incontestavelmente Jesus era judeu) ela também é um elemento para compreender a ação salvífica de Deus.

3. A abordagem cristológica da judeidade de Jesus

Começamos oferecendo uma compreensão básica de cristologia: sua especificidade e seu objetivo, seu desenvolvimento histórico até o período medieval. Num segundo ponto, analisamos o debate cristológico que marcou o século XIX e sua contribuição para que a cristologia se voltasse para a história de Jesus. Nesse contexto, é possível abordar a judeidade de Jesus como um tópico de cristologia.

A cristologia tem sofrido a influência de uma consciência histórica cultural que direciona para o seu ponto de partida. Como visto, ela deve começar com Jesus de Nazaré, logo, a judeidade de Jesus é assunto imprescindível da cristologia.

Atualmente, a reflexão cristológica tem se utilizado de instrumentos críticos, que são próprios da cultura intelectual, na sua tarefa de interpretar o centro de fé cristã, Jesus Cristo. Esses meios fazem a “busca” pelo nazareno partir do fato de que ele foi um autêntico judeu filho de Israel, o que torna sua judeidade um elemento bastante significativo. A condição judaica de Jesus acompanhou os acontecimentos concretos da sua história humana. Apesar de existirem diversas concepções sobre o valor da sua judeidade, não se pode negar que Jesus foi um Judeu galileu do século I inserido num contexto de pensamento judaico. Ele nasceu judeu e cresceu cercado pelo mundo da sinagoga.

A judeidade de Jesus de Nazaré nas últimas três décadas ganhou bastante notoriedade. É um tema bastante em voga que qualifica sua história. Diante da proeminência dada pela cristologia atual e pela pesquisa histórica (que na perspectiva da *Third quest* o inseriu no contexto judeu do seu tempo), a identidade judaica de Jesus ganha importância na tarefa de interpretar o seu ministério salvador. Inegavelmente, a judeidade (de Jesus) não pode prescindir da ideia de que Jesus de Nazaré é o Cristo.

A tarefa de inseri-lo no contexto de seu tempo não deve ser estranha ao cristianismo, pois conhecê-lo perpassando pela descrição da infância, vida pública,

paixão e ressurreição é destacar a sua relação intrínseca com o judaísmo, seu autêntico berço. A cristologia terá um importante recurso, imprescindível na sua tarefa interminável de procurar a resposta para a pergunta feita aos discípulos: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mc 8,29).

O presente momento da cristologia ressalta a vida de Jesus de Nazaré, pois é nela que Deus se volta para o seu povo e estabelece comunicação. Jesus Cristo, sua paixão, redenção e ascensão são conhecidos partindo-se daquilo que aconteceu em Jesus de Nazaré.

Desse modo, pode-se dizer que a judeidade é capaz de situar o Mistério de Jesus Cristo no contexto de pluralidade religiosa vigente no mundo contemporâneo. Internamente permitirá analisar as distintas maneiras de compreender Jesus entre os próprios cristãos que esboçaram diferentes imagens do seu mestre ao longo da História. A ênfase na identidade judaica do nazareno pode representar para os cristãos um novo elemento que é inegável e está intimamente relacionado a sua vida e ministério.

Assim, evoca-se a judeidade de Jesus como possível princípio que ajudará nesse trabalho interpretativo. Ele foi um judeu do século I que viveu num contexto de pensamento e categorias judaicas, que nasceu e cresceu cercado pela sinagoga. Sua formação, educação e “espiritualidade” tiveram a influência do ambiente social em que esteve inserido. Essas constatações da pesquisa podem exercer alguma implicação na busca da compreensão do seu seguimento em âmbito cristológico.

Enraizando Jesus no Judaísmo, esse estudo poderá oferecer luzes à sua unicidade, peculiaridade e originalidade. É possível perceber que, ao assumir o judaísmo ao longo de seu Ministério e Obra, Jesus provocou uma transformação tão profunda na religião de Israel que fez brotar uma nova realidade, o Cristianismo. A expectativa da antiga promessa se cumpriu e a sua realização aconteceu de maneira bastante inesperada (Cf. DUPUIS, 1999, p.45).

Se a cristologia busca compreender Jesus de Nazaré, enquanto professado como Cristo, a sua judeidade não é simplesmente um dado ou uma identidade nacional, como se ele tivesse nascido romano, egípcio ou grego. Ao falar da condição judaica estaremos nos referindo à vocação de alguém que recebeu o apelo da Graça de Deus que constituiu para si um povo sacerdotal (1Pd 2,9). Trata-se de um

chamado. Ele foi iniciado na fé como um hebreu submetido ao rito da circuncisão²² que era um símbolo da identidade israelita (Lc 2,21) (Cf. EPHRAÏM, 1998, p. 9).

A judeidade remete a uma estrutura de falar, agir e pensar judaicamente. É necessário adentrar dentro de categorias e padrões do pensamento judaico que marcaram a vida do galileu de Nazaré e seus seguidores “Não o fazendo seria conferir o *nosso* significado estrangeiro às suas afirmações e atos, ao invés de extrair *deles* o significado de que desejavam nos passar” (SWIDLER, 1993, p. 27, grifo do autor).

Por outro lado, não é pretensão dessa dissertação prescindir da fé cristã e do testemunho das primeiras comunidades cristãs como geralmente acontece nos estudos daqueles que se empenham na pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré. Não é meta desse trabalho fazer uma *jesuologia*, como já dissemos, mas uma abordagem cristológica. Esse estudo será teológico e não uma análise teórico-religiosa do primordial objeto de uma fé. O que é pretendido é notar o significado de algo inegável na trajetória humana de Jesus de Nazaré, sua judeidade.

Se a cristologia tem a ver com a confissão de Jesus de Nazaré como o Cristo, a História de Jesus não pode ganhar pouca importância numa análise cristológica. Logo, a judeidade de Jesus torna-se um critério para ela, um tópico fundamental.

²² A circuncisão designa a cerimônia religiosa onde o prepúcio do recém-nascido é cortado no oitavo dia de vida, simbolizando a Aliança de Deus e o povo de Israel. Ela sempre acontecia na parte da manhã em clima de grande festa (Cf. EPHRAÏM, 1998, p. 23).

II – A JUDEIDADE DE JESUS E A PESQUISA HISTÓRICA

A discussão acerca da judeidade de Jesus como tópico de cristologia abarca a compreensão de importantes elementos da pesquisa sobre a vida de Jesus. A referida pesquisa é também conhecida como pesquisa histórica ou busca pelo “Jesus histórico”. O anseio por descobrir quem de fato foi Jesus de Nazaré precedeu, na segunda metade do século XVIII, a muitos resultados, entre eles, a inserção do galileu nas suas raízes judaicas.

Nessa perspectiva, este capítulo pretende identificar e analisar as especificações e os desenvolvimentos acerca da condição judaica do mestre galileu presente nas etapas da pesquisa sobre sua vida. Para isso, destacaremos alguns conceitos elementares para o entendimento da pesquisa histórica sobre a vida do nazareno, abordaremos suas diferentes fases, analisaremos as implicações da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus e, por fim, focalizaremos a judeidade de Jesus dentro dessa mesma pesquisa histórica.

1 A pesquisa histórica sobre a vida de Jesus

Neste tópico, examinaremos os interesses e interessados na pesquisa histórica, algumas definições elementares, como os termos histórico e história, bem como, o significado das expressões “Jesus histórico” e “Jesus da história”, cuja importância aponta para uma maior clareza e objetividade dessa mesma pesquisa. Com isso, intentamos evitar (ou pelo menos tentar evitar ao máximo) equívocos e dificuldades que foram comuns ao longo desses dois séculos de estudo e ainda vislumbramos uma possibilidade de melhor compreensão da concepção de pesquisa histórica.

1.1 Interesses e interessados.

Jesus de Nazaré continua a ser uma figura quase inevitável na consciência da cultura ocidental e de outras culturas do mundo inteiro. Até mesmo aqueles que recusam admitir qualquer confissão religiosa não escapam do deslumbramento causado pela personalidade ou pelo lugar que ele ocupou na História com a consequente relevância (boa ou má) que lhe foi legitimada. Esse fascínio pode ser

expresso pela busca por saber o que de fato ele andou dizendo, fazendo e quais as consequências que suas palavras tiveram para os que creem e não creem nele. Parece que vinte séculos de cristianismo não foram suficientes para dar uma significação definitiva sobre o nazareno, pois que ainda são intensas as tentativas para descobrir “novidades” sobre Jesus. Essas novidades podem ser alcançadas valendo-se dos recursos que a historiografia desenvolveu ao longo dos séculos conhecidos como “a crítica histórica”. Essa pesquisa, que fez brotar uma imagem do nazareno (comumente chamada de Jesus histórico), é chamada de pesquisa histórica sobre a vida de Jesus (Cf. KONINGS, 1997, p. 55-56).

O histórico dessa pesquisa foi sublinhado por “uma grande dramaticidade interna” e também simpatias e antipatias em relação a Jesus. Durante muito tempo era notável vincular o estudo de Jesus de Nazaré e a história dele, à ideia de que não era preciso dedicar-lhe um exame detalhado. Mais importante era anunciar o Cristo e não pô-lo em contradição. Para Gerd Theissen e Anette Merz, isso era “muito pouco”, pois, é comum muitas pessoas ficarem “perdidas” quando se arriscam a esclarecer algo sobre Jesus de Nazaré conforme a ótica da crítica histórica. A ideia da não importância de uma análise do galileu com o uso de instrumentos da pesquisa histórico-crítica é bastante difundida (Cf. MERZ; THEISSEN, 2015, p. 19-20).

Apesar disso, muitos textos são produzidos com a intenção de apresentar o “verdadeiro e genuíno Jesus” que está/estava escondido por trás das “falsificações da Igreja”. Essas produções alimentam o mercado e a indústria de livros “que, a partir dos anseios religiosos e valores éticos de nosso tempo, acabam por criar um novo Jesus”²³ (MERZ; THEISSEN, 2015, p. 13). Diante desse contexto, cabe a seguinte indagação: Quais são os interesses dessa pesquisa? Por que a pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré é necessária? Muitas razões e “protagonistas” podem ser elencados, todavia, por ora, destacamos parte desses protagonistas.

Para Konings, a pesquisa histórica tem sua relevância, porque nos seus primórdios o protestantismo, com seu princípio da “*sola scriptura*”, buscou uma purificação da imagem bíblica de Jesus a fim de encontrar fórmulas de sua fé, uma

²³ Em linhas gerais, Gerd Theissen e Anette Merz acreditam que apesar da pesquisa histórica estar perdendo seu valor, a abertura da Igreja e da sociedade poderá proporcionar que esse quadro se reverta e a pesquisa histórica ganhe seu espaço. Esses autores elucidam que no processo científico exige-se uma “postura de paciência dos leitores”, uma vez que é compreensível a avidez de muitos em alcançar resultados e esclarecimentos de forma imediata. Afirmam: “A ciência não diz ‘é assim’, mas ‘assim se nos apresentam as coisas no estado da *pesquisa*” (MERZ; THEISSEN, 2015, p. 13). Além disso, “a ciência não diz ‘foi assim’, mas ‘poderia ter sido assim com base nas fontes”.

vez que estava bastante difundida a ideia científica de contradições presentes na literalidade bíblica, especialmente acontecimentos como o extraordinário nascimento de Jesus e os seus milagres (Cf. KONINGS, 1997, p. 57).

Nesse sentido, havia uma incompatibilidade entre os dados da ciência, o humanismo moderno e “a expansão da fé cristã”. Esse antagonismo, impactado pela pesquisa histórica, não foi sentido de imediato no ambiente católico, pois a fé cristã católica apoia-se também no magistério eclesiástico, nos dogmas e no catecismo da Igreja. Por outro lado, no ambiente protestante, empenhou-se uma intensa busca pela história de Jesus²⁴.

Muitos autores empenharam-se (e empenham-se) na pesquisa histórica, pois foi através dela, especialmente no seu início, que se deu o encontro entre consciência histórica e fé cristã. Surgiu uma hermenêutica da suspeita que revela muitas contradições em afirmações do cristianismo tradicional. Por isso, muitas descobertas hoje não trazem mais dúvidas para os estudiosos (Cf. LOEWE, 2000, p. 22).

Para Walter Lisboa, na cultura teológica da pós-modernidade é explícito o interesse pelo acesso a Jesus de Nazaré e o “redescobrimiento de sua mensagem”. Afirma-se que a busca é “um projeto sem discussão”. Em outras palavras, aumentou-se a confiança e a certeza na recuperação da figura histórica de Jesus. Nesse sentido, são apresentados três motivos de interesse para a pesquisa histórica: histórico, ético e teológico.

Histórico: “estuda-se Jesus e seus primeiros seguidores, porque são figuras que podem ser estudadas historicamente por qualquer pessoa com apropriada competência” (LISBOA, 2015, p. 76). Essa é uma razão que se relaciona com o “modo de conhecer” a história de Jesus de Nazaré, ou seja, o conhecimento acerca do galileu está balizado por vinte séculos de inúmeras descrições, visualizações e veneração religiosa (Cf. LISBOA, 2015, 77).

Ético: porque se procura diferenciar clara e publicamente as afirmações dos evangelistas das afirmações dos seus intérpretes. Em algum momento é preciso perceber quando eles estão falando em nível histórico, teológico e parabólico e em

²⁴ Uma exceção na afirmação de Konings (de que os protestantes ‘liberais’ da Alemanha se empenharam na busca pelo Jesus histórico) foi o interesse do “ambiente francês, tradicionalmente católico, porém, por outras razões” (KONINGS, 1997, p. 56-57). Aqui podemos acentuar a oposição ao Magistério e o poderio da Igreja católica, além da laicização pregada por nomes importantes como Voltaire e o romantismo libertário. Desse período destacou-se a renomada obra de Ernest Renan: A vida de Jesus (Cf. RENAN, 2004).

outro nível cabe perceber quando “nós estamos” lendo seus escritos historicamente, teologicamente e parabolicamente (Cf. LISBOA, 2015, p. 78).

Teológico: “Aqui o historiador deve aceitar o desafio da reconstrução dentro da fé cristã, dentro do cânon cristão e dentro da teologia cristã” (LISBOA, 2015, p. 79). O historiador optará entre um “cristianismo encarnacional” ou colocar-se-á a favor de um “cristianismo de tipo gnóstico”.

Optando pelo primeiro tipo, o historiador crente focalizará o seu trabalho nos quatro Evangelhos canônicos. Mas não em seu conteúdo e sim em sua forma; não *naquilo que dizem* mas em *como dizem*. O que eles dizem significa, por exemplo, que Jesus ordenou que nós, cristãos, amemos aos inimigos (coisa que regularmente não fazemos), que vendamos os bens para dar ao indigente (que regularmente não fazemos) e que não julguemos os demais (o que regularmente fazemos). O *‘como eles dizem’* significa as interpretações peculiares do passado e presente, aquela especial trama do então e do agora pela qual os evangelhos sempre regressam ao Jesus histórico e desde aí falam às novas situações e problemas. O *Jesus-então* converte-se no *Jesus-agora*; ou melhor, o Jesus-então é o Jesus-agora²⁵ (LISBOA, 2015, p. 79).

O método de interpretação de cada Evangelho pelo historiador (sua forma e modo) é normatizado pelos próprios Evangelhos, isto é, eles são “modelos mestres”. De outro modo, cada escritor evangélico possui uma metodologia de elaboração de seu escrito, ou seja, uma norma. De acordo com Lisboa, é por causa desse “processo normativo” que as gerações cristãs são chamadas a rever Jesus de Nazaré e sua história, e ao mesmo tempo reinterpreta-lo como o Cristo. Deve existir uma atenção dos interessados em Jesus pelo método de cada evangelista. Ainda afirma: “nenhuma geração realiza isso de forma absoluta e para sempre. O melhor que podemos fazer, e, isso é mais do que suficiente, é realizá-lo adequadamente bem, aqui e agora” (LISBOA, 2015, p. 80). Em tal caso, a dialética tem papel fundamental na fé cristã. Teologia e história captaram Jesus e continuam a realizar isso. É uma dinâmica que não para. Assim sendo, a história deixa de ser um não “opcional da nossa fé” que por

²⁵ Cada evangelista é capaz de interpretar um evento da vida de Jesus utilizando um método similar (*como*), porém com conteúdo diferente (*o que*). O historiador visa o método utilizado pelo evangelista. Ele não se concentra no conteúdo isto é, no “*o que o autor evangélico diz sobre dado evento relatado*”, conseqüentemente *como* história, as interpretações evangélicas dos relatos da vida de Jesus não podem ser consideradas verdades de imediato, mesmo que jamais saibamos quais realmente aconteceram. Por outro lado, como Boa Nova do Reino (conteúdo) as interpretações são verdadeiras. Cada escritor evangélico tem uma comunidade a qual se destina, logo fala para ela. Ora, isso faz surgir diferentes teologias conforme a ótica de cada evangelista considerando também o elemento fé no Cristo, que dispensa qualquer método. (Cf. LISBOA, 2015, p. 78-79).

sua vez é sempre dialética, pois é reinterpretada no cânon, repete-se na tradição e a propõe onde a fé está sempre viva. Assim sendo, as expressões Jesus histórico e Jesus da história são dignas da atenção de nossa análise.

1.2 Algumas definições elementares

Partindo-se da expressão “Jesus de Nazaré e sua história”, é válido perguntar: O que significam as expressões Jesus histórico e Jesus da história? Para isso, é preciso indagar o que entendemos por “história” e “histórico”. A discussão será mais transparente se esses termos forem esclarecidos e precisamente distinguidos, haja vista a existência de algumas dificuldades oriundas do conceito de “Jesus histórico” como preliminarmente vimos no capítulo anterior²⁶. Essas dificuldades estão num “uso superficial e enganador do termo. Só chegaremos a maior clareza se submetermos a um exame crítico o conceito” (ZUURMOND, 1998, p. 41)²⁷.

1.2.1 O termo “histórico”

É preciso considerar que estamos diante de um conceito novo. O termo “histórico” é tipicamente moderno e assim definido por Zuurmond:

Um acontecimento é “histórico”, em nosso uso do termo, se, pelo que saibamos, ocorreu realmente da maneira como nós o descrevemos. Nessa limitação está o problema. O “pelo que saibamos” aponta em primeiro lugar para o caráter limitado de nossas fontes, quantitativa e qualitativamente. Quanto menos dados nos fornecem as fontes, menos sabemos. A exatidão das fontes também determina a função original dos dados coligidos (ZUURMOND, 1998, p. 42).

²⁶ No capítulo anterior já frisamos a importância da prudência a ser tomada face ao emprego do termo “Jesus histórico”. No presente capítulo será importante retomarmos essa discussão haja vista o peso que ela possui nas questões acerca da pesquisa histórica. Não podemos ser indiferentes nesse momento a essa expressão comumente usada pelos estudiosos, porém, cremos que, independente do ponto de vista de cada autor, o êxito desse trabalho se dará pela busca por Jesus de Nazaré e sua história.

²⁷ Rochus Zuurmond, frisa que palavras como “histórico”, “história” e “historiografia” possuem diversas variantes. O problema surge quando elas são usadas e trocadas, entre si, de maneira indiscriminada. Afirma: “isso não acontece por acaso: os conceitos são relacionados entre si e em parte coincidem”. Além do mais, muitos estudiosos neotestamentários tendenciam a ignorar esse problema afirmando que eles são de cunho filosófico. Por outro lado, existem exceções. Foi o caso de Rudolf Bultmann que tinha plena consciência de tal problema (Cf. ZUURMOND, 1998, p. 41).

Da afirmação acima, Zuurmond apresenta dois exemplos²⁸ que apontam para a seguinte conclusão: uma fonte poderá ser “adaptada” ou mesmo “falsificada”. Ainda que seja considerada fidedigna, ela só poderá focar-se parcialmente em um aspecto de algo ocorrido. “Nunca pode ser abarcada a totalidade de um acontecimento, tanto por falta de testemunhas como pelo fato de que dados importantes de toda espécie [...] sempre estão e permanecerão ocultos” (ZUURMOND, 1998, p. 42).

Para esse autor, toda imagem histórica é provisória, pois, querer uma imagem definitiva é mera ilusão²⁹. Pelo que foi apresentado, um evento é considerado “histórico” na proporção em que ele pode ser investigado através dos recursos da pesquisa moderna e conforme as condições estabelecidas por essa mesma pesquisa. Contudo, é importante destacar que esta é uma concepção peculiar da modernidade que tem menos de dois séculos. Nesse âmbito, é relevante ter a cautela de não impor nossos conceitos moderno-contemporâneos nas concepções já elaboradas dos autores bíblicos. Importante notar que os povos antigos tinham uma mentalidade diferente, logo usavam conceitos distintos dos nossos, que nem sempre (ou nunca) estão de acordo com os nossos anseios³⁰ (Cf. ZUURMOND, 1998, p. 43).

1.2.2 O termo “história”

Uma outra limitação apresentada é o conceito “fundamentalmente vago de história”. Zuurmond mostra que embora a historiografia resulte de uma pesquisa da história, é preciso questionar de que história estamos falando. Definir esse termo de

²⁸ O primeiro exemplo é o caso de um discurso de elogio a um príncipe que pode ser considerado uma fonte, porém ela poderá estar “colorida”, isto é, modificada. A mesma coisa acontece no caso de uma fonte sobre a condenação de um herege que poderá não ser tão objetiva assim.

²⁹ A definição de Zuurmond, nos remete ao importante papel da imaginação que destacamos no capítulo anterior. Um historiador às vezes projeta uma nova luz sobre dados antigos, de maneira que o ponto de vista sobre uma pessoa ou acontecimento do passado pode sofrer uma modificação radical. “Quantas imagens de Napoleão já nos pintou a historiografia, quantas de Nero, de Lenin, de Churchill! Não precisamos nos espantar se o número de imagens de Jesus aumentam a cada ano” (ZUURMOND 1998, p. 43). Por outro lado, a pesquisa histórica não perde o seu valor, apenas ela não é absoluta. Em outras palavras, “historiografia totalmente objetiva não existe” o que não impede uma busca pela objetividade. Assim como é aceito que o Napoleão histórico não pode ser igual ao Napoleão real, o mesmo acontece com Jesus: O “Jesus histórico” não poderá ser igual ao “Jesus real” (Cf. ZUURMOND 1998, p. 43).

³⁰ No mundo antigo, alguns antagonismos não causariam as dificuldades que hoje se apresentam. Conceber uma pessoa ao mesmo tempo divina e humana era algo facilmente aceitável, uma vez que a cosmovisão humana compreendia o mundo como um lugar aberto, onde os deuses imiscuíam-se na vida e na história dos seres humanos. Imaginar Jesus como alguém assim não era difícil (Cf. THEISSEN, 2009, p. 31-32).

maneira absoluta é impossível, uma vez que “não existe uma ideia de história que pudéssemos fazer descer do céu das ideias platônicas para nossa argumentação científica”. O termo é relativo ao círculo cultural a qual pertence, ou seja, existem “noções de história” que variam de cultura para cultura, conseqüentemente, é indispensável analisar cada círculo cultural e o seu respectivo uso do termo “história”.

Assim como o termo “histórico” é novo e “recente”, há uma definição moderna para o termo “história”.

[...] O conceito moderno de ‘história’, como formulado por von Ranke na conhecida frase: ‘Wie es eigentlich gewesen’ (‘como as coisas propriamente aconteceram (mas que é propriamente?’), não tem mais de dois séculos de idade. Para nós, história é um relato de certo número de situações do passado que pudemos apurar e que relacionamos entre si de uma maneira que faça sentido, e nas quais a atividade humana desempenhou importante papel. Pretende criar uma cadeia (ou cadeias) lógica (s) do que é suposto ter sido um processo (ou alguns processos) linear (es) (ZUURMOND, 1998, p.43).

Falar de história em termos modernos é fazer referência a acontecimentos que procedem de causas e efeitos, mesmo parecendo complexos e confusos (Cf. MERZ; THEISSEN, 2015, p.14-15). A mentalidade contemporânea acredita que a história não é comandada pelas forças do *Olimpus* como fora no passado. Por conseguinte, história “é o resultado de uma tentativa de compor um relato funcional de acontecimentos e situações do passado” (ZUURMOND, 1998, p. 43). Uma outra definição compara a história com desenhos feitos por crianças: “História é um desenho (um dos possíveis) que resulta do fato de o historiador se esforçar por ligar entre si as situações encontradas nas fontes. Um acontecimento é histórico enquanto figura em tal história” (ZUURMOND, 1998, p. 43). Uma vez clarificados os termos “histórico” e “história”, é possível conceituar e diferenciar as expressões “Jesus histórico” e “Jesus da história”.

1.3 O “Jesus da história” e o “Jesus histórico”

O Jesus da história é aquele que viveu na Palestina do século I antes do ano 40 d.C, cuja única forma de conhecê-lo seria vivendo na Galileia do século I, precisamente nas suas três primeiras décadas. Uma tarefa impossível de alcançar. Nos dias atuais, não há dúvidas sobre a existência de Jesus de Nazaré, assim

mostram as fontes mais confiáveis, isto é, os sinóticos e o quarto Evangelho. Apesar de existirem fontes extra cristãs que falam de Jesus, os escritos neotestamentários unanimemente são os mais bem aceitos e mais confiáveis do que em geral é admitido pela crítica histórica (Cf. FLUSSER, 1998, p. 5). Logo, nos primórdios do século I da "era cristã", viveu na Palestina um judeu que foi fundamental para dar origem ao que inicialmente foi chamado de "o Caminho" e posteriormente "a Igreja cristã": Jesus de Nazaré.

Por outro lado, "o Jesus histórico é aquele 'Jesus' que nós podemos reconstruir, com nossos recursos atuais, e partindo de nossos pressupostos. Inevitavelmente há de se parecer um pouco conosco" (ZUURMOND, 1998, p. 51). Além disso, é válido salientar que: "Cada geração tem seu próprio Jesus histórico" (ZUURMOND, 1998, p. 17). Como vimos no capítulo anterior, o final do século XVIII foi marcado por princípios liberais, logo, Jesus "foi pintado" de acordo com esses princípios, isto é, foi definido como um pregador apocalíptico, um revolucionário, um mestre da sabedoria ou um gênio religioso. No mundo da revolução técnica, científica e midiática, muitos contributos foram dados pela própria mídia popular com suas "invenções"³¹.

Espontaneamente, cada um pode elaborar a imagem do seu "Jesus querido", isto é, suas hipóteses, embora "ao mesmo tempo e continuamente seu nome seja ofendido de maneira horrorosa"³² (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 57). A impressão que se obtém é que a humanidade necessita de figuras onde possa projetar seus ideais. O que nos revela que "nunca é difícil achar leitores para uma história bem contada" (Cf. ZUURMOND, 1998, p. 17).

³¹ Sobre isso exemplifica Zuurmond: "De uns anos para cá, por exemplo, nos foi contado que Jesus era casado com Maria Madalena e tinha uma penca de filhos. Outros julgam saber que Jesus era homossexual e vivia com um ou com alguns amigos. Tudo isso é apresentado como conclusões científicas, deduzidas de documentos antiquíssimos, alguns dos quais a Igreja, propositadamente, teria mantido em segredo. Está claro que tudo isso não passa de um sensacionalismo totalmente vazio. Entretanto, a pergunta continua em pé: afinal, o que sabemos sobre Jesus com certeza histórica?" (ZUURMOND, 1998, p. 17).

³² No cristianismo primitivo muitas imagens de Jesus existiam, contudo outras surgiram. Na Carta aos Hebreus Jesus é *O sumo Sacerdote celeste*. No período Patrístico foi chamado de *Deus feito homem para divinizar e dar vida imperecível ao ser humano*. "Em Bizâncio, Jesus é o *Christus Victor; Pantokrator e aquele que trouxe propiciação e nos redimiu; o Jesus da via-sacra e do presépio de Natal*" (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 58). Na Reforma protestante Jesus ficou conhecido como *aquele que reestabeleceu a reconciliação com Deus*. Por meio de uma atitude excelsa, encobriu a culpa humana de tal maneira que o homem é chamado a confiar incondicionalmente em Jesus. A mística como palavra encarnada caracterizou a espiritualidade do Século XVII. Jesus era visto pelas mentes iluministas como modelo de excelência da moralidade humana. Já o Século XX celebrou-o como *Cristo Rei*. Depois de duas grandes Guerras ele tornou-se *irmão de todos; nosso semelhante*. Por meio dele o homem sabe como agir e viver para o bem dos outros. Atualmente ele é o *Libertador* (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 59).

Assim, a expressão “Jesus histórico” denota: aquela figura que foi construída conforme as pesquisas históricas. “Isto é importante: por uma definição estrita e apropriada, ‘o Jesus histórico’ não é o homem que perambulou pelas veredas e colinas da Galileia” (DUNN, 2013, p. 35). O Jesus histórico é aquele do qual podemos saber dele através de meios históricos. Ora, “o Jesus histórico é o Jesus do historiador, não um *Ding nach sich* (coisa em si) kantiano” (KECK *apud* DUNN, 2013, p. 35).

Para Meier, o Jesus histórico é o Jesus elaborado, edificado conforme nosso juízo crítico e depois de árdua investigação, apresentado por especialistas. Ora, a conhecida “busca pelo Jesus histórico”, está restrita as evidências, provas ou indícios histórico-críticos, que provêm de diferentes fontes. O “Jesus histórico” é o Jesus procurado pelos historiadores, logo, não é o mesmo apresentado pelos Evangelhos, pois estes apresentam Jesus de Nazaré, o Cristo (Cf. MEIER, 1993, p.11). Além do mais:

Os textos da Bíblia não são “históricos” no sentido que atribuímos a essa palavra. Isso significa que uma pesquisa histórica sobre Jesus usa os textos de uma maneira essencialmente imprópria. O historiador moderno, porém, não tem outro recurso a não ser esses textos da Bíblia, que a bem dizer, não se interessam pelo “Jesus histórico”. Querer conhecer o “Jesus histórico” é um interesse tipicamente nosso (ZUURMOND, 1998, p. 50).

Os escritos sagrados apresentam o Jesus da narrativa de Fé, aquele em quem se crê que é o Messias e Filho de Deus (Cf. Mc 1,1; Jo 20,31). Nos Evangelhos não existe separação entre o Jesus pré-pascal e o Jesus pós-pascal, isto é, um não é considerado mais correto que o outro, conforme já foi afirmado no capítulo anterior. Deduzir alguma coisa do Jesus histórico nos textos neotestamentários incorre no perigo de não focalizarmos naquilo que é importante nos Evangelhos (talvez a fé dos seus seguidores), ou seja, inevitavelmente “manipulamos e queremos tirar deles algo que não pretendiam dizer” (ZUURMOND, 1998, p. 50). É preciso tomar consciência disso para uma significativa pesquisa sobre Jesus de Nazaré (o Cristo) e sua história.

Jesus, “o homem que nasceu em *Ereç Ysrael*, viveu e morreu como judeu, é na teologia dogmática cristã, um só com o Deus que está além de todas as limitações do tempo e do espaço” (WOLF, 2011, p. 45). Seguindo essa lógica, a história de Jesus de Nazaré revela que ele se encarnou e viveu entre os homens. Após isso, ressuscitou

e foi elevado a glória do Pai. Ele é proclamado o Messias e Filho de Deus pela fé de seus seguidores (Cf. Mt 16, 6).

A narrativa de fé apresenta Jesus como um membro assíduo da comunidade judaica, um mestre ambulante e taumaturgo que percorreu a Galileia e Jerusalém até o conflito que findou em sua morte. Após ser ressuscitado por obra de Deus, no evento que ficou conhecido como ressurreição, ele ascendeu aos céus e sentou-se à direita do Pai (Cf. Mc 16, 19).

Como é possível perceber, os relatos de fé “misturam, portanto, as atividades que pertencem ao domínio terrestre, sujeito da verificação histórica, com o evento da glorificação, que só é testemunhado na fé” (KONINGS, 1997, p. 56).

Nesse sentido, a distinção entre Jesus da história, Jesus histórico e Cristo da fé, torna-se inadequada, pois, no caso dessas duas últimas concepções, há graus diferentes para Jesus, por outra forma, há uma grande distância entre aquilo que Jesus representa para o cristianismo e o que significa para a pesquisa histórica. Na pesquisa histórica, o nazareno é reduzido em relação ao que ele significa na fé cristã, o Cristo. Notamos assim uma tensão que culmina no confronto entre os conceitos de Cristo da fé e Jesus histórico. Analisaremos melhor essa antítese em 2.2.4. Partiremos agora para a análise da pesquisa histórica.

2. As fases da pesquisa histórica

O próximo tópico faz uma breve apresentação das diferentes fases da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus: a primeira fase ou *old quest*; a segunda fase ou *second quest* e a terceira fase ou *third quest*. Vale destacar que este estudo não pretende fazer uma minuciosa análise da pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré, mas oferecer uma visão panorâmica dessa pesquisa a partir de estudos de autores com reconhecida autoridade sobre esse assunto.

A investigação histórica em geral apresenta três períodos bem definidos: A primeira fase, chamada de *old quest*, vai desde a segunda metade do século XVIII até 1906. A segunda fase chamada de *second quest* estendeu-se entre 1953 e 1980 e a terceira fase (*third quest*) é a que acontece desde 1980 até os nossos dias.

2.1 A primeira fase da pesquisa histórica

O ano de 1778 é reconhecido como o marco inicial da pesquisa histórica da vida de Jesus, balizada por um debate secular que objetivava fundamentar a doutrina do cristianismo com o “Jesus histórico”. Foi através dessa pesquisa antiga que se deu o encontro entre a auto compreensão tradicional da fé cristã e a cultura moderna (Cf. FABRIS, 1988, p. 5-6). Entre 1774 e 1778 Lessing publicou algumas partes de um volumoso escrito de um professor de línguas orientais, falecido dez anos antes, chamado Hermann Samuel Reimarus. Da obra intitulada *Apologia ou defesa dos adoradores racionais de Deus*, Lessing extraiu sete fragmentos que publicou e chamou-os de *Fragmentos de um anônimo*. O sexto e o sétimo fascículos foram o marco de uma tese que separava a pregação de Jesus e a fé dos apóstolos no Cristo (Cf. MERZ; THEISSEN, 2004, p. 21).

Reimarus sustentava que o verdadeiro intuito de Jesus era político, precisamente a libertação da dominação romana e a restauração do reino de Israel, ao passo que o intuito dos discípulos era religioso. Logo, seria inevitável o fracasso político do Galileu. Jesus era então um profeta judeu e uma figura apocalíptica, já o cristianismo, separado do judaísmo, foi uma criação dos apóstolos. Assim, o cristianismo enfatizou equivocadamente um juízo sobre o seu mestre, ao saber que ele foi um simples religioso e não uma figura divina conforme apontavam os ensinamentos da Igreja (Cf. MERZ; THEISSEN, 2004, p. 21).

Além de Reimarus, a primeira fase apresenta como autores significativos David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Ernest Renan e William Wrede. Os estudiosos colocam o seu término em 1906, com a publicação da obra *A busca pelo Jesus histórico* de Albert Schweitzer. Nessa obra, Schweitzer defende a ideia de que a pesquisa histórica sobre Jesus, que havia começado com Reimarus, devia ser considerada concluída como um fracasso substancial, um vez que cada autor interpretou Jesus conforme sua ideologia, atingindo um subjetivismo inaceitável (Cf. SCHWEITZER, 2003, p. 10-11).

Na concepção de Schweitzer, os teólogos anteriores tinham projetado os seus ideais sobre Jesus sem captar a sua peculiaridade, porque o ensinamento e as ações de Jesus são compreendidas, apenas se forem reinterpretadas à luz da sua convicção profunda da vinda iminente do Reino de Deus. Schweitzer chega a conclusão de que Jesus estava equivocado com relação ao futuro e que continuará a ser um mistério e

um estranho para a humanidade (Cf. SCHWEITZER, 2003, p. 474-475). Durante quase cinco décadas, os teólogos seguiram essas conclusões que afirmam serem os Evangelhos, documentos teológicos e não históricos, logo, não contêm informações confiáveis em torno das crenças, ditos e atos de Jesus.

Depois da primeira fase, houve um período de estagnação da pesquisa histórica onde prevaleceram as ideias de Rudolf Bultmann. Esse estudioso atacava à pesquisa histórica sobre Jesus, acreditava que o que fora escrito sobre sua vida e personalidade era fruto da fantasia e material de romance, já que não são pesquisas de ordem crítica. Desse modo, concluía: “Não podemos mais saber praticamente nada da vida e personalidade de Jesus, já que as fontes cristãs não se interessam por elas, sendo ademais bastante fragmentárias e encobertas pela lenda [...]” (BULTMANN, 2005, p. 26).

A postura de Bultmann tornou-se conhecida e consagrada. Sua Teologia defendia um “Cristo sem Jesus”, isto é, a negação de toda possibilidade historiográfica, e ainda mais, de toda necessidade teológica de chegar a uma fundamentação da fé cristã a partir da realidade histórica de Jesus. Dessa forma, O Jesus histórico é eliminado de tal modo que se deve partir para o Cristo. Essa postura dispensa um enraizamento na história, o que se torna uma característica da ideia bultmaniana (Cf. BULTMANN, 2005, p. 29).

2.2 A segunda fase da pesquisa histórica

A segunda fase da pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré teve seu ponto de partida com o historiador e exegeta do Novo Testamento Ernest Käsemann e tem nele o seu principal representante³³. Em 1953, numa palestra realizada em Marburg, ele propôs uma nova questão em torno do “Jesus histórico” onde sustentava duas argumentações. A primeira diz respeito a separação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” que torna evidente o perigo do “docetismo”, ou seja, considerar a encarnação uma simples aparência, ao passo que, por outro lado, para a fé dos primeiros cristãos, a continuidade entre o Senhor ressuscitado e o Jesus crucificado era fundamental (Cf. FABRIS, 1988, p. 21-22).

³³ Após Käsemann, outros teólogos e exegetas do novo testamento de linha bultmaniana reafirmaram a possibilidade de uma nova pesquisa sobre o Jesus histórico dentre os quais Günther Bornkamm, Hans Conzelmann, Gerhard Ebeling, Ernest Fucks e James M. Robinson.

O segundo argumento é que os sinóticos dão grande valor ao passado, o que fica claro pelo gênero literário que percorre toda a biografia de Jesus. Ou seja, se é verdade que os Evangelhos não são uma biografia, de igual modo é verdadeiro que apresentam uma moldura histórica muito semelhante à biográfica, a qual foi guia de todos aqueles que os leram nos séculos passados. Para esse discípulo de Bultmann, existem peças na tradição sinótica que o historiador deve reconhecer como autênticas. Logo, não se pode pensar no abandono da pesquisa histórica de Jesus de Nazaré, pois isso implicaria em separar o *kerygma* da história e reduzi-lo a mero mito. Nos evangelhos há uma pretensão histórica, mas interpretada à luz da fé no ressuscitado (Cf. LATOURELLE, 1989, p. 41-45).

A segunda fase procurou verificar se era possível haver uma continuidade entre a visão sobre Jesus pela lente do método histórico crítico e a figura de Jesus como o Cristo apresentado pelo Novo Testamento e pela tradição cristã. Assim, a segunda fase assume uma postura muito mais plausível do que a que fora assumida pela fase precedente. Os estudiosos da primeira fase buscaram colocar Jesus, historicamente interpretado, contra a tradição clássica. Os teólogos da segunda fase não aceitaram a dicotomia que prevaleceu no fim da primeira. O intuito do pensamento da segunda fase não é provar a fé cristã, pois ela continua como um pré-requisito para a justificação da interpretação de que Jesus de Nazaré é o Cristo. Ela procura determinar se a fé cristã e sua concepção de Jesus podem ser uma resposta (até necessária) para o Jesus que é configurado pela lente do historiador (Cf. LATOURELLE, 1989, p. 48).

A segunda fase ainda estabeleceu um delineamento de critérios exegéticos que visavam mover-se dentro dos Evangelhos para distinguir aquilo que poderia ser atribuído a Jesus e àquilo que era condizente às comunidades primitivas, para evitar que se recaísse em dois problemas no tocante a leitura das fontes evangélicas: a) a ingenuidade da leitura tradicional, segundo a qual tudo o que os Evangelhos atribuem a Jesus é verdadeiramente de Jesus (com a consequência de que para encontrar o Jesus verdadeiro bastaria ler os Evangelhos) e b) a teoria de Bultmann segundo a qual quase nada do que os Evangelhos atribuem a Jesus é verdadeiramente de Jesus (com a consequência de que saber algo dele seria totalmente impossível e de que,

portanto, a fé cristã se baseia muito mais na pregação de Paulo)³⁴ (Cf. LOWE, 2005, p. 52-53).

O método da segunda fase possui muito mais rigor do que o da pesquisa anterior. O fato do Novo Testamento apresentar Jesus dizendo ou fazendo alguma coisa ainda oferece razões suficientes para levantar um juízo histórico que leve a crer que foi ele quem realmente disse ou fez algo. O Novo Testamento oferece dados sobre Jesus, mas em cada caso tais dados precisam ser submetidos a uma análise que envolve critérios como os princípios da descontinuidade, da coerência e do embaraço³⁵. Somente ao final de tal processo pode-se estabelecer se esses dados possuem algum grau de confiabilidade histórica ou não (Cf. MEIER, 1993, p. 170).

2.3 A terceira fase da pesquisa histórica

Possivelmente os percussores da terceira fase emergiram na década de 80. Há um significativo interesse sociológico ao invés de teológico. As tensões típicas da sociedade judaica do século I aparecem na trajetória de Jesus (Cf. DUNN, 2013, p. 43-44). A terceira fase volta sua atenção para a busca de um lugar para Jesus dentro do Judaísmo do século I. O nazareno é posto como fundador de um movimento que se desenvolveu a partir do Judaísmo. Sua pregação se caracteriza por um conteúdo “escatológico de restauração”. Ele busca restaurar Israel. É evidente uma continuidade teológica ainda maior – em comparação a fase anterior – entre a tradição pré-pascal e a pós-pascal, uma vez que o relevo dado a Jesus depois da páscoa surgiu a partir de modelos judaicos bíblicos de interpretação (Cf. CHARLESWORTH, 1992, p. 38).

Nessa perspectiva, destacou-se o *Jesus seminar* (o seminário de Jesus) como um dos principais representantes da terceira fase da pesquisa. O instituto, que tem como principal intuito descobrir a legitimidade histórica dos discursos atribuídos a

³⁴ Para superar essas duas dificuldades, e assim ser possível a busca de um material que reconduza verdadeiramente a Jesus, os critérios de interpretação mais significativos da segunda fase da pesquisa histórica foram: a descontinuidade, a conformidade, o testemunho múltiplo e o embaraço (MEIER, 1993, p. 169-196).

³⁵ Em sua valiosa obra *Jesus: um Judeu Marginal*, John P. Meier elenca alguns importantes e cautelosos critérios que servem para o pesquisador “decidir o que vem de Jesus” e o que não vem. Utilizamos o termo “cauteloso” porque nem todo critério é plenamente confiável, mas poderá fornecer importantes informações sobre Jesus. Meier argumenta com um tom tipicamente de quem pertence a terceira fase da pesquisa histórica sobre Jesus, logo mostra a eficácia e ineficácia de alguns métodos que foram elaborações da segunda fase da pesquisa e as “novidades” que a sua geração propõe. (Cf. MEIER, 1993, p. 169-196).

Jesus, concluiu que Jesus de Nazaré ainda é ocultado por mitos e lendas cristãs, logo, não poderá ser personificado pela figura de Cristo que apresentam os Evangelhos e que adoram os cristãos. O seminário tem como objetivo recuperar um Jesus genuíno e autêntico, isto é, uma figura que de fato existiu na história (Cf. CRAIG, 2018, p. 1-2).

Foi nesse âmbito que alguns teólogos se propuseram a tecer críticas a organizações religiosas e seus líderes por não permitirem que o conhecimento gerado pela mais alta e notável erudição “passe através dos pastores e sacerdotes aos leigos famintos” (CRAIG, 2018, p. 2). O *Jesus seminar* tenta convencer os crentes de que Jesus é uma figura mitológica, restando que lhes seja ensinado a acreditarem na mensagem do autêntico e genuíno Jesus da história. É possível perceber que o *Jesus seminar* conserva a tradição e influência do pensamento metodológico das fases anteriores da pesquisa histórica. Porém, ele tem estendido ao público em geral problemáticas e resoluções que sempre fizeram parte dos espaços acadêmicos ou entre estudiosos e pesquisadores neotestamentários. Com a intenção de descobrir a legitimidade e autenticidade histórica dos ditos e feitos de Jesus, o instituto concluiu que as limitações canônicas tornam dificultosas a avaliação das diferentes fontes de informação sobre Jesus (Cf. CRAIG, 2018, p. 3).

Desta forma, houve uma quase rejeição dos textos neotestamentários enquanto fontes confiáveis para fazer descobertas do “Jesus histórico”. Logo, “nossa fonte prioritária da vida de Jesus não são os Evangelhos, mas de preferência os escritos fora do Novo Testamento, especificamente os evangelhos apócrifos” (CRAIG, 2008, p. 6-8). Ademais, a terceira fase (através do *Jesus Seminar*) mostrou simpatia às fontes não canônicas. Duas delas se destacaram: a fonte dos *logia* e o Evangelho apócrifo de Tomé, que independe dos sinóticos³⁶.

Sem pormenorizar, a definição de uma singularidade para a terceira fase não é uma tarefa tão simples, pois são diversas as definições dadas a Jesus. Alguns autores defendem uma “interpretação sapiencial e leitura escatológica” (Sanders e Borg),

³⁶ Em relação a todos os Evangelhos apócrifos, o Evangelho de Tomé supera em importância. Para alguns historiadores da terceira fase da pesquisa, ele é a testemunha mais fidedigna de Jesus de Nazaré, ao lado da fonte Q. O evangelho de Tomé, dentre todos da literatura extra canônica, foi aquele que conservou tradições autônomas e antigas, isto é, independentes do Evangelhos canônicos. Ele possui 114 ditos de Jesus sempre iniciados pela fórmula: “Jesus disse”. Não existem relatos, mas uma coleção de palavras com poucos diálogos e breves referências ao ambiente social. Em alguns ditos desse escrito há marcas claras da redação de algum dos sinóticos. Para um maior aprofundamento: (Cf. MERZ; THEISSEN, 2015, p. 57-62).

outros a contextualização de Jesus no ambiente judaico (J. H. Charlesworth, Sean Freyne e Geza Vermes). Além disso, Jesus é posto lado a lado com o pensamento cínico (Dominic Crossan, Mack e Downing) e interpretado como um “revolucionário pacífico-social” (Horsley e Gerd Theissen). Para David Flusser, ele foi um típico judeu que frisou a Lei em seu discurso e a radicalizou através da exigência do mandamento do amor ao próximo. Já para M. Smith, Jesus é um mágico. Porém, essa imagem foi ocultada conscientemente pelo cristianismo primitivo (Cf. BARBAGLIO, 2012, p. 34).

A terceira fase histórica é “uma nebulosa por diversos eixos de pesquisa no qual o *novum* dessa pesquisa com respeito à precedente está, no fato de que Jesus é reconstruído com a ajuda de um paradigma de continuidade com seu ambiente cultural” (MARGUERAT *apud* BARBAGLIO, 2012, p. 34). Em outras palavras, ela não possui um endereço comum. Contudo, não se pode negar que a terceira fase da pesquisa histórica, de maneira nova, rendeu melhores visões acerca de Jesus. É evidente o desenvolvimento de abordagens em áreas que antes eram negligenciadas, como é o caso da figura política e a inserção de Jesus no ambiente judeu da Palestina do século I.

Há uma interdisciplinaridade presente nessa etapa do estudo do Jesus histórico que permite algumas reconstruções de ordem holística da imagem do nazareno³⁷. Contudo, a terceira fase não busca uma redefinição da totalidade da realidade de Jesus de Nazaré, mas somente aquilo que ela pode discernir por meio dos instrumentos acadêmicos e das fontes históricas. O Jesus real é maior que qualquer apresentação do Jesus histórico (Cf. MEIER, 1992, p. 32-34).

3 Implicações da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus de Nazaré

Percorrido o caminho das diferentes etapas da pesquisa histórica, as conclusões de cada uma levaram a implicações que se tornaram verdadeiros desafios e embaraços para os pesquisadores. Nesse tópico destacaremos duas características que refletem fielmente as limitações dos estudos críticos sobre a vida de Jesus. Primeiro analisaremos uma peculiaridade marcante: o confronto entre “Jesus

³⁷ Há duas grandes Obras que se destacam: *O Jesus histórico: A vida de um camponês judeu do mediterrâneo* de Jonh Dominic Crossan e um *Judeu Marginal: Repensando o Jesus histórico* de Jonh P. Meier.

histórico” e “Cristo da fé”. Num segundo momento, apontaremos alguns elementos que esses estudos históricos não relevaram, isto é, aquilo que “deixaram para trás”.

3.1 O Jesus Histórico em confronto com o Cristo da Fé

Uma peculiaridade da pesquisa histórica sobre Jesus é a antítese entre “Jesus histórico” e “Cristo da fé”. Como se sabe, a investigação histórica teve seu início na contestação do dogma cristão. Calcedônia ensinou que Jesus era ao mesmo tempo totalmente divino e humano. Sua humanidade era tratada como uma natureza completa através de conceitos de ordem filosófica, logo, era visto como um ser irreal. Contudo, a imagem do *Pantocrátor*, representada por ícones orientais, distanciava-se do homem que percorreu a Judeia e a Galileia no século I. Era omitido o curso real da vida do nazareno, isto é, o fato de que ele viveu segundo um estilo de vida que tinha relação direta com o motivo pelo qual foi morto. Em outras palavras, “quase” ou “totalmente” se omitia a vida e morte de Jesus. Assim, cabe perguntar: é possível crer em um Cristo que é capaz de se “compadecer das nossas fraquezas, já que em tudo foi provado como nós, mas sem pecado?” (Hb 4,15) (Cf. LOWE, 2005, p. 13-14).

O Jesus que se deseja conhecer é o “Jesus humano”, aquele que conheceu e viveu a realidade no meio dos pobres, que se aproximava das mulheres, que era conhecido como amigo dos cobradores de impostos e dos pecadores (Cf. Mt 11, 9). Esse Jesus “não é um salvador mais sugestivo do que o Deus-homem quase mecanicista ou do que o remoto Pantocrátor?” (DUNN, 2013, p. 20).

Ao pensar em Jesus como pessoa divina e eterna que assumiu a natureza humana, é fácil imaginá-lo como os apolinaristas³⁸, isto é, uma pessoa divina que se manifestou num corpo humano. Certamente é presumível raciocinar da seguinte maneira: Jesus, um judeu do século I, é pessoa divina, logo, tudo que é proposto como verdade de Deus é verdade para esse galileu do século I. Se Deus é onipotente, então Jesus também é. Assim, ele pode, espontaneamente, caminhar sobre a água ou transformá-la em vinho, voar e ainda tele transportar-se de um local a outro. Da mesma maneira, sendo Deus onisciente, Jesus também é. De modo consequente, ele

³⁸ A heresia apolinarista foi difundida pelo Bispo Apolinário de Laodicéia (310-390). Ele acreditava que Jesus era divino, mas a sua natureza humana carecia de uma alma humana. Fundamentando-se em Jo 1,14 (E a palavra se fez carne), entendia que a carne excluía a alma. Assim, o Logos de Deus assumiria as funções vitais da natureza humana e o papel de alma humana em Jesus. Desse modo, duas naturezas (humana e divina) não podem tornar-se um ser único. Se Jesus as possuísse ele teria duas pessoas ou dois eu, isso seria desastroso (Cf. DH, 146, 2007).

pode ler os pensamentos das pessoas e prever o futuro. Se pudesse falar chinês, falaria, ao menos que a modéstia o impedisse, bem como poderia expor facilmente a teoria da relatividade de Einstein (Cf. LOWE, 2005, p. 15).

Essa compreensão de Jesus foi chamada por Karl Rahner de “cripto-monofisismo” (Cf. RAHNER, 1967, p. 169). Jesus é divino e “ponto final”, pois, acredita-se que ele seja possuidor de uma única natureza e não duas. Contudo, embora esse seja o resultado da maneira de imaginar Jesus, em geral, repete-se (da boca pra fora) a máxima de Calcedônia: “Jesus é uma pessoa com duas naturezas” (DH, 302, 2007). Desse modo, constata-se um “monofisismo oculto a nós mesmos”. Em outros termos, o Jesus que geralmente é imaginado, dificilmente “é igual a nós em tudo, menos no pecado”. Para muitos, Jesus Cristo foi uma figura que jamais caminhou sobre a terra. Sua divindade faz pensar numa figura mitológica longe de quem, na sua humanidade, é “igual a nós, menos no pecado” (Cf. MOLTSMANN, 2014, p. 125-126).

Como se pode perceber, há um acentuado contraste entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”, já no imaginário popular. Simplesmente não queremos acreditar que Jesus comia, bebia, chorava e ao mesmo tempo é uma pessoa divina, embora as formulações e teorias teológicas contrastem o senso comum, afirmando e reafirmando o dogma calcedoniano. Nesse contraste, o pensamento de D. F. Strauss se destacou ao criticar as ideias de Schleiermacher³⁹ que afirmava ser o Cristo da Igreja um homem irreal. O ideal do “Cristo dogmático” e o “Jesus histórico” estão separados para sempre (Cf. LOWE, 2005, p. 28-30).

As conclusões de Strauss remetem ao principal objetivo da primeira fase da pesquisa histórica:

O grande objetivo da primeira fase da busca do Jesus histórico, então, era relegar o Cristo da fé para recuperar o Jesus histórico. A tarefa era vista como algo equivalente à restauração de uma grande obra de arte: as camadas de dogma posteriores era as camadas de verniz e poeira que encobriam as pinceladas originais de um Michelangelo; só removendo-se uma a uma as camadas de dogma é que poderia revelar-se o autêntico gênio original do próprio Jesus (DUNN, 2013, p. 22).

³⁹ Ao crer que o Evangelho de João oferecia a narrativa mais fiel da vida de Jesus, Schleiermacher entende que o nazareno se destacava dos outros homens pela “intensidade constante da sua consciência de Deus, que era uma verdadeira existência nele” (DUNN, 2013, p. 21). Sem essa consciência de Deus Jesus não tinha significado.

A intenção da primeira fase da pesquisa histórica era libertar o Jesus histórico das ideias obscuras do dogma cristão. Algumas conclusões revelaram um Jesus que estava muito distante do Cristo dogmático⁴⁰. Tornou-se evidente que a recuperação do Jesus histórico não dependia apenas da supressão da fé nos credos e do dogma cristão. A fé das primeiras comunidades cristãs deveria ser omitida também. Para alguns estudiosos da primeira fase, Paulo foi o grande responsável por transformar a mensagem judaica de Jesus numa religião helenizante. A mensagem que Jesus anunciava estava centrada no Reino de Deus. Contudo, Paulo transformou-a no Evangelho centrado no próprio Jesus. Era unânime o consenso de que o “Jesus histórico” havia desaparecido das páginas do quarto Evangelho dando lugar ao “Cristo do dogma” (Cf. COOK, 2011, p. 40-41).

A primeira fase da pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré desenvolveu uma relação entre os resultados da investigação histórica acerca de Jesus e a imagem retratada pelos Evangelhos que o apresentam como o Cristo. Tal relação culminou numa dicotomia entre o Jesus histórico e o Cristo do dogma. Em dado momento, houve o apogeu do “Jesus histórico”, em outros, o ápice se deu com o “Cristo da fé”.

Partindo dessa antinomia, muitos estudiosos imunizaram a fé cristã contra qualquer resultado da pesquisa histórico-crítica e vice-versa. Um dos mais influentes nomes desse período, como vimos, foi Rudolf Bultmann, cuja posição sobre a personalidade de Jesus de Nazaré prevaleceu até a década de 50 (Cf. BULTMANN, 2005, p. 25-29).

Na década de 50 foi largamente defendida uma nova busca pelo Jesus histórico. As conclusões de Gunther Bornkamm⁴¹ sintetizam a concepção desse

⁴⁰ Na visão do francês Ernest Renan Jesus promoveu um culto puro, uma religião que dispensava sacerdotes e não possuía práticas externas. Tudo estava fundado nos sentimentos do coração e na relação direta com o Pai. Em Adolf Harnack o Jesus histórico tinha como centro a paternidade de Deus, o valor infinito da alma e o amor. A autêntica fé em Jesus está na imitação de seus gestos e ações, logo, não é somente uma questão de ortodoxia dogmática. É em Jesus e na sua mensagem que está o ponto alto da evolução religiosa da humanidade, algo totalmente universal e aplicável a todos os tempos e todos os lugares (Cf. DUNN, 2013, p. 22).

⁴¹ Bornkamm faz parte de uma geração de teólogos que fizeram uma leitura exegética segundo critérios que foram elaborados na segunda fase da pesquisa histórica. Podem ser citados também: Xavier Leon-Dufour, Rudolf Schnackenburg, Rinaldo Fabris, Bruno Maggioni, Giorgio Jossa, Joachim Gnilka, Klaus Berger, James Dunn, Thomas Soding, Joseph Ratzinger. Essa corrente de pensamento privilegia o Cristo da fé sem separá-lo do Jesus histórico. Há uma diferença em comparação aos estudiosos da primeira e terceira fase, que privilegiam o Jesus histórico, algumas vezes, separando-o do Cristo da Igreja, já que dão ênfase a história. Essa linha de pensamento valoriza a perspectiva de fé como essencial para o enfrentamento adequado do Cristo da fé em contraposição ao Jesus histórico. Jesus-Cristo deve ser tomado como critério constitutivo das fontes evangélicas, logo a cristologia orienta a historiografia. Os textos que aludem a Jesus falam de fé e do *querigma*. Sua interpretação implica uma

período: “Não possuímos uma única sentença de Jesus, nem uma única história de Jesus que não inclua, ao mesmo tempo [...], a profissão de fé da comunidade crente ou que, pelo menos, nela não esteja baseada” (BORNKAMM, 2005, p. 37). Cada camada da tradição testemunha a ressurreição. Ora, é necessário sair em busca do *querigma* nos Evangelhos, “neles se exprime a profissão de fé: Jesus Cristo, a unidade do terreno e do objeto da fé” (BORNKAMM, 2005, p. 49). O “Cristo da fé” está tão presente nos Evangelhos, que a busca histórica torna-se pouco importante face ao *querigma* e a fé pós-pascal.

A antítese *Jesus histórico-Cristo da fé* é o reflexo de uma total “falta de confiança na capacidade de entrar por inteiro nas camadas da fé pós-pascal que tem sido fator primordial na hora de convencer muitos estudiosos” (DUNN, 2013, p. 25). A dificuldade das gerações de estudiosos está em voltar-se para as questões relacionadas a Jesus no contexto em que cada Evangelho deu testemunho, uma vez que cada escrito dá muito mais testemunho do *sitz in leben*⁴² do que o impulso que deu origem a missão de Jesus. Desse modo,

Por que torturar nossas congregações com a lamentável informação de que temos pouca confiança em nossa capacidade de ouvir e observar, por meio dos evangelhos, o que o próprio Jesus disse e fez? É mais cômodo desconsiderar as questões de história e concentrar-nos no mundo fechado da narrativa em si, onde a reflexão pode recolher-se dentro de limites estreitos e menos ameaçadores e a atenção pode dedicar-se aos destaques do gênio narrativo de cada evangelista (DUNN, 2013, p. 25-26).

Na terceira fase da pesquisa histórica, identificamos também o confronto entre “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” cujas conclusões se dão através do *Jesus seminar*. Para essa corrente, Jesus precisa ser resgatado do cristianismo. O principal objetivo da busca pelo Jesus histórico, acreditam, é libertá-lo do confinamento promovido pela escritura sagrada. “O Jesus pálido e anêmico dos ícones padece, quando comparado com a dura realidade do Jesus autêntico” (FUNK *apud* DUNN, 2013, p. 26).

visão de fé. Aqui não se pretende voltar a uma perspectiva tão somente histórica, como fora na primeira fase. É necessário retornar e partir do Cristo da fé (Cf. MANCUSO, 2014, p. 261-262).

⁴² A segunda fase da pesquisa desenvolveu o método da *crítica das formas*. Sua principal preocupação é o que os alemães chamaram de *sitz in leben*, literalmente a situação na vida da unidade original da tradição evangélica analisada. Cada unidade de tradição pode ter tido um contexto vital que explica uma determinada forma evangélica. Contudo, “remontar ao ambiente da própria missão de Jesus – e até que ponto fazê-lo – é uma tarefa que não oferece garantia nenhuma. O “Cristo da fé” continua obscurecendo o “Jesus histórico” (DUNN, 2013, p. 25).

Esse resgate consiste em pôr fim ao legado das comunidades cristãs primitivas sobre Jesus. O que antes era um protesto contra o artificialismo do Cristo da Igreja e uma tentativa de eliminação de estratos dogmáticos e eclesiásticos, acabou por rejeitar os próprios Evangelhos e a imagem de Jesus que apresentam.

De um extremo ao outro dos escritos evangélicos, a tradição de Jesus de Nazaré é fruto da fé, logo deve ser ignorada, uma vez que a fé é vista como uma barreira que leva o pesquisador a caminhos errôneos, além de impedi-lo de reconhecer o “verdadeiro” Jesus. Assim sendo, o “Cristo da fé” deverá ser deixado para trás, pois quando toda fé tiver sido removida será possível chegar ao “Jesus da história”, o autêntico e genuíno (Cf. PEREYRA, 2010, p. 82-83).

Duas razões se contrapõem as ideias acima: a primeira é a admissão de que a fé dos discípulos de Jesus é fonte de informações sobre o Jesus que percorreu a região da Galileia. A segunda é o reconhecimento da “falácia” que faz pensar que o verdadeiro Jesus deverá ser despido da fé, ao contrário do “Jesus” que é descrito nos textos evangélicos (Cf. DUNN, 2013, p. 27).

3.2 O que os estudos históricos deixaram para trás?

Para James Dunn, essas “buscas pelo Jesus histórico” foram um fracasso, pois partiram de premissas imprecisas, ou seja, elas começaram pelo lugar errado. Cada fase esqueceu obviedades importantes.

A busca histórica por Jesus de Nazaré não foi capaz de reconhecer que ele causou um impacto indelével nos seus discípulos. Essa investigação esteve tão fascinada pelo sonho de encontrar um “Jesus” diferente daquele descrito nos Evangelhos, que não percebeu que o Jesus reconstruído historicamente, cada vez mais, distanciava-se da imagem que é apresentada pelos sinóticos, além de expressar claramente “as intenções dos pesquisadores” (DUNN, 2013, p. 19).

O impacto causado por Jesus deveria ser um dado essencial, um ponto de partida necessário para qualquer investigação histórica sobre ele. Não é possível explicar o cristianismo (historicamente) sem vinculá-lo ao fato de que seu mestre provocou um grande impacto. Seus gestos e palavras sensibilizaram muitas pessoas ao longo da história. Declara James Dunn:

O impacto não foi insignificante – um epigrama memorável, uma boa história ou um acontecimento empolgante que prendeu a atenção deles por alguns dias e em seguida desapareceu nos níveis subconscientes da rotina cotidiana. A missão de Jesus mudou a vida deles. Eles se tornaram seus discípulos. Eles renunciaram a seus afazeres. Abandonaram suas famílias. Comprometeram-se com ele, seguindo-o. Acompanharam-no dia após dia durante muitos meses. O impacto de sua missão orientou suas vidas para uma direção totalmente nova; um impacto que perdurou e se perpetuou (DUNN, 2013, p. 28).

A resposta dos discípulos é um compromisso de fé. Eles creram em Jesus, acreditaram nas suas palavras e por isso lhe deram uma resposta positiva aderindo à missão por ele confiada. Definitivamente entregaram suas vidas. O modo como responderam ao mestre pode ser sintetizado em “fé”, “confiança” e “compromisso”. A impressão que Jesus causou nos discípulos provocou um efeito que originou neles a fé. A partir daí consolidou-se o discipulado de onde deriva muitos eventos e fatos que aconteceram posteriormente.

Desse modo, a fé dos discípulos é também pré-pascal, pois eles já acreditavam em Jesus. Os discípulos não se tornaram discípulos quando estiveram aos pés da cruz ou testemunhando as aparições/ressurreição, embora a fé pascal tenha contextualizado todas as tradições acerca de Jesus nos Evangelhos. A tradição de Jesus foi moldada desde o início por essa fé. Certamente os ensinamentos daquele nazareno circularam amplamente, sobretudo entre aqueles que tiveram uma visão positiva acerca dele.

Ora, não é difícil supor que os discípulos comentavam gestos e palavras do seu mestre, ainda que fosse apenas para legitimar que seu compromisso com ele não foi um engano. “Essa troca de impressões, essa reflexão sobre as coisas instigantes que Jesus havia dito e a repetição das histórias sobre seus feitos são o início evidente da tradição de Jesus” (DUNN, 2013, p. 30).

Dessa maneira, o ato de fazer a memória dos gestos e palavras do rabi de Nazaré, a documentação dos relatos de seus ensinamentos e encontros com as pessoas expressam a fé dos discípulos que não é apenas fé pascal, mas pré-pascal. Definitivamente, Jesus provocou um impacto naqueles que se dispuseram a segui-lo. Desse modo, se a fé caracteriza as tradições edificadas em torno de Jesus, a tradição primitiva testemunhou o impacto causado por Jesus nessa mesma fé, logo, a formulação dessa tradição expressa a confiança que Jesus despertou nos seus discípulos (DUNN, 2013, p. 36).

Para Dunn, o “máximo” que se pode supor é que “o Jesus histórico” é tão somente aquele que causou o impacto que originou a tradição da fé em Jesus. Jesus de Nazaré só pode ser visto e ouvido pelas impressões que estão coligadas ao seu ensinamento e às histórias que receberam formulações e permaneceram até hoje. Dunn ainda cita o grande problema da pesquisa histórica através de comparações:

A pesquisa histórica da vida de Jesus tem sido conduzida como se fosse a busca do rádio por parte de madame Curie, um processo de filtração de todos os demais elementos até aparecer o precipitado final, o elemento há muito procurado. Ou como o arqueólogo que escava através dos estratos históricos sucessivos na esperança de descobrir no estrato mais antigo algum artefato que explique por que esse sítio foi cenário de tantos acontecimentos posteriores. “Como se o Jesus histórico” fosse um elemento encoberto, uma peça arqueológica, uma coisa, um *Ding nach sich* que pudesse surgir aos olhos e ser visto como algo totalmente original, totalmente independente do que até então se disse a respeito dele e do que se dirá daí em diante. Mas isso não passa de uma fantasia (DUNN, 2013, p. 37).

Para esse autor, o “único Jesus” que é possível conhecer é aquele que aparece conforme o testemunho daqueles que formularam as tradições de fé em torno de Jesus. O Jesus da fé é aquele que foi ouvido e escutado através dos olhos e ouvidos das testemunhas de fé no ressuscitado.

Uma outra questão a considerar é que não há outras fontes mais confiáveis do que os Evangelhos sinóticos que ofereçam uma imagem mais fidedigna e que tenham o mesmo peso que os sinóticos possuem ao testemunharem esse impacto causado por Jesus na fé dos seus discípulos. “Não temos um registro independente do que Caifás pensava de Jesus ou da ideia que Pilatos fazia dele; ou seja, não dispomos de fontes que atestem uma reação incrédula ou hostil a Jesus. Oxalá tivéssemos!” (DUNN, 2013, p. 38).

Nessa perspectiva, o Jesus em que é possível ter esperança de encontrar é o Jesus dos Evangelhos, ou seja, aquele que impactou a fé dos crentes em seus ensinamentos. “O Jesus que procuramos não é um Jesus que pode ou não ter sido significativo. [...] Esse Jesus é uma quimera que leva pesquisadores inadvertidamente para o terreno pantanoso dos argumentos de regressão ao infinito” (DUNN, 2013, p. 40). Contrariamente, o Jesus que se deseja buscar é significativo, impactou profundamente a fé daqueles que o seguiam, transformou homens simples em seguidores e apóstolos.

O reconhecimento provocado pelo galileu, gera esperança em sentir o eco do seu impacto nos dias de hoje. Os Evangelhos não trazem um Jesus histórico que precisa ser encontrado, mas uma figura significativa que influenciou discípulos arrancando admiração e espanto quando os convocou para segui-lo. Ignorar a influência e o impacto que Jesus causou é esvaziar um cenário de tudo aquilo que possui para ser ocupado por uma mescla criativa de imaginação e de juízos do pesquisador.

Se estamos insatisfeitos com o Jesus da tradição sinótica, a única coisa que nos resta é resignar-nos, pois não existe outro Jesus verdadeiramente histórico ou da história. Somente o Jesus que podemos ver e ouvir através da influência que ele exerceu, através do impacto que ele produziu em seus primeiros discípulos, do modo como ele se revela nas tradições que eles formularam e lembraram somente esse Jesus está a disposição do pesquisador. Mas, e é isso que quero salientar, esse Jesus está a disposição do pesquisador (DUNN, 2013, p. 41).

Com isso, é possível perceber que os estudos históricos deixaram para trás elementos importantes para a compreensão de Jesus de Nazaré. As conclusões de James Dunn mostram um excessivo subjetivismo e oposição ao testemunho dado pela fé cristã. Para muitos estudiosos, o Jesus da fé eclesial é insuficiente, porque não partilham dessa fé.

Ora, o interesse pelo “Jesus antes do cristianismo” é explicado pelo desejo de fazer de Jesus um verdadeiro patrimônio da humanidade, logo ele será acessível a qualquer pessoa, sem necessariamente passar pela via da fé cristã (Cf. KONINGS, 1997, p. 57).

Acreditamos que é importante dedicar-se a fé dos primeiros cristãos, pois isso está expresso nos Evangelhos. Tal fé está em harmonia com a Revelação divina que essas testemunhas perceberam no homem Jesus de Nazaré. Para Konings, a pesquisa histórica, em sentido de busca pelo historiador que deseja obter uma imagem de Jesus distinta daquela apresentada pelos sinóticos, só poderá fornecer informações sobre o palco onde ele atuou, porém, não se equipará a figura que impactou uma comunidade de fé provocando uma grande reviravolta (Cf. KONINGS, 1997, p. 58).

4 A Judeidade de Jesus na pesquisa histórica.

Após uma análise da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus de Nazaré, discutiremos a abordagem da judeidade nas suas três fases. No último item, faremos uma apreciação final de algo notável que a pesquisa histórica também não observou e que se adequa tratá-la nesse tópico: a busca por um Jesus judeu. Com isso, queremos dar conta da importância da judeidade numa análise histórica acerca da vida de Jesus, tendo sido ela relevada ou não, ao longo de séculos de estudos. Como vimos, é de significativo valor a relação desse aspecto da vida de Jesus com o reconhecimento de que ele é o Cristo. Nesse tópico, alargaremos um pouco mais essa ideia.

4.1 A judeidade de Jesus na primeira fase

Preliminarmente é preciso destacar o significado da judeidade de Jesus⁴³ que, como o próprio nome indica, é um princípio que corresponde a sua identidade de judeu. Como habitante da Galileia viveu na palestina do primeiro século e estava inserido num contexto social, político e econômico.

É uma noção óbvia mesmo que seja de difícil aceitação até mesmo por alguns cristãos (Jesus era judeu e nunca foi cristão enquanto esteve “entre os homens”). É quase impossível desvincular o galileu de sua judeidade, já que ela é um elemento característico de Jesus de Nazaré que algum discurso dificilmente poderá anular. Desse modo, antes de aprofundar a judeidade é importante voltar o olhar para as diferentes fases da pesquisa histórica objetivando perceber se ela foi analisada ou, quando menos, “sutilmente” mencionada.

Na primeira fase da pesquisa histórica é possível perceber que os estudiosos não estavam apenas interessados numa pura busca científica. Eles pretendiam rejeitar os dogmas das Igrejas que haviam transformado Jesus de Nazaré num “deus fascinante” que havia descido à terra e redescobrir, por meio de uma leitura histórico-crítica dos Evangelhos, uma imagem genuína de um messias político ou espiritual (Cf. SCWEITZER, 2003, p. 472-474).

⁴³ No capítulo seguinte aprofundaremos esse tema, uma vez que nosso objetivo nesse trabalho é relacioná-lo com a cristologia. Por ora, nossa intenção é apenas dar uma definição preliminar para identificar se houve ou não menção a judeidade de Jesus nas fases da pesquisa histórica.

Essa tentativa de descobrir quem era realmente Jesus, em oposição ao dogma eclesial, se revelou falaciosa, pois várias imagens de Jesus foram esboçadas à semelhança dos historiadores. Jesus foi revestido com hábitos modernos e afastado da cultura do seu tempo, ou seja, negativamente foi desancorado da sua judeidade. O professor de teologia dogmática Martin Kähler defendia que o nazareno foi alguém com espírito de tolerância e universalidade que com razões justas libertou-se “das limitações do Judaísmo” (ZUURMOND, 1998, p. 28).

Contudo, esse não foi um tempo perdido. Algumas interpretações escatológicas sutilmente puseram Jesus no judaísmo de seu tempo descrito como um movimento marcado por tendências escatológico-apocalípticas⁴⁴. As pesquisas posteriores legarão essa caracterização que será imprescindível para o consenso sobre o anúncio do Reino de Deus como um evento decisivo na história que remete ao seu cumprimento no fim dos tempos. Essa preciosa herança se encontra no pensamento de J. Weiss descrito por Albert Schweitzer, na famosa obra *A busca pelo Jesus histórico*. O galileu não é visto como um mestre de verdades religiosas e morais universais, mas um profeta interessado no advento do Reino de Deus que remete ao cumprimento final da história e desse mundo (Cf. WEISS *apud* SCHWEITZER, 2003, p. 183-185).

A expectativa do Reino de Deus não se cumpriu, nem se cumprirá, pois Jesus é filho de seu tempo e de sua terra, um autêntico sonhador em meio a outros sonhadores, um judeu com uma mentalidade escatológica, mas que se decepcionou, logo, não é possível segui-lo. A interpretação escatológico-apocalíptica de J. Weiss, descrita por Schweitzer, vê o nazareno saudar aos modernos para voltar ao seu mundo de homem antigo e pouco moderno: “Ele retornou ao seu próprio tempo, não em virtude da aplicação de qualquer ingenuidade histórica, mas pela mesma necessidade inevitável pela qual o pêndulo liberado retorna à sua posição original” (SCHWEITZER, 2003, p. 472).

⁴⁴ A apocalíptica é um gênero literário cujo propósito é a Revelação, ou seja, a iniciativa própria de Deus mostrar-se ao homem. Como todo gênero, possui mensagem, vocabulário, e outros elementos que objetivam mostrar a resposta de Deus para o ser humano em momentos de crise de fé. A literatura apocalíptica ainda se propõe a apresentar, através de visões e interpretações, os mistérios ocultos que estão presente desde os primórdios da humanidade. Isto engloba as origens do céu e da terra, a vida no presente e no futuro, o destino final de justos e injustos. Através da apocalíptica muitas revelações de Deus, recebidas por algum vidente, anunciam o fim do problema do mal com a chegada do Dia do Senhor ou ainda a vinda do Reino de Deus. Há uma diferença entre a perspectiva apocalíptica cristã e judaica. Para o judaísmo Deus realizará uma vingança em favor de Israel contra seus inimigos. No mundo cristão o homem será recriado através de Jesus Cristo, de outro modo, de outros aqueles que forem fiéis a Palavra de Cristo alcançarão a Salvação (Cf. ANDRADE, 2012, p. 14-72).

Além de Weiss, no colapso da primeira fase, Rudolf Bultmann, ao criticar que a figura do Jesus histórico está presa num “invólucro” (logo é praticamente improvável conhecê-la a não ser por meio de uma transformação sincrética, helenista e mitológica), acredita que a única coisa que historicamente pode ser afirmada dele é que além de ter existido, ele foi um profeta judeu de “traços apocalípticos, que pertencem essencialmente ao Antigo Testamento e por conseguinte não é de muita importância para os cristãos” (MERZ; THEISSEN, 2002, p. 24-25). O que interessa para os cristãos em seu mestre é o *querigma*.

De certo modo, a judeidade de Jesus foi “admitida” na primeira fase da pesquisa histórica, mas não de forma satisfatória. Posteriormente, na terceira fase, ela será bem melhor desenvolvida. Contudo, “sutilmente” percebe-se (ainda que não se tenha dado muita plausibilidade) que teologicamente Jesus pertence ao judaísmo e que o cristianismo é pré-pascal. Porém, vale salientar, que as argumentações da primeira fase não dão base suficiente para destacar a judeidade como um tópico essencial para a compreensão de Jesus de Nazaré como o Cristo (Cf. MERZ; THEISSEN, 2002, p. 25).

4.2 A Judeidade na Segunda Fase

A segunda fase da pesquisa fez surgir uma nova pergunta nos círculos dos seguidores de Bultmann. Os pós-bultmanianos queriam saber se a exaltação do Jesus querigmático, “fundada na cruz e ressurreição”, teve alguma fundamentação na pregação pré-pascal do galileu (Cf. MERZ; THEISSEN, 2002, p. 25-26). A nova “busca pelo Jesus histórico” contrapôs-se à fase liberal da pesquisa que opôs o Jesus histórico e a concepção dogmática. Ernest Kasemann, como vimos, foi o seu principal representante. É dele a principal conclusão no tocante a relação da judeidade de Jesus na *second quest*.

A “nova” pergunta pelo Jesus histórico foi lançada pelo próprio Käsemann. A principal base da sua metodologia de indagação é a certeza de que é possível “encontrar um mínimo criticamente assegurado de tradição 'autêntica' de Jesus, quando se exclui o que pode ser derivado tanto do judaísmo como do cristianismo primitivo” (MERZ; THEISSEN, 2002, p. 26). De outro modo, ao invés da tradicional reconstrução crítico-literária das fontes, a *second quest* lança um novo critério: a dissimilaridade (Cf. WOLF, 2011, p. 47). Essa nova base metodológica buscava

estabelecer a particularidade de Jesus que apontava para aquilo que o separava do seu contexto judaico e das influências cristãs. Na condição de princípio histórico, esse critério teve consequências drásticas para a judeidade de Jesus.

A aplicação da dissimilaridade suscitou a imagem de um Jesus não-judeu ou minimizou a condição de judeu de Jesus de Nazaré. Para Käsemann e outros estudiosos da segunda fase, só poderiam ser atribuídos a Jesus elementos da tradição que comprovassem não terem sido oriundos do judaísmo nem do cristianismo pós-pascal. Consequentemente, Jesus passa a ser considerado uma figura não judaica e não cristã (Cf. LOWE, 2005, p. 53-54). Do ponto de vista teológico, Käsemann queria mostrar que a aplicação desse princípio na tradição de Jesus podia estabelecer uma continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo do dogma. Ao que parece, ele ignorou a importância da experiência da ressurreição para os primeiros seguidores de Jesus que compreenderiam através desse evento o significado verdadeiro do seu mestre. Além do mais, não considerou as diferentes imagens de Jesus presentes nos Evangelhos, ou seja, ele não observou que cada evangelista ‘pintou’ um quadro diferente de Jesus (Cf. FREYNE, 2008, p. 4). Na Igreja primitiva esses diferentes quadros enriqueciam a experiência cristã e não a ameaçavam.

4.3 A Judeidade na Terceira Fase

A terceira fase tem seu início a partir da década de 80, especialmente no mundo anglo-americano. Ela surge como uma reação ao domínio alemão que se destacava na pesquisa histórica sobre Jesus desde o seu começo. A “terceira onda da pesquisa” busca compreender Jesus à luz do Judaísmo do primeiro século, por isso tenta romper com a “nova busca pelo Jesus histórico” que via Jesus em radical descontinuidade com o ambiente judaico da sua época e separado de suas raízes histórico-culturais (Cf. SANDERS, 2004, p. 20-22).

O aspecto judaico de Jesus de Nazaré aparece claro no quadro geral do judaísmo do século I, acreditam os estudiosos da terceira fase. Para Sanders, os testemunhos evangélicos atestam que Jesus possuía um programa definido que incluía a restauração de Israel desejada pela profecia hebraica. O mestre galileu era consciente de ter recebido de Deus a missão de preparar o povo para a vinda final do Reino de Deus. Assim, ele nunca repudiou a lei judaica, como acreditavam Käsemann e outros estudiosos da geração anterior (SANDERS, 2004, p. 45). Jesus pôs em risco

sua vida quando, através de um gesto simbólico e palavras duras, anunciou a destruição do Templo e sua restauração esperada no fim dos tempos (Cf. SANDERS, 2004, p. 60).

O galileu é enquadrado na categoria de um *hasidim* ou piedoso da galileia, juntamente com outros rabinos bem conhecidos do meio judaico do século I: o rabino *Honi* e *Hanina ben Dossa*. Esses rabinos ficaram conhecidos por seus milagres e familiaridade religiosa com Deus. Jesus, considerado um curandeiro ou taumaturgo, é comparado a essas figuras por Geza Vermes que toma a literatura rabínica como ponto de referência. Para Vermes, essa é a característica que insere Jesus dentro do judaísmo e destaca a sua judeidade, uma vez que ele mostra-se fiel à herança religiosa dos seus antepassados hebreus desprovido de qualquer pretensão messiânica, um rabino possuidor do dom de cura (Cf. VERMES, 1990, p. 83).

A terceira fase é marcada também por importantes contributos de estudiosos judeus. Aqui destacamos David Flusser que aponta para o importante valor da fé judaica da época de Jesus. Sem ela “o ensinamento de Jesus teria sido impensável” (FLUSSER, 1998, p. 5). Para esse pesquisador, a tarefa de compreender Jesus requer uma familiaridade íntima com o judaísmo do seu tempo aliada ao material judaico (não é suficiente apoiar-se apenas no material dos Evangelhos) que permitirá um acesso aos ditos hebraicos originais de Jesus (Cf. FLUSSER, 1998, p. 5).

A atual fase da pesquisa histórica compreende que Jesus fundou um “movimento de renovação dentro do judaísmo”. A observância radical a Torá e o caráter escatológico tem correspondência com outros movimentos “teocráticos radicais”. Sua pregação é “uma escatologia de restauração” que objetiva restaurar Israel (Cf. MERZ; THEISSEN, 2002, p. 29).

A relação de Jesus com esses movimentos e a autoconsciência escatológica de restauração levam a entender que a terceira fase, em parte, não conseguiu separar-se totalmente da segunda fase, pois também ela conservou (como na primeira fase da pesquisa) o caráter escatológico de Jesus entendido como um profeta voltado para o cumprimento das expectativas hebraicas. Nesse ponto, há uma continuidade com a pesquisa precedente. Porém, é uma continuidade válida, uma vez que é necessário relevar a judeidade de Jesus e tudo aquilo que vincula o mestre de Nazaré a essa notável ideia. Apesar de todas as diferenças de enfoques e ênfases da terceira fase da pesquisa histórica, em geral, percebe-se precisamente uma preocupação em integrar Jesus dentro do judaísmo, isto é, relevar sua judeidade. Desse modo, a atual

fase da pesquisa ganha um valor todo especial em relação as demais etapas. A aproximação de Jesus das suas raízes judaicas interessou a muitos estudiosos do século XX⁴⁵. Aqui podemos destacar o pensamento de Gerd Theissen:

Defendemos a Tese de que a respeito dele (Jesus), não se pode falar que tenha lançado os fundamentos para uma nova linguagem religiosa de sinais. O que podemos observar é uma revitalização da linguagem de sinais da religião judaica. Com outras palavras: Jesus viveu, pensou, agiu e morreu como judeu (THEISSEN, 2009. p. 43).

O Cristianismo primitivo está profundamente enraizado no judaísmo e só poderá ser compreendido por uma sincera experiência direta com o mundo judaico. “Jesus é plenamente judeu, os apóstolos são judeus, e não se pode duvidar do seu apego à tradição dos pais” (MARETINI, 2002, p. 97). Essa nova perspectiva revela a fundamentação mais essencial da pesquisa histórica nos dias atuais e denuncia aquilo que as fases precedentes deixaram para trás, isto é, o seu erro mais fundamental: a busca por um Jesus não Judeu.

4.4 A busca do Jesus não judeu

Para James Dunn, “um dos aspectos mais surpreendentes da busca do Jesus histórico é a aparente determinação de gerações e gerações de pesquisadores em ignorar ou eliminar da tradição de Jesus tudo o que seja tipicamente judeu” (DUNN, 2003, p. 70). A pesquisa histórica errou ao procurar por um Jesus distante do meio em que viveu. Tal equívoco possui uma dupla particularidade: a disposição em “encontrar um Jesus não judeu” e a identificação de uma “premissa metodológica” que direciona para uma busca por encontrar aquilo que afasta Jesus do ambiente em que viveu.

Essa tradição de eliminar a judeidade de Jesus surgiu apoiada numa lógica de antissemitismo cristão desde o século II. Cresceu a ideia de que a promessa feita por Deus a Israel no Antigo Testamento foi dirigida para os cristãos, ou seja, “trata-se da ideia de que o cristianismo substituíra Israel, extraíra de sua herança judaica tudo o que era de valor e deixara o judaísmo como uma casca vazia” (DUNN, 2003, p. 71).

⁴⁵ Entre os autores do século XX que se interessaram pela Judeidade de Jesus podemos destacar também: Léo Baeck e Hãns Kung. Entre os estudiosos judeus: Joseph Klausner, Walter Grundmann, Jules Isaac, David Flusser, Pinchas Lapide e Harvey Falk.

Em outras palavras, já nos primeiros séculos o cristianismo foi interpretado como um “não judaísmo” e o “judaísmo um não cristianismo”. Ora, assim pensava-se: os judeus se voltaram contra o Evangelho, deserdados por causa de sua incredulidade. Houve quem afirmasse que o papel dos judeus na história tinha chegado ao seu final. Além do mais, nasceu a fama de que foram os judeus que haviam provocado a morte de Jesus contraindo uma dívida de sangue, sendo acusados de assassinos de Deus (Cf. Mt 27,25). Justino Mártir em famosa obra *O diálogo com Trifão* afirmava que os judeus não eram filhos de Abraão. A aliança foi feita com os cristãos gentios e não com os judeus (Cf. JUSTINO, 16, 2-4; 43, 2; 113, 6).

Desse quadro, surge a consciência de que Jesus foi um judeu diferente, uma vez que já no período da Igreja primitiva, judaísmo e cristianismo “se opuseram” gerando tempos de perseguição a judeus na Europa cristianizada séculos depois⁴⁶. Para Dunn, as “repetidas tentativas de afastar Jesus do seu ambiente judeu” tornou-se um dos aspectos mais impressionantes das pesquisas históricas. Citando Susannah, Heschel apresenta uma análise dessa antítese entre Judeidade e cristianismo ao longo do século XIX:

Como judeidade, o judaísmo representava um conjunto de qualidades associadas a tudo o que os teólogos cristãos queriam rejeitar e repudiar: falsa religiosidade, imoralidade, legalismo, hipocrisia, corporalidade, sedução, desonestidade, para citar apenas algumas (HESCHEL *apud* DUNN, 2003, p. 71).

Os teólogos da escola liberal negativaram o judaísmo do primeiro século para fazer de Jesus uma figura que se opusera ao judaísmo do seu tempo, na medida em que ele (Jesus) se popularizava. Foi nessa perspectiva que Albert Schweitzer não valorizou o debate entre estudiosos judeus e cristãos acerca do tema judeidade de Jesus que já no início do século XX ganhava forma. Para Heschel, é bastante irônico perceber em Schweitzer a “proeza” de “libertar Jesus” das influências dogmáticas

⁴⁶ Martinho Lutero, no período reformista protestante, sugeriu que os judeus não fossem tratados como cães e que deveriam cessar as proibições de trabalharem, o que os tornava agiotas e usurários. Em vez disso era necessário não mais utilizar a Lei papal, mas a lei cristã do amor aceitando-os de modo amigável. Desse modo, permitia-se que eles trabalhassem e obtivessem sustento, “e assim consigam motivo e oportunidade para estarem conosco e entre nós e verem e ouvirem o nosso ensino e nossa vida cristã” (HOLWERDA, 2005, p. 10). Lutero acreditava que uma vez conhecendo o Evangelho os judeus poderiam “se converterem”. Contudo, o insucesso em convence-los fez Lutero alterar seu pensamento anterior.

crístãs e ao mesmo tempo apresentá-lo como alguém que livrou a religião da “roupagem obsoleta do culto e do mito judeus” (HESCHEL *apud* DUNN, 2003, p. 72).

No caso de Rudolf Bultmann, por um lado, havia um reconhecimento de que a pregação de Jesus estava inserida no contexto judaico. Por outro lado, sua persistência na ideia de que a fé não possuía relação com a história acarretava no desinteresse de que a única coisa que é relevante na investigação sobre Jesus é o encontro com o Cristo *querigmático*. Essa fé afastava-se da verdade sobre a condição judaica de Jesus. Essa era a conclusão de Bultmann e sua influente escola. Tudo o que poderia ser conhecido era o fato puramente isolado de que Jesus existiu e foi crucificado. Quase definitivamente, foi construído um muro que separava Jesus e o *querygma* (Cf. LISBOA, 2015, p. 75).

Posterior a Bultmann, a Segunda fase histórica também distanciou-se da judeidade de Jesus. Para os estudiosos dessa etapa da pesquisa histórica o judaísmo tinha como meta unicamente: “preparar a vinda de Cristo e do cristianismo”. Ora, “a chegada de Cristo assinalou o fim do judaísmo; a geração da época de Jesus pertencia ao judaísmo tardio, ao último Judaísmo” (DUNN, 2003, p. 74). Dunn ainda chama a atenção para uma posição aversa à judeidade de Jesus por parte de teólogos renomados como W. Pannenberg em período após o holocausto. Para essa linha de estudiosos, Jesus colocou um fim ao judaísmo.

Além disso, como vimos, a era pós-bultmaniana estava preocupada com critérios que definiriam se alguma tradição ou dito de Jesus pertencia originalmente a ele. Através da *dissimilaridade*, a imagem de Jesus era reconstruída a partir daquilo que o diferia do contexto histórico e do ambiente em que viveu (Cf. FREYNE, 2008, p. 30). Assim, a Judeidade de Jesus continua sendo um “embaraço para muitos que desejam participar dessa busca” (DUNN, 2003, p. 75).

Apesar disso, a busca pela judeidade na terceira fase traz algo de animador, uma vez que esta tem como principal meta de investigação: a condição de judeu de Jesus de Nazaré. Para Dunn, é preferível limitar “o título ‘terceira busca do ‘Jesus histórico’ à pesquisa sobre Jesus, o judeu” (DUNN, 2003, p. 75). Muitos avanços têm contribuído de maneira significativa para o sucesso da terceira fase da pesquisa histórica⁴⁷. O mais destacado é a descoberta dos Manuscritos do *Mar Morto*. Eles

⁴⁷ Outros avanços importantes foram: o desaparecimento da dicotomia entre judaísmo e helenismo (Cf. GRUEN *apud* COLLINS, 2001, p. 40), o reconhecimento de que as imagens do Judaísmo rabínico, que se desenvolveu a partir do século II, não podem simplesmente serem projetadas para o século I quando

puseram fim a uma imagem de um judaísmo unívoco e “monocromático”, sobretudo quando posto frente a frente com o cristianismo do primeiro século. Desse modo, Jesus é colocado na diversificação judaica do período conhecido como “segundo templo tardio” (FREYNE, 1997, p. 55). A busca pela judeidade de Jesus tornou o estudo de Jesus de Nazaré mais forte. Além disso, os pesquisadores podem agora “esboçar uma imagem mais clara e precisa do judaísmo na terra de Israel no tempo de Jesus e como contexto do ministério de Jesus” (DUNN, 2003, p. 76).

A terceira fase, pautada na busca pela judeidade de Jesus, proporcionou uma passagem da antiga pergunta por um “Jesus distinto e diferente” para um “Jesus característico” uma vez que à medida que o galileu é afastado do judaísmo entramos num caminho de dúvida e somos introduzidos em lugares desagradáveis. É estranho apresentar um Jesus que percorreu a região da Galileia e Judeia anunciando o Reino de Deus e convivendo com outros judeus ter manifestado uma espécie de aversão à religião de Israel, suas práticas e crenças.

Por outro lado, se considerarmos a inserção do nazareno no contexto da Galileia do primeiro século e sua identificação com outros galileus, a judeidade se torna um ponto decisivo para a pesquisa histórica. Logo, a condição judaica de Jesus é um elemento que não poderá ser desconsiderado ou eliminado⁴⁸. Assim sendo, a pesquisa histórica deve seguir um roteiro que vise tornar admissível a inserção de Jesus no contexto do judaísmo do seu tempo.

A partir das observações do que é típico da fé judaica é possível inferir algumas características de Jesus de Nazaré: A circuncisão, a importância de recitar o *shema*, o valor de venerar a Torá e frequentar o culto sabático. Além do mais, sua pregação se deu por povoados e aldeias da Galileia; tinha como tema central o Reino de Deus; sua metodologia de ensino era por meio de parábolas e aforismos (Cf. SANDERS, 2004, p. 43-44). Esses tópicos clássicos e característicos da discussão sobre Jesus de Nazaré (da cristologia) ganham mais evidência quando abarcados pela judeidade

o Templo ainda não havia sido destruído por Roma (Cf. FREYNE, 2008, p. 24-25); um interesse novo pela riqueza da literatura apócrifa judaica e pseudoepigráfica como um testemunho da diversidade do judaísmo do Segundo Templo e a importância de avaliações arqueológicas do Israel do tempo de Jesus (Cf. CHARLESWORTH, 1992, p. 85-86).

⁴⁸ É importante ter o cuidado para não cair na ideia reducionista de acreditar que Jesus foi um judeu como qualquer outro. Dois autores lideram esse princípio: Geza Vermes e E. P. Sanders. Esses estudiosos minimizaram as tensões entre Jesus e os fariseus de um modo bem peculiar. Jesus aparenta ser um judeu tão bom que a denúncia feita por sumos sacerdotes e a sua morte parecem enigmáticas. De fato, Vermes e Sanders preencheram a lacuna entre Jesus e o judaísmo, contudo não superaram a lacuna entre Jesus e o cristianismo (Cf. DUNN, 2013, p. 80).

do galileu de Nazaré. Tal questão será discutida no capítulo seguinte, quando abordaremos a Judeidade de Jesus como tópico da Cristologia.

III – A JUDEIDADE DE JESUS COMO PRINCÍPIO DA CRISTOLOGIA

No capítulo I vimos alguns desafios a serem superados pela cristologia, enquanto estudo de Jesus, o Cristo, os quais se tornam importantes para que a judeidade de Jesus seja situada na discussão cristológica. No capítulo II, analisamos a importância da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus de Nazaré especialmente no tocante à tarefa de destacar o lugar que ele ocupa no contexto judaico, no contato com as tradições religiosas do povo e os movimentos políticos e religiosos que caracterizaram a sua época. Com esses dois elementos dos capítulos anteriores é possível nos concentrar especificamente na judeidade de Jesus para em seguida relacioná-la com a cristologia. Dessa forma, esse capítulo se dedicará a analisar a judeidade de Jesus como tópico da cristologia, pois acreditamos que a judeidade de Jesus é um tópico fundamental para saber quem é Jesus a quem confessamos como Cristo.

Assim sendo, nos dois primeiros tópicos desse capítulo, voltaremos nossa atenção para a judeidade como elemento imprescindível da história do Galileu de Nazaré. No primeiro, apreciaremos Jesus e sua judeidade e, no segundo, a judeidade de Jesus nos Evangelhos. No terceiro tópico, relacionaremos a judeidade de Jesus e a reflexão cristológica. Como vimos, não há como falar de Jesus de Nazaré dissociando-o de seu povo e de sua cultura. Jesus era judeu e judeu praticante. A pesquisa dos últimos trinta anos deu ênfase, com justiça, à judeidade de Jesus e não falta quem chame a atenção para o fato dele ser um hebreu de origem.

1. Jesus e sua judeidade

Nesse primeiro tópico buscamos observar a relação direta de Jesus com a sua judeidade, ou seja, sua condição de judeu, analisando a importância da mentalidade do homem do seu tempo e do cenário em que viveu, sua identidade galilaica e algumas abordagens sobre a judeidade de Jesus, precisamente, as concepções judaicas e cristãs. Percorrer esse itinerário é importante para que possamos ter claro o aspecto judeu que passa por questões que colocam o Galileu de Nazaré inserido no seu povo e a sua cultura.

1.1 A importância da mentalidade e cenários históricos

Lançar um olhar sobre o “mundo” ao qual o mestre nazareno estava inserido e na mentalidade do homem daquela época é tarefa indispensável. No capítulo anterior, vimos que a pesquisa da terceira fase do Jesus histórico observou com clareza uma revalorização do mundo de Jesus, o judaísmo. A partir de alguns de seus resultados, ganhou primazia na leitura dos Evangelhos a cultura, a religião e o mundo social do judaísmo no qual Jesus estava imerso. Isso implicará, nesse momento do nosso estudo, uma leitura de alguns aspectos do cenário e da mentalidade de seu tempo⁴⁹. Começamos falando brevemente da mentalidade do homem na época de Jesus.

Alguns antagonismos a respeito de Jesus nunca representaram dificuldades para a mentalidade antiga. Os escritos cristãos presumem a sua divindade assumindo-a como um pressuposto fundamental. Os quatro Evangelhos apresentam a história do Galileu como sendo a trajetória de um ser divino, cujo destino começa e termina em “outro mundo” distinto do nosso. Deparamo-nos com uma vida que não é somente uma mera vida e de uma pessoa que não é apenas pessoa.

Quanto a Galileia do século I, alguns autores enfatizam a importante relação de Jesus com essa terra da Palestina. Conforme Geza Vermes, um estudo do Galileu, cuja história e ensinamentos estão contidos nos Evangelhos (e isso implica a sua judeidade), requer levar em conta alguns aspectos como instituições, língua e cultura de Israel tanto na Palestina quanto na diáspora (Cf. VERMES, 1996, p. 24). Para Joseph Klausner, “qualquer um que queira vê-lo em paralelo às condições da Palestina, ou numa realidade histórica que se situe fora da Palestina, nada tem a ver com ele” (KLAUSNER apud SCARDELAI, 1998, p. 236).

É consensual que Jesus tenha nascido galileu e isso serve para afirmar a originalidade de suas atitudes e pretensões em relação ao povo judeu. “Como qualquer outra pessoa, Jesus não pode ser compreendido como uma ilha; para entendê-lo é preciso determinar sua colocação espaço-temporal” (BARBAGLIO, 2012, p. 145). Enquanto homem religioso, Jesus viveu em ambiente social, político e em uma comunidade onde a religião, baseada na Lei mosaica, ocupava lugar central. Por

⁴⁹ Do ponto de vista, histórico uma análise como esta revela riscos, logo, um cuidado necessário nos é alertado por Rochus Zuurmond: O contexto histórico não deve ser superestimado, pois o ser humano não se adapta a todas as culturas com as quais convive. Existem pessoas que se projetaram à frente de seu tempo e outras que simplesmente vivem atrasadas. Além disso, “há gente que em qualquer época teria sido *outsider*”. Nesse ínterim, Jesus pode ter se destacado de seu tempo (Cf. ZUURMOND, 1998, p. 53).

isso, analisemos a região da Galileia como passo importante para o nosso entendimento de Jesus na relação com sua condição de judeu.

A Galileia do tempo de Jesus era bem povoada e relativamente rica. Por causa do seu fértil solo e a exploração do povo, era próspera. “As terras são tão férteis e tão bem plantadas, com toda espécie de árvores, que sua abundância convida a cultivá-las mesmo àqueles que tem pouca inclinação para a lavoura e não há terras inúteis” (JOSEFO, 2004, p. 1203). Em termos de extensão territorial, a Galileia era menor que a Peréia, porém, seus recursos eram maiores, pois ela era completamente cultivada e produzia colheitas de um extremo a outro. Uma importante indústria agrícola, agregada com a pesca no lago e o exercício da vida cotidiana, permitiu à Galileia uma autonomia que certamente manteve o orgulho e a independência dos seus habitantes.

É fácil perceber que Jesus foi um galileu filho do campo que apresentava grande estima pela sua terra natal. Geza Vermes chama a atenção para “as metáforas que lhe são atribuídas” pelos Evangelhos. Elas estão sempre ligadas à agricultura, pois acredita que o nazareno passou a maior parte de sua vida entre os sitiantes e camponeses, logo, para ele, “a beleza suprema é a dos lírios dos campos, e o cúmulo da malícia é semear joio em um campo de trigo, mesmo que este pertença a um inimigo (Cf. Mt 6, 28-29; 13, 24-28)” (VERMES, 1990, p. 52). Importante perceber que a cidade e a vida urbana não se destacam no ensinamento do mestre de Nazaré.

Conforme Hoornaert, Nazaré era uma pequena vila de camponeses com menos de dois mil habitantes. “Os Evangelhos não registram nenhuma passagem de Jesus por Séforis, a cidade ‘moderna’ da redondeza, distante apenas cinco quilômetros de Nazaré” (HOORNAERT, 1994, p. 74). Pelo que sinalizam os Evangelhos, o ambiente natural de Jesus eram as pequenas vilas como Cafarnaum e Caná.

Além disso, a Galileia do século I preservava alguns costumes pagãos oriundos da forte presença de outros povos que ali habitaram em tempos antigos. Por causa do forte fluxo de diferentes culturas, essa terra era chamada de “*Gâلیل há-goin*” - distrito das nações (Cf. Is 8,24). Ainda assim, desde o governo de João Hircano I (134-104 a.C), Israel estava ligado ao restante de toda nação judaica e ao Judaísmo por meio de uma declaração oficial. Com Hircano, Galileia e Judéia formavam uma unidade política, tendo Jerusalém como centro religioso e político (Cf. SCARDELAI, 2008, p. 104-105).

A forte presença de grupos de resistência judaicas na região refletia-se em manifestações mais radicais que se davam em Jerusalém durante as festas do calendário religioso judaico⁵⁰. A posição geográfica favoreceu bastante o surgimento de mestres itinerantes, carismáticos, taumaturgos e messias. Todos possuíam particularidades da religião popular que se fazia presente no ambiente galileu. Para Scardelai, novos estudos de alguns eruditos, como Geza Vermes, têm oferecido luzes à ideia de que Jesus foi “um produto” desse solo fértil, onde se consolidou mais nitidamente um típico judeu que conhecemos pelas lentes do cristianismo.

Os pesquisadores e teólogos tiveram que aprender a conviver com esse desafio. Somos forçados a reconhecer cada vez mais o real e vivo dinamismo das propostas redentoras de um Jesus presente no contexto histórico do seu povo, o verdadeiro espaço em que a salvação se realizou para os cristãos (SCARDELA, 1998, p. 231).

Foi nesse ambiente que Jesus de Nazaré viveu. A galileia parece ter repercutido na sua personalidade e nas suas ações. Jesus fez dessa região o centro de sua atuação. Para Gerd Theissen e Annette Merz, o itinerário de Jesus foi de Nazaré até a região onde fica o Lago da Galiléia. Foi ali que ele começou sua atuação como “pregador itinerante”. Cafarnaum tornou-se o centro de sua atividade de pregação. “Ele se voltou para a população rural judaica na Galileia e em torno dela, população abalada em sua identidade pela cultura urbana helenística. Sua pregação falava a um mundo cheio de tensões sociais, econômicas e políticas” (THEISSEN; MERZ, 2015, p. 202). Desse modo, em algum lugar à margem do Lago ele convocou seguidores para anunciar o Reino estando a par do contexto que envolvia a região⁵¹.

⁵⁰ Dentre esses grupos rebeldes estavam os Zelotes que apareceram durante o início da conquista da Judeia pelos Romanos em 66-67 d.C (SCARDELA, 2008, p. 116-117).

⁵¹ Autores como Gerd Theissen, Annette Merz e Sean Freyne desenvolveram importantes estudos sobre a importância singular da Galiléia e também de Jerusalém na trajetória de Jesus. Nesse estudo, daremos atenção especial a relação com a Galiléia, pois compreendemos que foi nela que tudo começou. Entendemos que Jesus recebeu na Galileia a “base essencial” daquilo que ele se tornaria e se revelaria, inclusive o ser judeu objeto que focamos nesse trabalho. O que interessa é notar que se “o verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14), ele teve uma localização, uma data, uma cultura, um povo e foi lançado nos conflitos e tensões de seu tempo (Cf. MERZ; THEISSEN, 2015, p. 203). Para um maior aprofundamento das relações galilaicas e jerosolomiticas de Jesus: Merz; Theissen (2015) e Freyne (2008).

1.2 Jesus, um judeu galileu do século I

A inserção de Jesus no contexto da Galileia do seu tempo leva a crer que ele “nasceu judeu, e que não somente cresceu cercado pelo mundo da sinagoga, como também sua educação, espiritualidade e ensino foram todos influenciados por esse ambiente social” (SCARDELAI, 1998, p. 233). O rabi de Nazaré morreu como um judeu fiel à Torá e não prescindiu do mundo do judaísmo onde conviveu. Não é uma tarefa simples definir o judaísmo do seu tempo, o qual era composto por diferentes facções com vertentes multiformes, fossem políticas, sociais ou religiosas (Cf. ZUURMOND, 1998, p. 60-61). Logo, não é tarefa simples e nem obrigatória inserir Jesus em algum dos grupos judaicos contemporâneos a ele⁵². Nosso estudo não se aterá a observar a qual grupo Jesus pode ter pertencido ou recebido uma eventual influência. Interessa-nos medir a conformidade do Jesus, que é apresentada pelos Evangelhos, com o tipo especificamente judeu-galileu.

O mundo do judaísmo do período anterior a 70 d.C apresenta uma realidade difícil de ser definida por causa da complexa normatividade da religião e ortodoxia vigente na Galileia e todo território palestinese. Para Scardelai, não é possível falar de um judaísmo oficial antes de 90 d. C. Ser judeu nesse período acarretava adesão a pelo menos três instâncias da vida social e religiosa do universo judaico: aceitação do Templo de Jerusalém, da Terra de Israel e da Escritura⁵³.

Desse modo, Jesus manteve-se ligado de alguma maneira as correntes que ratificavam a expressão judaica de seu tempo. “A terra de Israel, o Templo e a Escritura constituíam, por assim dizer, os fundamentos idiossincrásicos necessários para caracterizar uma possível identidade judaica” (SCARDELAI, 1998, p. 238). É necessário entender Jesus dentro de um judaísmo dividido em facções buscando dar respostas aos inúmeros problemas e situações que se apresentavam em sua época.

⁵² Sean Freyne oferece uma possibilidade de obter o lugar que Jesus e seus seguidores ocuparam no variado contexto das comunidades que receberam e interpretaram a Torá no período do segundo Templo através do método da plausibilidade contextual que foi formulado pelo Professor alemão Gerd Theissen. Esse critério não aponta para uma necessária inserção de Jesus em algum dos grupos que atuaram na Palestina do século I, mas estabelece conexões entre a tradição de Jesus e o contexto judaico. Cita Freyne: “A exigência de plausibilidade contextual não significa que Jesus deva ser conformado a qualquer dos grupos conhecidos atuantes na Palestina do século I, mas implica apenas que ‘conexões positivas podem ser estabelecidas entre a tradição de Jesus e o contexto judaico’. Assim, o critério não exclui a possibilidade de que Jesus tenha feito a sua própria seleção dentre os vários aspectos da tradição herdada” (FREYNE, 2008, p. 165).

⁵³ Scardelai esclarece que esses itens não abarcam todos os elementos que definem “o povo judeu”. Eles foram utilizados para situar Jesus (ou pelo menos tentar situar) no judaísmo sectário do século I (Cf. SCARDELAI, 1998, p. 238).

Assim, é mister afirmar que ele como judeu manteve-se obediente à Lei de Moisés, ao Templo, além de estar vinculado substancialmente ao povo e à terra de Israel, onde percorreu exercendo toda sua atividade.

É incontestável o dado que afirma ser Jesus um judeu galileu cuja fama veio do contato com o meio campesino, isto é, com o povo simples e marginalizado. Sua atividade junto à população camponesa é um indicativo para compreender suas intenções favoráveis às ideais de cunho profético e messiânico típicos do judaísmo daquele período. Há quem afirme ser possível imaginar Jesus protagonizando diversos feitos semelhantes a outros mestres judeus, contemporâneos seus, como o lendário *Hanina ben Dosa*⁵⁴ (Cf. VERMES, 1990, p. 52-60).

Como já vimos anteriormente, “muitas vezes, uma avaliação apaixonada, quando não exaltada, no que tange ao galileu de Nazaré, acaba fazendo dele a imagem que o próprio escritor ou pesquisador gostaria que prevalecesse” (SCARDELAI, 1998, p. 239). Nesse sentido, muitos tentaram classificar Jesus no grupo dos zelotes, essênios ou fariseus pelo fato de existir uma visão sectária dele e de Israel no Século I.

É comum equivocarse ao tentar situar Jesus num messianismo anacrônico e dualista, acreditando ser ele um ativista exclusivamente político ou religioso ascético. É importante destacar que não havia separação entre ser religioso e político ou ser um ufanista fervoroso e ao mesmo tempo guardar fidelidade aos princípios da Lei de Moisés. Isso é algo que pode ser aplicado a Jesus.

O fato dos Evangelhos apresentarem um homem “passivo” diante de autoridades como Pilatos e dos romanos (Mt 22,15; 15,22; 27,11-14), de nenhuma forma prova sua conivência com aqueles que representavam o domínio político sobre seu povo, da mesma forma que sua atitude mais agressiva e violenta (Jo 2,13-16; Mt 10,34) não deve ser vista como fato isolado a ponto de transformá-lo em ativista revolucionário meramente político. Política e religião estavam perfeitamente integradas de tal forma que só mesmo os romanos, os mais interessados em manter a ordem social na Judeia a qualquer preço, é que enxergavam as Leis religiosas judaicas como interferência acentuadas da política (SCARDELAI, 1998, p. 239).

⁵⁴ Geza Vermes apresenta em um dos seus mais clássicos estudos sobre Jesus a figura de Hanina Ben Dossa e também de Honi. Para esse estudioso quando se procura investigar a figura do nazareno é importante analisar a vida de outras figuras que se destacaram no chamado Judaísmo carismático. Para melhor aprofundamento: VERMES, 1990, p. 74-82.

Que existia uma tonalidade política em Jesus quando ele falava contra a situação crítica agravante das questões sociais de seu tempo, como a pobreza, a miséria e a exploração, é algo que não se pode contrariar. Porém, isso não faz dele um revolucionário da ordem dos sicários, zelotes ou qualquer grupo que defendesse a “causa de Israel”. Evidentemente, não se pode desprezar que Jesus assumiu de alguma forma a “causa de Israel”, que, ele não ignorou a situação política e religiosa pela qual atravessava seu povo. Israel estava em crise, sendo vítima de uma forte humilhação imposta pelo poderio romano. Como já acenamos, altas taxas de impostos eram cobradas da população que ainda estava submissa a um governo considerado pagão e idólatra. Logo, é difícil imaginar Jesus distante desse quadro. Jesus estava bem sintonizado com o meio onde vivia. Isto implica reforçar que a sua carreira ministerial, de fato, deve ser analisada em conformidade com o judaísmo de seu tempo e as questões da Terra de Israel no século I, pois ele foi um judeu que viveu num contexto de pensamento e atitudes judaicas e juntamente com seus seguidores pensava e agia judaicamente.

O povo judeu é antes de tudo o povo de Deus. Foi nesse povo e nessa linha de compreensão que viveu Jesus de Nazaré. O termo “povo”, aqui, não é utilizado apenas no sentido de nação ou uma comunidade histórica que se interliga pelos laços de unidade genética e racial, o que implica num modelo de vida política. Povo judeu refere-se ao sentido étnico-histórico de uma comunidade com estrutura mental e moral, experiência de ancestralidade, com passado e sonhos. Além disso, ao dizer que Jesus pertenceu ao povo de Deus, referindo-se aos judeus, assume-se toda complexidade que esse fenômeno representa para a história religiosa da humanidade. Jesus fez parte da história de uma comunidade com tradição empírica e milenar que foi escrita e representada pelas mais diferentes matizes, das mais heroicas às mais enternecedoras.

1.3 Abordagens acerca da judeidade de Jesus

Nosso propósito nesse subitem é apresentar duas concepções sobre a judeidade de Jesus: a visão judaica e a visão cristã. Tal análise é importante para se dar conta de que existem visões cristãs e visões judaicas sobre o mestre de Nazaré. Sobretudo nos interessa as concepções judaicas, que do ponto de vista histórico é desconhecida por muitos adeptos do cristianismo. De maneira muito óbvia sabemos

da relação intrínseca entre judaísmo e cristianismo. Outrossim, a recente pesquisa da terceira fase do Jesus histórico revalorizou o estudo do aspecto judaico de Jesus e saber o que pensam os próprios judeus – povo ao qual pertenceu Jesus – é de valiosa relevância para nosso estudo ainda que os resultados possam não agradar a muitos da massa cristã.

1.3.1 Abordagem judaica

Pelo que vimos até aqui, compreender Jesus de Nazaré requer que se contemple o contexto judaico de sua existência, isto é, deve-se considerar uma figura que viveu em conformidade com o judaísmo do seu tempo. O rabino e professor estadunidense Michael Cook sugere que percorrendo a evolução das concepções judaicas aperceberemos que muitas imagens de Jesus foram moldadas pelo pensamento judeu. Cook usa a expressão “concepções judaicas” para designar as percepções dos Judeus que são distintas das afirmações e filiações cristãs⁵⁵ (Cf. COOK, 2011, p. 19).

Em linhas gerais, as concepções judaicas sobre Jesus de Nazaré ao longo dos séculos foram pejorativas. Através delas percebeu-se que aos poucos foi se configurando uma imagem cada vez mais negativa do mestre nazareno. Os estudos judaicos modernos, que acompanharam a busca pelo Jesus histórico, distribuíram o desenvolvimento dessas conceituações em cinco diferentes períodos⁵⁶. Em cada um deles, os pesquisadores tentam responder a seguinte pergunta: o que pensavam os judeus sobre Jesus? Essa pergunta é significativa porque implica necessariamente na judeidade de Jesus, pondo-a em destaque. Daremos atenção especial às concepções atuais.

As novas convicções judaicas acerca de Jesus chegaram a conclusões diversas, logo, não possuem um consenso completo e absoluto. Porém, alguns perfis “modernos” do nazareno foram traçados e permitiram uma reavaliação de muitas tradições judaicas que macularam a imagem de Jesus e levaram gerações inteiras de

⁵⁵ Nesse caso o autor não se refere a concepções que possam ter tido alguma influência cristã. Logo, não considera as conceituações paulinas e também de qualquer redator dos Evangelhos que eram judeus. O mesmo serve para os chamados Judeus messiânicos, hebreus-cristãos e os judeus-em-favor-de-Jesus.

⁵⁶ Michael Cook aprofunda cada um desses períodos mostrando o crescimento da negatividade judaica em torno da figura de Jesus, sobretudo por causa da rejeição cada vez maior dos cristãos aos judeus no curso da História (COOK, 2011, p. 20-42).

judeus a interpretarem-no erradamente. Entre o final da Idade antiga e o fim da Idade média, Jesus foi caricaturado como um feiticeiro que tentou enganar o povo judeu. Contudo, a reavaliação judaica pôs um fim a essas posições repletas de preconceitos, restaurou o respeito por Jesus e ele foi reivindicado como um judeu que não estabeleceu uma nova religião (Cf. COOK, 2011, p. 40).

O rabino Byron L. Sherwin destaca que, embora Jesus não tenha atendido a definição judaica do Messias esperado, é possível obter um sentido no qual os judeus podem afirmar que Jesus “funcionou” como um redentor para os cristãos:

Suponhamos que seu Cristo seja o Messias para eles, e nós [judeus] não devemos negar nem afirmar aquilo que se passa com o Messias deles. Porque, na minha opinião, é claramente viável que eles tenham justos motivos para designá-lo como seu legítimo redentor. Pois eles declararam – e é de fato verdade – que, desde que ele veio e transmitiu suas doutrinas, eles foram redimidos e isentados da impureza da idolatria (SHERWIN, 2011, p. 55).

Apesar disso, a teologia judaica não pode atribuir a Jesus o *status* que fora dado pelos seus um *status* maior do que o que fora dado pelos seus seguidores. Em outras palavras, o judaísmo não poderá colocar o Galileu acima de Moisés ou algum dos profetas de Israel. “Os judeus [não podem] considerá-lo o Messias definitivo, o Messias filho de Davi. Para os Judeus, esse Messias ainda está por vir. Para o judaísmo, nem Jesus nem qualquer outra pessoa já é o Messias definitivo esperado” (SHERWIN, 2011, p. 57-58).

Desse modo, Jesus é considerado um “Messias fracassado”⁵⁷, isto é, enquanto Messias final e definitivo, “Jesus foi um fracasso, tendo em vista que não trouxe a redenção final e completa do mundo. Se tivesse tido pleno sucesso, não seria necessária uma *parousia*” (SHERWIN, 2011, p. 59).

Diante dessas posições judaicas sobre Jesus, a sua judeidade surge como uma maneira inovadora de integrar uma noção positiva do Galileu dentro do judaísmo. Mesmo tendo existido no passado tentativas de interpretar uma postura antisemita do próprio Jesus, atesta-se, sem sombra de dúvidas, que Jesus foi judeu. Cita Sherwin: “é hora dos judeus o reivindicarem como membro legítimo e honrado do povo

⁵⁷ Esse conceito se difere do termo “falso messias” bastante utilizado por concepções clássicas judaicas. Scardelai procura esclarecer que a tradição judaica não rejeitou Jesus atribuindo a ele esse título, porém, à luz das expectativas messiânicas do povo judeu, Jesus não pode ser considerado o verdadeiro Messias, o restaurador da honra nacional que o povo hebreu espera (Cf. SCARDELA, 1998, p. 216).

judeu” (SHERWIN, 2011, p. 56). O famoso Rabino Leo Baeck, sobrevivente do horror do holocausto, assim escreveu sobre Jesus e a sua judeidade:

Contemplamos um homem que é judeu em todos os aspectos e traços de caráter, manifestando em cada particularidade o que há de puro e de bom no judaísmo. Este homem só poderia se desenvolver da maneira como se desenvolveu no solo do judaísmo; e somente nesse solo, do mesmo modo, poderia ele encontrar discípulos e seguidores com as características dos seus. Apenas aqui, nesta esfera judaica, nesta atmosfera judaica..., poderia este homem viver sua vida e encontrar sua morte - na qualidade de um judeu entre os judeus (BAECK, 1958, p. 101).

Pelo que descreve Baeck, Jesus foi alguém que estava bastante integrado à vida e ao pensamento judaico de sua época. Desse modo, “não é possível entender plenamente a vida e os ensinamentos de Jesus fora do contexto judaico de que procedem” (SHERWIN, 2011, p. 57). Na concepção de alguns estudiosos, foi a falta da percepção da judeidade de Jesus que em épocas passadas fez opiniões judaicas não serem capazes de avaliar o “enraizamento de Jesus no judaísmo”. Isso acarretou, por parte de cristãos e judeus, em juízos e opiniões de que o próprio Jesus se opôs ao judaísmo.

O olhar judaico mostra que a notabilidade de Jesus foi inferida de sua personalidade muito mais do que sua originalidade. A maior parte de seus ensinamentos se assemelham à tradição judaica antiga. A peculiaridade de Jesus está em seu carisma como Mestre, na crença de que tinha uma missão messiânica e na convicção de que o fim estava próximo. Isso justifica seu esforço em anunciar a vinda do Reino de Deus (Cf. COOK, 2011, p. 43).

Ele pode ter sido considerado o Messias por si e por outros, mas, se isto aconteceu, certamente estavam enganados. O que Jesus fez foi produzir aquilo que se esperava de um Messias judeu, a saber, o grito de independência da palestina, que estava aprisionada naquele momento pelos romanos, bem como a restauração da era de ouro davídica. Para o pensamento moderno judeu, Jesus deve ser visto como um pano de fundo do contexto judaico de sua época e não isoladamente. “Ao contrário da impressão advinda dos Evangelhos, Jesus foi, na verdade, influenciado por sua época; não foi só a época que sofreu sua influência” (COOK, 2011, p. 44).

1.3.2 Abordagens cristãs

Uma primeira abordagem cristã da judeidade de Jesus pode ser extraída da Igreja primitiva. Os primeiros cristãos tentaram interpretar a figura de Jesus de Nazaré por meio de categorias do judaísmo bíblico e na reflexão teológica foram buscar os títulos que até os dias de hoje definem, de acordo com a cristologia, o perfil do homem de Nazaré. O estudioso Geza Vermes, embora pouco comprometido com a fé cristã, oferece um pensamento de valor para a questão da judeidade na concepção cristã:

Para a doutrina fundamental da Igreja, o cristianismo é uma religião histórica segundo a qual se chega ao conhecimento da divindade de Cristo e dos mistérios do céu, através das palavras e dos atos de um judeu galileu do primeiro século da nossa era, um homem solidamente implantado no tempo e no espaço. Tudo o que se diz sobre ele tem origem não no Credo, mas nos Evangelhos mais antigos, os sinóticos: Marcos, Mateus e Lucas (VERMES, 1978, p. 15-16).

Entre muitos cristãos ainda é dificultoso aceitar a condição judaica de Jesus. Contudo, os Evangelhos apresentam a genealogia de Jesus e o põem como filho do povo hebreu. Isso significa dizer que há uma consciência cristã da judeidade desde que o Galileu passou a figurar na história. Exemplo disso é a própria arte cristã primitiva que, buscando transmitir a mensagem do Cristo salvador, não descuidou em retratar os traços naturais de Jesus conservando sua origem semítica, ou seja, Jesus como filho de um desses povos do sul do mediterrâneo. Os seguidores de Jesus, uma vez tendo se desvinculado das proibições judaicas de representar qualquer figura através de alguma imagem, delinearam a imagem do seu mestre. Mesmo recorrendo a personagens como a figura do bom pastor, pinturas do século IV sugerem Jesus em forma humana com feições semíticas (Cf. PORTO; SCHLESINGER, 1979, p. 42-47).

No entanto, durante séculos, a consciência cristã da judeidade se distanciou da figura de Jesus de Nazaré. Somente após a segunda Guerra Mundial, com a conscientização da Europa Cristã sobre os horrores do holocausto, é que se percebeu o quanto a religião contribuiu ou cometeu falhas na aplicação dos seus princípios “humanitários”. Na década de 60, vinte anos após o término do conflito, o Concílio Vaticano II fez o apelo para a urgente necessidade de uma mudança de postura da Igreja católica diante do judaísmo. Houve uma aproximação do catolicismo e da religião de Israel, autêntico berço do cristianismo. Essa circunstância fez a judeidade de Jesus passar a ser vista como dado e mensagem importante dentro do catolicismo

cristão ocidental. A publicação do documento conciliar *Nostra Aetate* (NA), que fala do diálogo da Igreja católica com as religiões não cristãs, sintetiza bem esse momento.

Desde a época do nazismo, a Igreja católica, buscando a solidificação positiva do seu relacionamento com o judaísmo, recorreu a uma linguagem e a símbolos que pudessem estreitar laços com o povo judeu, “o primeiro amor de Deus” (Cf. NEUSNER, 1989, p. 927-928). Em famosa frase, o Papa Pio XI proferiu: “espiritualmente, somos todos semitas” (PIO XI apud KASPER, 2005, p. 16). Outros Papas reclamaram para os cristãos católicos a importância da relação com a herança espiritual de Abraão. Em visita a uma Sinagoga de Roma no ano de 1986, o Papa São João Paulo II falou da ligação profunda entre judaísmo e cristianismo. Para o Papa, os cristãos perceberão esse vínculo se sondarem o próprio Mistério de Israel. A religião dos judeus não pode ser considerada extrínseca à fé cristã, mas intrínseca⁵⁸. Essa afirmação do pontífice além de evocar elementos do possível diálogo inter-religioso entre judeus e cristãos, suscita a inserção de Jesus no contexto do seu tempo, isto é, elementos que envolvem a sua identidade étnica, cultural e religiosa.

A nova postura da Igreja ante o Judaísmo não pôs fim às dificuldades para a pesquisa da condição judaica de Jesus. Isso é algo justificável porque durante séculos muitos estudiosos, especialmente cristãos e judeus, não se interessaram por esse princípio significativo da compreensão de Jesus. Em outros termos, podemos afirmar que não se criou o “hábito” de se interessar pela judeidade de Jesus.

Mas, o último século acompanhou o crescimento de um grande número de estudiosos cristãos que enraizaram a figura de Jesus na tradição de seu povo. Aqui podemos destacar o pensamento do Cardeal Carlo Maria Martini:

O cristianismo das origens está profundamente enraizado no judaísmo e não pode ser compreendido sem ter ao mesmo tempo uma sincera simpatia e uma experiência direta do mundo judeu. Jesus é plenamente judeu, os apóstolos são judeus, e não se pode duvidar do seu apego à tradição dos pais. A páscoa messiânica que Jesus, redentor universal e servo sofredor, anuncia e realiza não se opõe à aliança do Sinai, mas completa seu sentido. (MARETINI, 2002, p. 97).

Comumente, muitas objeções e críticas se levantam quando se tenta relacionar Jesus de Nazaré e o judaísmo numa análise cristã. Para Vito Mancuso, é como se

⁵⁸ Essa visita aconteceu em 13 de abril de 1986. Foi a primeira vez que um Pontífice visitou a Grande Sinagoga de Roma (Cf. II, 1986).

existisse uma ameaça de separar Jesus do pensamento cristológico, em outros termos, Jesus do cristianismo. Porém, ao relacionar Jesus com o judaísmo, não se está colocando “uma cunha entre o Jesus histórico e o Jesus das Igrejas sucessivas”, mas, permitindo que o cristianismo continue a empregar sua capacidade de promover a liberdade, juízo crítico, promoção da justiça e a ortopraxis (Cf. MANCUSO, 2014, p. 270).

A abordagem cristã procura mostrar a importante ligação entre Jesus-Yeshua - Jesus-o-Cristo -, de outro modo, afirmar que Jesus de Nazaré é o Cristo, o Filho de Deus, Deus mesmo enquanto segunda pessoa da Santíssima Trindade, isso singulariza Jesus de Nazaré dentro da fé cristã.

1.3.3 Uma apreciação crítica

Após essa breve análise das diferentes concepções sobre a judeidade de Jesus é oportuno conceber que, para a opinião judaica, a judeidade posiciona Jesus no mesmo patamar que outros judeus famosos como Abraão, Moisés, Elias e outros menos conhecidos do mundo cristão como Hanina Ben Dosa e Honi. No Judaísmo, Jesus de Nazaré não é o Messias conforme a interpretação cristã. Sua judeidade não o torna alguém mais notável, uma vez que o messianismo judaico acredita que a redenção messiânica ocorre no tempo e no espaço, na história e na esfera sociopolítica. Jesus, na teologia judaica, possui apenas um papel messiânico. “Esse papel conferiria à vida e aos ensinamentos de Jesus a condição de *preparatio messiânica*”⁵⁹ (SHERWIN, 2011, p. 63).

Outrossim, ele ainda é considerado um Messias fracassado (Cf. SHERWIN, 2011, p. 58-60), um camponês com gênio para a religião (Cf. WOLF, 2011, p. 51), um grande mestre, porém não único (Cf. BRONSTEIN, 2011, p. 85-86) e um estranho (Cf. ETTIN, 2011, p. 100-102).

Uma análise de Jesus sob a ótica da concepção judaica nem sempre é animadora para uma teologia cristã que espera obter resultados que coincidam com

⁵⁹ Essa função de *preparatio messiânica* coloca Jesus numa categoria de Judeus conhecida como Messias filho de José. De acordo com a tradição rabínica, um Messias Filho de José surge de geração em geração com a finalidade de preparar o caminho para a redenção final. A retidão e a dignidade de uma geração dirá se ela poderá ser seguida ou não pelo Messias Filho de Davi. Assim, “o Messias filho de Davi ainda não veio, porém alguns messias filhos de José podem já ter vindo” (SHERWIN, 2011, p. 63). É nessa última categoria que se enquadra Jesus, considerado um messias Filho de José.

a leitura que classicamente é feita pela cristologia. Ou seja, se Jesus é o Messias que veio libertar o homem da maldade e do pecado que o afasta de Deus isso simplesmente não é acolhido num estudo judaico.

Por outro lado, para alguns estudiosos judeus muito do que Jesus disse não é nenhuma novidade. Em termos orgânicos, é tão parte do pensamento judeu que isso dispensa um aprofundamento, pois, outros nomes da história judaica também repetiram ditos e realizaram feitos que podem ser colocados em paralelo com o que disse e fez Jesus de Nazaré. Isso mostra a importância da judeidade de Jesus na abordagem judaica.

O nazareno não escapa a consciência judaica, pois a fé cristã, apoiada nele, impactou o judaísmo desde os primeiros séculos após sua morte. Como os judeus viveram a maior parte de seus últimos 2000 anos de história imersos num ambiente cristianizado, a concepção de Jesus segundo o judaísmo não foge do escopo do discurso judaico. Uma análise judaica de Jesus de Nazaré poderá contribuir significativamente para a análise da relação da forma como viveu seu judaísmo para o entendimento cristão de que ele é o Messias de Deus.

Ao evocarmos uma análise judaica de Jesus percebemos que ela constata o quanto judeu foi Jesus. De outro modo, ele não foi cristão durante sua trajetória histórica, mas, foi o ponto de partida da cristologia e da mensagem cristã, além de autêntico e típico judeu praticante. Não significa que Jesus esteja sendo afastado da fé cristã, mas, é possível perceber um princípio valioso do qual a abordagem cristológica poderá empregar para a sua identificação como Cristo. Em suma: a abordagem judaica do nazareno nos ajudará a perceber, ainda que existam limitações, a judeidade presente nele para uma posterior análise cristológica de Jesus de Nazaré.

Por outro lado, a fé cristã nos mostrará, que tudo aquilo que Jesus falou não pode simplesmente equivaler ao que disseram outras grandes figuras religiosas da humanidade⁶⁰. No cristianismo, Jesus não é considerado apenas um homem cuja vida foi configurada segundo o amor de Deus, ele é Filho de Deus, por viver segundo Deus; ele é Messias (Cristo), pois manifesta a profunda esperança messiânica do povo hebreu ao qual pertenceu e é alguém enviado para instaurar os tempos definitivos; foi

⁶⁰ Pode-se exemplificar alguns nomes que marcaram e ainda marcam a vida religiosa de muitas pessoas no mundo inteiro, como Buda, Maomé, Gandhi e Confúcio. Esses líderes religiosos tiveram uma vida pautada no amor por causa de Deus, porém, não foram cultuados como seres divinais.

obediente e viveu em total dependência a Deus, chamado de *Abbá* ou Pai; “É Senhor, é divino, é de natureza divina, é um com o Pai desde sempre e para sempre” (DH, 150).

É importante perceber que a abordagem judaica de Jesus não compatibiliza com a imagem cristã em muitos pontos. Como vimos, a ideia cristã de que ele é o Messias esperado por Israel é diametralmente oposta ao que a tradição judaica ensina sobre o Messias e a situação do mundo quando ele chegar.

Contudo, não podemos nos distanciar de tudo aquilo que já foi obtido pela cristologia. Afinal, ela é o estudo de Jesus de Nazaré como o Cristo. Não se trata de desconsiderar o contributo judaico que afirma a judeidade de Jesus, mas perceber que esse judeu é o Filho de Deus e que sua vida comprova isso. Com alguns elementos da cristologia e a reafirmação judaica de sua intrínseca relação com o judaísmo é possível traçar um itinerário para um aprofundamento da figura de Jesus de Nazaré como o Cristo.

Como já abordado na unidade I, o cristianismo exalta Jesus, pois ele é o centro dos seus princípios. A judeidade não deixa de ser um elemento relevante na vida do nazareno e na compreensão da ação de Deus na história da humanidade. No cristianismo, a judeidade de Jesus não reduz sua messianidade. Jesus Cristo é o Filho de Deus, suas palavras não são meras mensagens que representam Deus, mas elas vem de Deus.

2 A judeidade nos Evangelhos

O objetivo desse tópico é fazer uma análise da judeidade de Jesus nos Evangelhos. Estes são uma resposta a diversas interrogações sobre o nazareno. Isso lhes dá uma relevância capital em relação aos demais escritos neotestamentários, ou seja, os escritos evangélicos tentam responder diversas problemáticas sobre a pessoa e a história do rabi nazareno⁶¹. Ora, a judeidade de Jesus é um elemento de sua história.

⁶¹ Sobre a importância dos Evangelhos como fontes sobre Jesus cita Fabris: “representam a documentação mais ampla e mais vetusta sobre Jesus, a sua atividade e ensinamento na Palestina, com uma narração mais detalhada da sua condenação à morte na cruz, seguida do testemunho da sua ressurreição” (FABRIS, 1988, p. 51).

A pesquisa histórica concedeu uma preferência aos Evangelhos sinóticos, de modo particular ao texto de Marcos. Se, por um lado, esses textos pretendem transmitir um retrato teológico de Jesus⁶², a partir da experiência de fé no ressuscitado, pelas comunidades primitivas e amadurecida à luz de algumas exigências (pregação, apologética, exortação e liturgia), por outro lado, eles não escondem a judeidade de Jesus que aparece claramente.

Nesse sentido, esse tópico abordará alguns elementos dos Evangelhos que evidenciam a judeidade de Jesus: o primeiro elemento será a relação de Jesus com a prática da Lei, isto é, analisaremos Jesus enquanto judeu praticante; o segundo elemento será a relação do rabi de Nazaré com as tradições religiosas de Israel. Duas delas são destacadas, a saber as práticas derivadas da própria Lei (a *Torá*) e a devoção ao Templo; o terceiro elemento observará a íntima ligação de Jesus com o seu Deus, ou seja, como Deus é apresentado na atividade ministerial de Jesus; o quarto elemento focará no discurso mais característico de Jesus: o Reino de Deus, o qual faz os Evangelhos serem Evangelhos do Reino, uma vez que o discurso sobre o Reino vindouro que o nazareno pregava não pode fugir do nosso foco de discussão; e por último observaremos as raízes judaicas dos Evangelhos. Todos os feitos realizados por Jesus de Nazaré têm origem no judaísmo, pois ele não se desviou de sua cultura e tradições.

2.1 Jesus, judeu praticante

O primeiro elemento nos Evangelhos que apresenta a judeidade de Jesus é a observância da *Torá*⁶³, ou seja, Jesus de Nazaré, a pedra angular (Cf. At 4,11), era

⁶² Jon Sobrino ressalta que os Evangelhos são narrativas que voltam para Jesus, uma vez que narram sua vida e seu destino. Essa narração não é de natureza biográfica, mas teológica. Além do mais, ao “historizar Jesus teologizam-no. [...] Por outro lado, não se pode teologizar Jesus sem historizá-lo” (Cf. SOBRINO, 1996, p. 95).

⁶³ Embora o termo Hebraico *Torá* tenha sido traduzido por *nomos*, Lei, seu sentido é bem mais amplo. Ele significa *instrução*, ou seja, a instrução que deve ser seguida para uma reta, plena e correta vida humana judaica. Logo, quando o termo aparece no Novo Testamento ele significa, quase invariavelmente, *Torá*. Em alguns casos, o termo se refere a *Halakhah*, a “Torá oral”, isto é, as regras de conduta advindas da interpretação da *Torá* escrita. *Halakhah*, significa “o caminho” (*hodos* em grego), A aplicação da *Torá* escrita às diferentes circunstâncias da vida. Na tradição rabínica assumiu o significado de decisão sobre o modo certo de agir em situações específicas. Esse sentido não figura nos Evangelhos. Contudo, aquilo para o qual se refere está bem presente nos escritos neotestamentários, em outras palavras, há uma *Halakhah* de Jesus registrada nas páginas dos Evangelhos que faz referência a maneira correta de aplicar à *Torá*, a instrução de Deus (Cf. SWIDLER, 1993, p. 53-54).

judeu e muito praticante. Ao afirmarmos isso, admitimos que ele não fundou o cristianismo tal qual líderes como Buda, considerado o fundador do budismo. Efetivamente, a identidade e história de Jesus integram-se na fé e a esperança de Israel como povo eleito do Deus único e verdadeiro. Isso leva a pensar que ele não dispensou ou aboliu a Lei, mas veio dar a ela pleno cumprimento (Cf. Mt 5,17). Jesus estava impelido a cumpri-la da maneira que lhe parecesse melhor (*halakhot*⁶⁴), pois, “até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado” (Mt 5,18).

Alguns estudiosos, baseando-se nos Evangelhos, frisaram bem isso. Entre eles, o famoso rabino Pinchas Lapide declara: “Esse Jesus era tão fiel à Lei quanto eu mesmo esperaria ser. Até suspeito que Jesus fosse mais fiel à Lei do que eu, que sou judeu ortodoxo” (LAPIDE apud SWIDLER, 1993, p. 54-55). Não se pode hesitar em afirmar que Jesus cumpriu a *Torá* em Mt 5, 17-19 (ou Lc 16,17). Para Franz Mussner, a judeidade de Jesus está aí refletida de modo especial (Cf. MUSSNER, 1987, p. 131-132). O mestre de Nazaré permaneceu fiel à *Torá* até sua morte. Durante sua trajetória observou as leis cerimoniais como um autêntico Judeu (Cf. KLAUSNER, 1925, p. 275).

Para Geza Vermes, os Evangelhos mostram que Jesus não hostilizou a *Torá* em seu ensinamento e tampouco se recusou obedecê-la e a pô-la em prática. “Ele reconhecia a Lei de Moisés como pedra fundamental de seu judaísmo” (VERMES, 1995, p. 173). No mesmo raciocínio, Sanders é incisivo ao rejeitar que Jesus possa ter desobedecido a *Torá*: “As opiniões vão deste extremo ao outro: não há nenhuma violação à Lei, ou nenhuma que mereça ser citada. Nesse caso temos que admitir que um dos extremos é correto: o segundo” (SANDERS, 2004, p. 379).

Se buscava pôr em prática a *Torá*, fica evidenciado que o rabi nazareno era favorável a ela. Por outro lado, é comum ainda acreditarem que Jesus chegou a anular partes da Lei, inclusive a *Torá* escrita. Porém, ele aplicou a Lei à vida moldando regras concretas de conduta, ou seja, ele fez *halakhot*, o que não era uma tarefa tão simples como indica a tradição talmúdica. A interpretação da *Torá* feita por Jesus (*halakhot*) encontra-se presente nos Evangelhos (Cf. SIGAL, 1987, p. 6). Em vista disso, “ao interpretar desse modo a *Torá* e aplica-la à vida, *leshua* (Jesus) seguia a boa prática

⁶⁴ Plural de *Halakhah* – Regras, coleções de Leis e decisões (Cf. VERMES, 1990, p. 10).

rabínica, e com isso, de modo algum, se afastava do Judaísmo” (SWIDLER, 1993, p. 59-60).

Jesus nasceu sujeito à Lei. Aquele, que é a Palavra eterna de Deus (Cf. Jo 1,1), sujeitou-se não somente à *Torá* escrita, mas também à sua interpretação continuada na vida do seu povo - *Halakhah/Halakhot* - (Cf. Gl 4,4). Os confrontos com as autoridades religiosas do seu tempo foram marcados por causa da sua observância à Lei, em outros termos, Jesus aparece diante de Israel cumprindo e ensinando a *Torá* e desafiando os doutores e especialistas do Judaísmo.

Ao escrever o seu Evangelho, o autor de Mt 5,17-19 tinha razões para “matizar o empenho de Jesus” no tocante ao cumprimento da *Torá*, pois, a intenção de seu escrito deixa clara uma grande polêmica das comunidades cristãs com os fariseus e decerto com os Rabís, após 70 d.C, no que diz respeito as *halakhot* praticadas por esses grupos. A tradição da adesão de Jesus à *Torá* foi tão forte que, mesmo mais de meio século após a sua morte, o redator de Mateus resolveu mantê-la. Jesus se manteve firme em colocar em prática a Lei até o fim do mundo (Cf. Mt 28,20).

É preciso que haja uma consciência honesta de que o Messias, o maior do Reino dos Céus, foi um insigne cumpridor da Lei ensinando-a até mesmo em seus mínimos preceitos. Dessa forma, ele honrou o judaísmo e dele nunca se separou ou desprezou. Assim, sua judeidade o revela como um autêntico filho de Israel coerente e amante da *Torá*.

2.2 Jesus e as tradições religiosas de Israel

Se identificamos em Jesus um judeu praticante fiel à *Torá*, isso nos apontará para uma intrínseca relação que ele estabeleceu com as tradições religiosas de Israel. Duas delas comumente são destacadas: As práticas derivadas da própria Lei e a devoção ao Templo.

Como vimos, Jesus tem um respeito profundo e dedicado pela *Torá* escrita e oral. Ele frequentou a sinagoga, onde a Lei era lida (Cf. Mc 1,21ss par.). Certamente meditava os salmos (Cf. Mc 15, 34 que cita o Sl 22,2) e sua pregação tinha algum fundamento em profetas maiores como Isaias, Daniel, Jeremias (Cf. Mc 4,12 par. e Is 29,13; Mt 19,28 par. e Dn 7,9ss; Lc 13,32 e Dn 7,27, etc; Mc 14,24 par. e Jr 31, 31) e profetas menores como Oséias (Mt 9,13; 12,7 e Os 6, 6). Apesar disso, é perceptível no Galileu uma liberdade em relação à prática da Lei, o que não significa que ele tenha

cometido uma violação dela. Como visto, ele não veio anular a lei, mas dar a ela pleno cumprimento. Em vista disso, ele procura suprimir alguns preceitos que não estão em conciliação com o Reino que há de se estabelecer conforme ele pregava no seu discurso (Cf. Mt 5, 32 e Dt 24,1: o juramento em Mt 5, 33-37 e a Lei do talião em Mt 5, 38-42). O que Jesus pretende era conduzir o praticante da Lei de Deus à perfeição, isto é, a plenitude por meio do seu testemunho.

Como sabemos, o mestre de Nazaré buscou corrigir a maneira farisaica de praticar a *Halakhah*, ou seja, o modo como a Lei era aplicada no cotidiano das pessoas e instruída pelos chefes religiosos do seu tempo, com os quais Jesus entrava em constante conflito. É o caso da discussão sobre a finalidade do sábado: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” (Mc 2,27). Com essa afirmação, Jesus condenava a casuística farisaica que catalogava as proibições feitas no sábado e que, ao mesmo tempo, pesavam sobre a vida do povo. No tocante à questão moral, ele prima pelo amor de Deus aos homens e vice-versa e dos homens por seu próximo. Assim, questionava: “É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou matar?” (Cf. Mc 3,4; 3,16 par; Lc 13,10-17 e 14,6). O que Jesus acusa é a prática de costumes que privam o amor. Isso pode ser percebido nas práticas de pureza ritual (Cf. Mc 7,15 par.; Mc 7, 1-8 par.; Lc 11,38) (Cf. FORTE, 1985, p. 269).

Em suma, Jesus procura afirmar que o amor a Deus e ao próximo resume todos os mandamentos e deles dependem todos os profetas e a Lei⁶⁵. Assim, declara citando Dt 6,5 e Lv 19,18: “Amarás ao Senhor Teu Deus de todo coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. (Mt 22, 37-40). A ênfase que dá ao cumprimento do duplo mandamento do amor leva a compreender o porquê do nazareno criticar a “hipócrita abolição dos deveres filiais mediante a oferta sagrada” (Cf. Mc 7, 9-13) e denunciar os escribas e fariseus da Lei como “mentirosos,

⁶⁵ Conforme comentário da Bíblia da editora paulinas, era costumeiro entre os rabinos discutirem sobre a prioridade dos mandamentos que constavam na Lei de Moisés, o Pentateuco. Conforme os cálculos desses mestres, os mandamentos chegavam ao total de 613. Havia a prevalência de que a observância do sábado era uma síntese de toda Lei. Um exemplo disso é o que ocorre em Mt 12,2 quando os fariseus condenavam a prática de arrancar espigas no sábado por considerarem essa prática um trabalho, pois se estava colhendo alimento em um dia sagrado. A questão é que a Lei previa arrancar espigas para dar proteção aos pobres (Dt 25,25 Lv 19,9s). A observância do dia de preceito era equivalente a observar a Lei inteira. Para Jesus, a Lei não é uma mera listagem de preceitos, mas uma “totalidade orgânica” compreendida numa dupla finalidade: a Deus (Cf. Dt 6,5) e ao próximo (Cf. Lv 19,18; Mt 5,43-45). É esse amor que se torna um princípio de “bi-direcionalidade” que permite interpretar e aplicar a vontade divina revelada desde o Antigo Testamento (Cf. Mt 5,17; 7,12).

devido às suas obras que contradizem o bem que querem ensinar” (Cf. Mt 23, 3) (FORTE, 1985, p. 270). Para Bruno forte, a atitude de Jesus perante a Lei é singular, em razão de manifestar “uma liberdade radical de quem confronta e avalia todas as coisas com a relação ao Deus que vem” (FORTE, 1985, p. 271).

Outro aspecto importante da relação de Jesus com as tradições de Israel é a sua ligação com o Templo. Israel na época de Jesus ainda vive um profundo vínculo com o Templo de Jerusalém. É importante notar que mesmo marcada pela Lei e pelas sinagogas que se encontram espalhadas por todo território das regiões judaicas, a religião hebraica é marcada muito mais pelo Templo do que pelo Livro, que somente ganhará destaque nas regiões da diáspora. O Templo é bastante frequentado, pois é símbolo e lugar patente da fé do povo judeu. As pessoas a ele se dirigem em peregrinação nas grandes festas, sendo que todos os dias é celebrado o *tamid* (perene), um rito de oferenda onde são acrescentados muitos sacrifícios de ordem privada pela manhã e a tarde (Cf. SCHMIDT, 1998, p. 64-68).

Mediante esse contexto é fácil perceber a judeidade de Jesus no tocante à sua ligação ao Templo como um aspecto significativo que os Evangelhos nos revelam. O mestre galileu, como judeu praticante, frequentou e respeitou o Templo. Ainda criança dirigiu-se em peregrinação com os seus pais, ouvindo e colocando interrogações para os doutores da Lei (Cf. Lc 2,41-50). “Cada ano Jesus percorria os mais de cem quilômetros que separam Nazaré de Jerusalém para ‘pagar a promessa’ da Páscoa com seu povo” (HOOARNAERT, 1994, p. 99). Além do mais, gostava de ensinar ali - especialmente a lição sobre a oferta com coração reto (Cf. Lc 19, 47; Mt 5,23-24) - e celebrar o rito sacrificial de ação de graças (Cf. Mc 1,40-45 par.). Assim descreve Hoornaert:

Ele frequentava o Templo com os demais fiéis da religião tradicional de Israel (Mc 14,2). Entrou no recinto do Templo sentado num burrinho. Nessas e em outras ocasiões Jesus e seus discípulos se confundiam com o comum do povo, os que praticavam a assim chamada religiosidade popular. A religiosidade de Jesus e dos apóstolos se identificava com a do povo geral (HOORNAERT, 1994, p. 100).

Como na observância da Lei, o Templo recebe seu aprofundamento através da ação de Jesus: “Digo-vos que aqui está algo maior do que o Templo. Se soubésseis o que significa: Misericórdia é que eu quero e não sacrifício não condenaríeis os que

não tem culpa” (Mt 12,7). Por causa de sua postura independente e livre em relação ao Templo, Jesus e seus seguidores se distanciavam da forma como alguns grupos como os essênios viam o Templo sagrado⁶⁶. Nesse sentido, um aspecto pertinente se destaca: a atitude de Jesus. O rabi de Nazaré, apesar de frequentar o Templo, inquieta-se com a manipulação religiosa que ali existia, pois, apesar dos embates em que se envolveu, por causa daquele espaço sagrado, revelou-se um grande defensor da religião judaica (Cf. HOORNAERT, 1994, p. 99).

Sua postura face às manipulações religiosas fizeram crescer a acusação de que ele teria blasfemado contra o Templo (Cf. Mc 14,58; Mt 26,61). Esse episódio é digno de ser recordado, pois foi crucial para que fosse condenado e especialmente mostra a sua atitude diante da dimensão política da religião dos Judeus. Diante de fatos como o que é narrado em Mc 11, 15-17 par., o rabi nazareno reconhece o Templo como lugar da “Revelação final e virada dos tempos; mas, anunciando como já presente àquela hora, declara por isso mesmo concluída a economia do Templo” (FORTE, 1995, p. 267). É por esse motivo que em Jo 2, 19.21-22 ele promete destruir o Templo e edificá-lo. Jesus se mostra livre por causa da sua união incondicional com o Pai, ao qual tem total obediência. Por um lado, o gesto suscitou a admiração da multidão, mas, por outro, provocou as autoridades que depois tramaram sua prisão (Cf. Mc 11,18).

A posição apresentada pelo nazareno ao se relacionar com as tradições religiosas de Israel revela a sua opção mais essencial: estando livre por amor, Jesus é livre para dedicar-se ao Deus vivo, ao Pai. Dele provém a força necessária para declarar tudo aquilo que se mostra menor que Deus. Para Geza Vermes, o ponto central da relação de Jesus com as tradições de Israel ultrapassa a Lei e o Templo. O mestre galileu transparece devotar grande amor pelos irmãos a partir do exemplo de um Pai misericordioso celeste.

A atitude de Jesus face à Lei e ao Templo, isto é, a maneira como agia na interação com as tradições religiosas de Israel, revela como é o Deus em quem ele acreditava. “É um Deus cioso, que exige que sua casa seja ‘casa de oração’ para todos os povos e não uma ‘casa de negócios’, um ‘covil de ladrões’, uma casa feita

⁶⁶ O Templo recebia a rejeição absoluta dos essênios. Para eles, aquele era um lugar onde acontecia o maior de todos os pecados: a manipulação religiosa por parte dos líderes religiosos. Dessa forma, o povo de Deus deveria ir para o deserto e lá viver uma austeridade e disciplina recolhidos de tal maneira que estariam afastados das multidões, o que era importante para sua identidade de grupo seletivo (Cf. MERZ; THEISSEN, 2015, p. 155-156).

por mãos humanas” (HOORNAERT, 1994, p. 100). O episódio de Mc 11,15-19 revela o caráter religioso de Jesus e o seu clamor por uma vivência religiosa no meio das barreiras impostas pelos interesses humanos. Se Deus impera e é soberano, na religião de Israel não pode ser objeto de manipulação, pois o amor à Lei e ao Templo o devora (Cf. Jo 2,17). Dessa maneira, a sua atitude face as tradições religiosas do seu povo revelam a postura que também assume com o seu Deus. No tópico seguinte discutiremos como é o Deus de Jesus.

2.3 O Deus de Jesus

Interessa-nos perceber como Deus é apresentado na atividade ministerial de Jesus, isto é, qual a imagem ou percepção de Deus transmitida pelo nazareno. Partimos do pressuposto de que o Deus de Jesus é o Deus de Israel e isso pode ser percebido por meio dos traços característicos que aparecem através da ação ministerial e pregação de Jesus.

Podemos supor que por ser um Judeu instruído e formado na tradição de seu povo, o Deus de Jesus é o mesmo da sua formação judaica, isto é, o Deus de Israel, da tradição hebraica. A pesquisa histórica na segunda fase tentou fazer a separação do ensinamento de Jesus da tradição israelita como um critério de autenticidade. Como já analisado, os estudiosos identificavam tudo aquilo que pudesse ser influência no discurso de Jesus advindos da tradição israelita, o qual tornava seu ensinamento inautêntico. A legitimidade de Jesus estava naquilo que o diferenciava do judaísmo.

Desse modo, se queremos compreender a imagem do Deus que é encontrado em Jesus de Nazaré precisaremos nos deter, inicialmente, numa breve descrição de Deus na tradição judaica⁶⁷, o que implicará fomentar sua judeidade. Em outras palavras, o Deus apresentado por Jesus é o Deus do Antigo Testamento que também são as Sagradas Escrituras judaicas. Essa breve descrição será nosso pano de fundo para uma análise posterior de Deus conforme o nazareno nos apresenta, haja vista a importância que temos dado ao legado e ao marco religioso no qual ele foi formado.

⁶⁷ É importante perceber que no Antigo Testamento parece haver um conflito de imagens de Deus. Se associarmos a imagem de Deus apresentada pelos profetas, Jesus morreu como um profeta ou messias. Por outro lado, numa outra imagem de Deus, a morte de Jesus foi maldita. Nossa pretensão não é se deter em prováveis e distintas concepções sobre o Deus de Israel, mas, apresentar, a partir da vida de Jesus mencionada nos Evangelhos, o Deus que ele revela e que favorecerá a fé cristã no reconhecimento de que ele é o Cristo. Se existia uma imagem específica de Deus defendida por Jesus, o que nos interessará é a relação dela com o seu discurso, gestos, palavras e a sua judeidade.

O Deus que aparece no AT se auto define e se apresenta. Isso pode ser notado em Ex 34,6-7. Para Sicre, a auto definição de Deus acontece através de sua compaixão, complacência, paciência, misericórdia e fidelidade. Isso em nada se relaciona com “o Deus do terror e do castigo, nem com aquele falso conceito de justiça que ‘premia os bons e castiga os maus’, como se na balança divina castigo e perdão estivessem perfeitamente equilibrados” (SICRE, 1999, p.39-40). Mesmo a intolerância da maldade não é capaz de ocultar a capacidade infinita de perdoar do Deus de Abraão, Issac e Jacó. Os salmos apresentam o contraste entre a “capacidade imensa” de Deus perdoar e a sua “escassa capacidade” de castigar: “Tu, Senhor, Deus de piedade e compaixão, lento para a cólera, cheio de amor e fidelidade, volta-te para mim, tem piedade de mim” (Sl 86, 15). Para Sicre, “se existe algo evidente na história de Israel, refletido com fé profunda ao longo de inumeráveis páginas da Bíblia, é a certeza de que Deus ama a seu povo” (SICRE, 1999, p. 42). Essa ideia de amor e misericórdia de Deus pelo povo passou por um processo de harmonização com a experiência de sofrimento de Israel, especialmente no ano 586 a.C, quando ocorreu a grave crise que culminou com a deportação de Israel para o exílio.

Contudo, isso não significa que Deus tenha mudado sua postura. Ora, a cólera do Deus de Israel dura apenas um instante (Cf Is. 54,7ss), seu amor e misericórdia são eternos. Assim, o Deus que inscreveu o seu nome na tradição que formou Jesus é pessoal e atento, pois o povo dirigia para ele orações de louvor e lamentos através dos salmos, que eram escutados e respostados. Era na oração que o israelita fazia memória das ações de seu Deus no seu passado e no seu presente. Deus salva o seu povo e protege. Ele é misericórdia e perdão, compassivo tal qual um pai (Cf. Sl 103,13).

Desse modo, Deus age na história, isto é, participa e se engaja nos acontecimentos terrenos também por meio de agentes⁶⁸. Embora seu poder e presença fossem representados por símbolos como a Palavra, o sopro e o Espírito (Cf. Gn 1,3; Ez 37,1-14) esse Deus que age é soberano (Cf. Ex 15,18), mantém uma corte celeste em torno de si e interfere nas batalhas (Cf. WATTS apud HAIGHT, 2005, p. 116). Ele é também maior do que todo o universo, apesar de estar tão próximo e

⁶⁸ Podemos citar Moisés, reis e profetas que ao longo do Antigo testamento mediarão a ação de Deus. Sicre destaca um valioso ensinamento da tradição que formou Jesus: Ela sempre apresenta modelos, isto é, o exemplo de pessoas concretas. Como a Igreja cristã sempre fomentou a vida dos santos o Antigo testamento sempre mostrou o exemplo de homens e mulheres virtuosos e falhos no testemunho de fé (Cf. SICRE, 1999, p. 46).

acessível. O Deus dos Hebreus é a fonte de toda inteligibilidade, é o monarca da criação, soberano e providencial. É um mistério transcendente.

É praticamente impossível em poucas linhas ou páginas descrever o “Deus do Antigo Testamento”⁶⁹, porém, como nos propomos, isso é suficiente para compreendermos que esse é o Deus de Israel e que foi apresentado no Ministério de Jesus de Nazaré.

A partir do pano de fundo da visão sobre Deus na tradição do povo de Israel é possível apreender como Deus se manifesta na atividade de Jesus⁷⁰. Desse modo, é fundamental não perder de vista que Deus para Jesus é o mesmo da tradição judaica. O Deus de Israel, substancialmente, é o mesmo que foi apresentado por Jesus, embora existisse uma maneira peculiar do nazareno falar de Deus nas suas parábolas, ditos e curas.

Assim, podemos dizer que em Jesus, Deus é Pai. O Galileu não foi o único a ensinar isso, mas não se pode desaperceber que isso fazia parte de uma linguagem peculiar. Quando orava dirigia-se ao Deus de Israel como Pai e ensinou seus discípulos a fazerem o mesmo (Cf. Mc 14,36). Os evangelistas não escondem essa liberdade de Jesus. Por 26 vezes colocam na boca dele essa expressão em sinal de respeito, familiaridade e testemunho de quem viu e ouviu as coisas que Jesus falou (Cf. SOBRINO, 1996, p. 218).

Em Jesus, os caminhos de Deus se mostram diferentes dos caminhos da humanidade, sobretudo quando esta se fundamenta num sistema de injustiça que visa padronizar-se na sociedade. O Deus de Jesus julga as injustiças, logo o seu Reino será uma realização para a sociedade no sentido de superação de todo sofrimento e opressão. Jesus apresenta um Deus como salvação para a existência humana.

⁶⁹ O Deus que aparece no Antigo Testamento apresenta duas faces: uma terrível e outra fascinante. Essa última prepara a revelação da imagem de Deus como Pai que Jesus irá apresentar no Novo Testamento. No entanto, alerta Sicre: “Muitos cristãos continuam pensando em um Deus severo, mais inclinado ao castigo do que ao perdão, que atemoriza o homem e não lhe tolera nenhum pecado. Em oposição a esta ideia, concebem o Deus do Novo Testamento como um ser bondoso e amável, Pai de Jesus Cristo, que entrega seu Filho para a nossa salvação. Sem o saber aceitam aquela doutrina herética, condenada há séculos pela Igreja, que opõe o Deus Antigo ao Deus do Novo Testamento, como se fossem dois seres distintos. Nada mais distante da realidade” (SICRE, 1999, p. 39).

⁷⁰ Haight ressalta que é preciso deixar bem claro que a circunscrição de Deus a partir de Jesus não representa uma visão definitiva, mas, um convite a imprimir alguma configuração de Deus partindo de Jesus de Nazaré. Não podemos desconsiderar a tradicional visão judaica que ainda existe e nem sempre concorda com a visão cristã acerca do mesmo Deus uma vez que esta foi enriquecida ao longo dos séculos pelo cristianismo. O que queremos mostrar é como Deus é encontrado em Jesus se tomarmos como premissa as descrições de suas ações e palavras no Novo Testamento considerando também o que já expomos do Antigo Testamento, pois elas estão harmonicamente ligadas (Cf. HAIGHT, 2005, p. 141).

Além do mais, em Jesus, Deus é amoroso e seu amor não tem limites, logo é incondicional e compreensivo. Para Schillebeeckx, apesar de seu ministério ser destinado aos judeus, a mensagem do rabi de Nazaré estava voltada para todos numa total abertura. Ele rompeu com as barreiras que impediam o amor do Pai manifestar-se (Cf. SCHILLEBEECKX, 2008, p. 137-138). Jesus revela um Deus parcial que se compadece dos pobres, indefesos e marginalizados. Quando sentava a mesa com cobradores de impostos, prostitutas e pecadores públicos mostrava o amor de Deus por essas pessoas (Cf. Mc 2,15-17; Lc 15,2ss; Mt 20,1-15). Nesse âmbito, o Deus de Jesus é também um Deus que julga as injustiças. Ele se põe ao lado dos pobres e os defende.

Essa breve exposição nos ajudará a perceber que o Deus apresentado por Jesus de Nazaré tem como pano de fundo a sua identidade de Judeu e revela seu empenho em desmascarar “as falsas visões de Deus”. De maneira mais pontual, Jesus se dá conta de que os homens praticam a opressão e justificam-na usando o nome de Deus. Eles elaboram imagens falsas que mostram quem ele não é, ou seja, revelam um Deus opressor como se ele fosse verdadeiro.

Assim, os homens cometem tragicidades em nome de Deus. O motivo pelo qual isso acontece está no fato de que o mal cometido sempre é justificado. No caso do homem religioso, o ato de escandalizar seguido do ato de encobrir é ocasião favorável para invocar o nome de Deus como justificativa para a realização dessas ações (Cf. SOBRINO, 1996, p. 250).

2.4 O Evangelho do Reino

No discurso sobre o seu Deus Jesus falava do reinado do Pai sobre a humanidade, isto é, o Reino de Deus. Esse é um conteúdo de grande importância nos escritos evangélicos e que lhes dá sentido. A relevância dessa temática é mostrada através de uma pergunta hipotética feita por Jon Sobrino:

A missão da Igreja e mais ainda, a fé em Cristo e em Deus, seria igual se Jesus, mesmo tendo sido ressuscitado pelo Pai, e mesmo tendo sido proclamado dogmaticamente como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, não tivesse anunciado o reino de Deus? A resposta é clara: não (SOBRINO, 1996, 160).

O Reino de Deus recebe ênfase especial nos Evangelhos (e em todo o Novo Testamento). Consequentemente, é possível falar de um Evangelho do Reino. É imprescindível não fugirmos da clássica ideia, ainda bastante discutida entre estudiosos contemporâneos, de que a mensagem central de Jesus é o Reino de Deus (e a sua vinda iminente). É preciso considerar que não era “hábito seu construir torres de sabedoria ou catedrais de Teologia; ao invés, ele se direcionava sem reservas ao progresso do trabalho de Deus e de seu Reino” (VERMES, 1995, p. 179).

Reino de Deus é uma expressão tipicamente neotestamentária raramente usada nos escritos veterotestamentários⁷¹. Porém, esse termo refere-se à noção de realeza divina que é amplamente usada no Antigo Testamento aparecendo reiteradamente nos salmos e na liturgia (Cf. Sl 22,2; 45,6; 93-99; 103,19; 145, 11.13; Dn 4, 3.34; 1Cr 17, 14; 29,11). A forma mais aproximada para designá-la é a concepção do Antigo Testamento *malkuta Yahweh basileia tou theou* (realeza de Deus), embora essa seja uma noção apocalíptica tardia. A realeza divina tem suas raízes nas culturas do Oriente Antigo e aparece no Pentateuco para se referir a realeza de Deus sobre o povo de Israel (Cf. Ex 15,18; Nm 23,21; Dt 33,5). Esse conceito servia para expressar a soberania de *Yahweh* sobre a humanidade e toda criação denotando o direito dele ser reconhecido como aquele que exercia uma influência dominante nas vidas das criaturas humanas (Cf. SOBRINO, 1996, p. 110).

Nesse sentido, Reino de Deus na sua relação com a realeza de *Yahweh* é uma “metáfora judaica vital” para um mundo em que as pessoas permitem serem conduzidas pela soberania de Deus. Ora, “no tempo em que Jesus se pôs a meditar sobre ela, a ideia do Reino de Deus já era uma longa história na Bíblia hebraica e na antiga literatura pós-bíblica ou intertestamentária” (VERMES, 1995, p. 114). Conforme a Pontifícia comissão Bíblica, essa temática “está na base da pregação profética de Jesus, da sua missão messiânica, da sua morte e da sua ressurreição” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2012, p. 166). Dessa forma, a Judeidade ganha ênfase na vida do Galileu de Nazaré, dessa vez no tocante a natureza do seu discurso mais característico, pois toca na sua missão messiânica. Se Jesus falava do Reino vindouro isso ele realizava enquanto judeu piedoso e praticante da fé israelita.

⁷¹ Mateus usa na maioria das vezes a expressão “Reino dos céus” no seu Evangelho. Esse termo é um semitismo que visa evitar a pronúncia do nome de Deus (Cf. FITZMEYER, 1997, p. 52).

É importante notar que “no tempo de Jesus a concepção veterotestamentária de um ‘Reino de Deus’ iminente, terreno e político, centrado sobre ‘Israel’ e sobre Jerusalém era bastante forte (Cf. Lc 19, 11) até mesmo nos discípulos (Cf. Mt 20, 21)” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2012, p. 167).

Nos Evangelhos e em todo Novo Testamento acontece uma virada radical, já ocorrida no judaísmo intertestamentário, onde vai se tornando cada vez mais sólida a ideia de um reino divino e eterno. Assim, “nos três Evangelhos sinóticos, é claro que Jesus veio chamar as pessoas para entrar no Reino de Deus. Se Jesus era judeu, é assim que deve ser” (BRONSTEIN, 2011, p. 79). Logo, os Evangelhos não são uma “novidade absoluta” mas, antes, “uma radicalização dos ensinamentos contidos tanto na Torá escrita como na Torá oral, ou seja, nas doutrinas rabínicas” (HOORNAERT, 1994, p. 92).

Nos Evangelhos, a soberania do Deus único e verdadeiro é central. Afirma Bronstein: “Não admira nem um pouco que, nos Evangelhos, o começo, o núcleo e o final do que tanto João Batista como Jesus ensinavam fosse o Reino de Deus” (BRONSTEIN, 2011, p. 80). Tal como os antigos mestres do judaísmo antigo, Jesus tinha consciência da soberania divina claramente demonstrada – a título de exemplificação - pela oração do *Shema* (Cf. Dt 6, 4-5). Desde a antiga tradição judaica recitar essa afirmação de fé representava um “ato de compromisso através da prática dos mandamentos de Deus (Cf. Mc 12, 29-34; Mt 22,34-40)” (BRONSTEIN, 2011, p. 81).

Esse discurso de Jesus, isto é, o Evangelho (a Boa Nova) do Reino, cuja raiz é a soberania de Deus sobre os homens, levou o movimento cristão primitivo a reconhecê-lo como o Messias davídico (para o Judaísmo mais tradicional Jesus é um tipo de Messias) (Cf. Mc 8, 27-38; Mt 16, 13-20). É sempre bom ter em mente que Jesus experienciou muitas expectativas e esperanças vivenciadas pelo seu povo. Israel atravessou variados momentos na sua vida sociopolítica-religiosa que com certeza atingiram o nazareno. É necessário reconhecer que a expectativa redentora e messiânica de Jesus tem sua gênese em “um estrato messiânico judaico amplamente desenvolvido, conhecido e compartilhado por muitos judeus do século I” (SCARDELAI, 1998, p. 231).

O Messias não foi uma invenção da Igreja primitiva. Os primeiros seguidores eram todos judeus e mantiveram fidelidade ao Templo e à Sinagoga. Porém, o período que antecede a destruição do Templo revela um Judaísmo fragmentário que estava

centrado essencialmente na expectativa da vinda escatológica de um libertador. O messianismo “estava no ar na época da vida de Jesus” (HOORNAERT, 1994, p. 101).

A situação de Israel se tornava cada vez mais crítica, porém, a fé do povo na chegada de um messias se tornava ainda mais forte. Muitos grupos judaicos, não encontrando soluções para suas crises, especialmente as sociais, acreditavam numa salvação que estava numa figura carismática que seria capaz de colocar um fim na situação do povo (Cf. HOORNAERT, 1994, p. 101).

A Igreja nascente herdou essa expectativa característica do judaísmo fragmentário anterior ao ano 70 d.C, sendo reforçada, posteriormente, pela esperança da vinda redentora de Jesus, pois os seus seguidores acreditavam que ele não tardaria a voltar. Na mentalidade judaica do século I, o Messias deveria vir e eliminar a dominação política das nações que oprimiam Israel. A chegada desse rei Messias colocaria um fim nas políticas abusivas e as seguidas profanações inescrupulosas dos dominadores. O Reino de Deus seria implantado. Esse era o papel de Jesus enquanto redentor esperado (Cf. SCARDELAI, 1998, p. 232).

Nesse sentido, é possível que tenha nascido e se espalhado uma variedade de tradições populares posteriormente transmitidas à luz de Jesus e seu anúncio do Evangelho do Reino. Talvez isso explique a raiz da ideia do Messias cumpridor (Jr 31,15 e Mt 2,16-18), do comparativo mateano entre Jesus e Moisés (Mt 2,13-15; 5,1ss; 17,3) e da vinda daquele que anuncia o Messias (Mt 3,1s), etc.

Atualmente se admite que o movimento cristão primitivo não pode ser tido como um “corpo estranho” em relação às tradições de Israel do século I. “Seu ideal messiânico, por exemplo, não deve ser buscado em conceitos que não derivem desse clima fluido de crenças desenvolvidas no judaísmo do final do período do Segundo Templo” (SCARDELAI, 1998, p. 324). Havia muitos “profetas messiânicos” na Palestina do tempo de Jesus como atestam alguns textos dos Evangelhos (Cf. Mt 24,26). Jesus foi identificado como um deles pelo Judaísmo oficial (Cf. At 5, 34-39).

Apesar disso, é preciso honestidade para reconhecer que o movimento messiânico dos seguidores de Jesus, isto é, o movimento cristão, passou a seguir uma estrutura religiosa que não mais observava o universo regulador e social judaicos comum aos judeus do século I.

Embora não sendo estranho que os Evangelhos reconheçam e afirmem que Jesus estava se referindo ao Reino no sentido de soberania de Deus, eles mostram que Jesus falava de um reino distinto daquele que era conhecido do império romano

e de outras estruturas de poder. O rabi de Nazaré, estando inserido num contexto marcado por uma tensão social e política, pregava um reino de amor aos inimigos e sua chegada certa.

Como um homem piedoso, Jesus voltava sua preocupação para além daquilo que lhe era exigido. Aproximou-se de marginalizados, excluídos e explorados. Assim, rompeu com muitos protocolos como sentar-se à mesa com pecadores (Cf. Lc 15,1), tocar em pessoas impuras e mortas (Cf. Mt 8,3; 9,25), perdoar uma mulher adúltera (Cf. Jo 8,7-11), etc. O Evangelho do reino revela um messias humilde, dócil, pacífico, pregador da paz, obediente e manso.

Num período de grave crise que atravessava a terra de Israel onde profetas e messias apareciam condicionados ao contexto de reivindicações de caráter emergencial, surge um redentor insólito para o momento, um “rei” que foi certamente despercebido pela maioria.

2.5 As raízes e fontes judaicas dos Evangelhos

O Reino de Deus é central na vida de Jesus e os Evangelhos deixam isso muito evidente. A apresentação do começo da vida pública acontece através de uma relação do reino com a Boa-nova aos pobres e a libertação (Cf. Mc 1,14; Mt 4,17; Lc 4,18). Logo, os Evangelhos (boa nova) falam do Reino de Deus, são Evangelhos do reino. Em outras palavras, eles têm como centro histórico e teológico o Reino comunicado por Jesus de Nazaré que não falou somente de si, mas do que também considerava realidade última. Como visto, esse discurso do Galileu tem uma forte relação com antiga noção judaica há muito utilizada pela tradição do povo de Israel (*Malkuta yahweh*). A partir do que afirmamos no subitem 2.4, na perspectiva do Antigo Testamento, o “tema central da pregação de Jesus era a soberania real de Deus” (JEREMIAS, 1974, p.119).

Desse modo, se as tradições evangélicas falam de Jesus, que tinha como central o anúncio do reino, e este vincula-se a realeza de *yahweh* sobre a humanidade, o conteúdo das suas palavras (e ações) têm raízes nas tradições judaicas de Israel. De outro modo, queremos destacar que aquilo que conhecemos de Jesus, como milagres, parábolas, ensinamentos, discursos apocalípticos, exortações, exigências éticas, oração, etc., tem raiz no judaísmo. Como temos insistido nesse estudo, enquanto judeu praticante ele não se desviou de sua cultura de seu contexto. Assim,

as coisas que falou e fez não são uma absoluta “novidade” para seus ouvintes, mas o novo está “na concentração do tema – já conhecido – do Reino de Deus” (SOBRINO, 1996, p. 109).

Nessa circunstância, é preciso considerar que há relações múltiplas e intrínsecas entre o cristianismo e o judaísmo presentes na Bíblia cristã como nos aponta a Pontifícia comissão bíblica. Como sabemos, uma de suas partes é o “sagrado escrito judaico” chamada pelos cristãos de Antigo Testamento. O Novo Testamento põe a fé em Jesus Cristo em relação com as sagradas escrituras judaicas. Assim, nos Evangelhos encontramos o reconhecimento da autoridade do Antigo Testamento enquanto Revelação divina não sendo possível sua compressão sem que exista essa estreita relação com a tradição judaica responsável por sua transmissão. Além do mais, “uma manifestação sempre atual desse vínculo originário consiste na aceitação, por parte dos cristãos, das Sagradas Escrituras do povo judeu como palavra de Deus dirigida também a eles” (Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2012, p. 18).

É a origem histórica das comunidades cristãs que fazem os Evangelhos estarem ligados ao judaísmo. Como já consideramos, aquele no qual a fé cristã depositou a sua fé é judeu e filho desse povo, assim como os doze seguidores que elegeu para anunciar a Boa Nova (Cf. Mc 3,14). O início da “pregação apostólica dirigia-se somente aos judeus e aos prosélitos, pagãos associados à comunidade judaica (Cf. At 2,11)” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2012, p. 17). É incontestável que ao surgir dentro do judaísmo, o cristianismo foi aos poucos separando-se dessa “antiga fé” (Cf. NEUSNER, 1998, p. 928). Contudo, a Igreja nascente nunca se desvinculou de suas raízes judaicas de tal forma que reconhece a força salvífica do Evangelho prioritariamente destinado aos judeus (Cf. Rm 1,16).

Assim, os Evangelhos estão enraizados na experiência religiosa do povo de Israel. Conseqüentemente, retomam temas fundamentais do Antigo Testamento vistos à luz de Cristo acolhendo assim o seu rico conteúdo. Os Evangelhos estão em conformidade com as Escrituras do povo judeu. Isso é demonstrado através de duas convicções: A primeira relaciona-se ao desígnio de Deus no tempo da antiga aliança que não deixará de se concretizar. O Evangelho de Lucas expressa esse princípio quando Jesus ressuscitado se dirige aos seus discípulos: “São estas as palavras que eu vos falei quando ainda estava convosco: era necessário (*dei*) que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos profetas e nos Salmos” (Lc

24,44). Essa afirmação revela a necessidade do Mistério pascal de Jesus através do termo *dei* (é preciso) que aparece em outras passagens dos Evangelhos (Cf. Mc 8,31; 14,49; Lc 22,37 e Mt 26,56).

Os Evangelhos insistem na ideia de que as Escrituras deveriam se cumprir. Consequentemente, isso dá uma grande relevância às Escrituras judaicas, pois os eventos evangélicos não ganhariam sentido se não estivessem em conformidade ao que as Escrituras dizem. Em outras palavras, não corresponderiam à realização do desígnio de Deus (Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2012, p. 24-25).

A segunda convicção diz respeito à vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Tudo no mistério de Cristo está em conformidade com as Escrituras do povo judeu. Como já vimos, a pregação da Igreja cristã primitiva estava resumida na fórmula querigmática: “[...] Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e, ao terceiro dia, foi ressuscitado, segundo as Escrituras [...]” (Cf. 1Cor 15,3-5). A fé cristã não se fundamenta apenas em acontecimentos, mas na conformidade desses fatos com a Revelação presente nas Escrituras judaicas. Assim, após ressuscitar Jesus interpreta nas Escrituras todas as passagens que faziam referência a ele (cf. Mt 26,24; Mc 14,21; Lc 24,27).

Dessa forma, os Evangelhos reconhecem que as Escrituras judaicas trazem a Revelação divina. Ao afirmarem que as “Escrituras deveriam se cumprir”, determinam o desígnio de Deus que nunca deixou de se realizar independente dos obstáculos que encontra e das resistências que a ele se opõem:

O Novo Testamento acrescenta que essas Escrituras efetivamente cumpriram-se na vida de Jesus, na sua paixão e na sua ressurreição, bem como na fundação da Igreja aberta a todas as nações. Tudo isso vincula estreitamente os cristãos ao povo judeu, porque o primeiro aspecto do cumprimento das Escrituras é o da conformidade e da continuidade (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2012, p. 237).

A fé cristã partilha com a fé judaica a consciência de que a Revelação de Deus não pode ser expressa por completo nos textos escritos. O Evangelho de João manifesta essa certeza ao afirmar que muitas outras coisas que Jesus fez, se fossem escritas, uma por uma, não poderiam caber no mundo, pois não haveriam livros suficientes para conter os registros dos feitos do Galileu de Nazaré (Cf. Jo 21,25). Isso quer dizer que os Evangelhos (como todo o Novo Testamento) expressam diferentes

juízos judaicos, uma vez que suas raízes estão no judaísmo. De certo modo, eles imitam o Antigo Testamento (Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BIBLICA, 2012, p. 181).

Consequentemente, não é difícil perceber semelhanças entre ditos de Jesus e ensinamentos rabínicos antigos, isto é, aquilo que o nazareno falou não foi algo inédito, pois já era utilizado por outros mestres anteriores a ele e também posteriores (nesse caso, o uso de tradições não necessariamente foi por influência de Jesus).

Por conseguinte, o que nos interessa agora é ter clara e honestamente a consciência de que o Evangelho do Reino tem raízes nas tradições de Israel, especialmente aquelas que acompanharam o Galileu durante toda a sua vida pública⁷².

Dessa forma, os Evangelhos nos mostram um discurso proferido por Jesus tipicamente judaico: O sermão da Montanha. Nele, está incluído a oração do Pai Nosso e outros ensinamentos primordiais e característicos das primeiras comunidades cristãs. Ele contém muitos ensinamentos paralelos entre judaísmo e cristianismo. Os textos apresentados por Lc e Mt trazem muitos termos de salmos familiares que começam com a palavra hebraica *Ashrei*. Geralmente, significa “afortunados” (do grego *makarios*) ou “felizes” ao invés de “bem-aventurados”. A Liturgia judaica utiliza frequentemente uma coletânea de louvores que assim começam: “felizes os que habitam a tua casa, eles estão sempre louvando a ti; felizes aqueles sobre os quais recaem essas bênçãos; felizes aqueles cujo Deus é o Senhor” (Sl 84,5). Já o Salmo 1,1-2 traz: “felizes aqueles que [...] se deleitam no caminho da Lei [Torá] do Senhor e sobre cuja Lei [Torá/ensinamento] meditam dia e noite” (BRONSTEIN, 2011, p.76).

As Bem-Aventuranças e o Sermão da Planície estão relacionados à sabedoria judaica expressa na literatura rabínica, logo, expressam o interior de um ambiente no qual se originaram. Além disso, o Antigo Testamento e a literatura pós-bíblica possuem muitas bem-aventuranças, sendo apresentadas nas mais variadas formas e funções.

Um outro exemplo, são algumas orações curtas compostas por antigos sábios judeus encontradas em alguns escritos como o Talmude⁷³. Trata-se da oração do Pai

⁷² Para aprofundar as tradições dos Evangelhos presentes no Antigo Testamento: Cf. EPHRAIM (1998).

⁷³ *Talmude* significa “ensinamento” ou “estudo”. É ele que dá forma e definição ao judaísmo, embasando todas as leis e rituais judaicos. Além disso, é a explicação, discussão e esclarecimento do Chumash (o Pentateuco). Para muitos judeus é graças a este escrito que as Leis e tradições são cumpridas. Há dois Talmudes: o *Talmude de Jerusalém* (composto da Palestina) e o *Talmude babilônico* (composto

Nosso de Mt 6, 9-13, cuja natureza é judaica. Qualquer Judeu, desde o mais piedoso ao mais instruído, facilmente reconheceria frases bem familiares nessa oração. Algumas delas podem ser elencadas, a saber: o termo “*Paí*” ou “*Pai Nosso que estás no céu*” (em hebraico, *Avinu shebashaim*) e as afirmações “*santificado seja teu nome*”, “*venha a nós o teu Reino. Seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu*”. Todas essas frases remetem qualquer judeu a uma conhecida oração chamada *kaddish*. A grande maioria dos adeptos do judaísmo que já participaram do *Yom kippur* - o dia do perdão - conhecem o apelo do perdão e o apelo em perdoar as ofensas cometidas pelos outros, contra nós (BRONSTEIN, 2011, p.74).

3. A Cristologia e a judeidade

A terceira parte desse capítulo abordará a relação da cristologia com a judeidade de Jesus. Objetivamos perceber que a condição de judeu não é somente um detalhe ou consequência na vida de Jesus, mas um tópico, isto é, um elemento constitutivo daquilo que nos leva a reconhecer nele o Cristo de Deus. Por isso, o que faremos nesse momento é também uma retomada do que trabalhamos na parte I e na parte II de nosso estudo e que nos obriga a reconhecer e assumir a judeidade de Jesus como um tópico fundamental de cristologia. Assim, estruturamos essa última seção da parte III da seguinte maneira: A cristologia: abordagem de Jesus de Nazaré como o Cristo; Jesus como um judeu da Palestina do Século I e a judeidade como tópico cristológico.

3.1 Cristologia: Jesus de Nazaré é o Cristo

Ao longo desse trabalho temos insistido na finalidade da cristologia enquanto estudo de Jesus de Nazaré confessado como o Cristo. Em termos clássicos, essa questão envolve a compreensão da divindade e humanidade de Jesus. Conforme já indicamos não iremos nos deter na tensão dessa lógica. Para nosso propósito, atentaremos para a premissa de que o substrato da cristologia é Jesus de Nazaré. É a partir dele que a reflexão cristológica nasce, isto é, “Jesus é a fonte e o substrato da

em sura). Este último suplantou o palestinese e se tornou quase exclusivo (VERMES, 1990, p. 10). Ao nos referirmos ao Talmude, sem apontar qual, falamos do Babilônico, pois é o mais completo.

crisologia, porque a crisologia não só começa com seu surgimento na história, como também remete a ele como o seu tema” (HAIGHT, 2005, p. 240). Em outras palavras, a crisologia, de maneira inevitável, aborda Jesus de Nazaré e sua história.

Jesus de Nazaré foi um judeu do primeiro século que posteriormente foi reconhecido como o Messias, o ungido ou o Cristo. Ora, o título Cristo transformou-se num segundo nome próprio que o levou a ser conhecido com o composto Jesus Cristo após sua morte. Dessa forma, ser cristão é inserir-se numa tradição que designa Jesus de Nazaré pelo título de Cristo. A reflexão cristológica que se desenvolveu no Século XX meditou o significado desse antigo costume.

No capítulo I, descrevemos o motivo que levou as comunidades primitivas a atribuírem o título Cristo a Jesus de Nazaré, ou seja, porque o nome composto Jesus Cristo ganhou grande importância. Vimos que essa questão dos primeiros séculos foi retomada pela crisologia contemporânea, porém, munida de perguntas de cabal relevância:

Será útil reduzir ou referir o essencial das afirmações da fé cristã a propósito de Jesus no enunciado: Jesus Cristo? Terá realmente esta fórmula que se considera fundamental, a tal ponto que os outros significados de Jesus parecem poder derivar dela, um alcance essencial? Não serão pelo menos tão radicais quanto ela outras qualificações de Jesus? Por exemplo: o fato de dizer Jesus Filho de Deus, Senhor. Estará sendo, afinal de contas, judicioso o termo crisologia ao centralizar os significados de Jesus no título de Cristo? (BOURGEOIS, 1989, p. 35).

No Novo Testamento, a fé em Jesus Cristo foi expressa de diferentes modos. O próprio nome Jesus (sem qualquer qualificativo) ganhou destaque na linguagem usada e na prática das comunidades primitivas da Palestina (Cf At 3,16; 4,12; 5,28-41; Fl 2,9-11). Da mesma maneira, atribuir a Jesus este ou aquele qualificativo foi de fundamental valor para as primeiras comunidades cristãs. Colocar o nome do Galileu em relatos ou enunciados narrativos que manifestavam a confissão nele e na relação dele com o Pai e os homens tornou-se a tarefa essencial para a fé cristã. Sendo assim, Jesus é aquele que “Deus ressuscitou dos mortos” (Rm 10,9); que foi exaltado (Cf. At 2,33 – 3,26); que “Deus ungiu no Espírito” (At 2,33; 4,27; 10,38; 1Tm 3,16); “morreu por nossos pecados” (1Cor 15,3); foi estabelecido para julgar vivos e mortos (At 10,42 – 17,31) e aquele que há de retornar (Cf. At 1,11 – 3,20). Para Henri Bourgeois, o título Cristo é aquele que tem valor marcante em meio a outros. “Sem ser

forçosamente o mais antigo, o mais primitivo, na reflexão dos primeiros discípulos, é dos qualificativos atribuídos a Jesus, aquele que desempenhou *um papel teológico determinante na constituição da fé cristã*” (BOURGEOIS, 1989, p. 35).

Ademais, há algo surpreendente no “hábito” de dar a Jesus o nome Cristo. Desde as primeiras comunidades cristãs, a fé no Rabí nazareno foi manifestada de modo peculiar, mas não único por meio da qualificação Cristo. “Deus fez Senhor e Cristo a esse Jesus que crucificastes” (At 2,36). O que o autor de Atos dos Apóstolos nos propõe é que Cristo, aquele que foi ungido, foi também marcado por Deus para exercer um ministério, isto é, uma “função de salvação”. É seguindo essa lógica que o significado da palavra grega *christós* transcende o termo hebraico *Mashiah* (Messias). Desse modo, “Jesus, aquele que é chamado o Cristo, não é um homem anônimo. Tem diante de Deus e diante dos homens um significado e um alcance únicos” (BOURGEOIS, 1989, p. 36). Esse termo sintetiza toda a obra de salvação que Deus veio manifestar entre os homens por meio de Jesus e, por essa razão transcende o *Mashiah* hebraico.

É importante notar que essa terminologia – Cristo - é tipicamente característica das primeiras comunidades cristãs e brota do entrecruzamento das culturas helenísticas e hebreu-judaica. A messianidade de Jesus se faz presente nos escritos neotestamentários através de referências de esperança bíblica e o uso de um vocabulário com termos messiânicos simpatizados pela cultura grega. Quanto a isso, é sempre bom lembrar que foi em Antioquia que os seguidores do nazareno foram chamados pela primeira vez de Cristãos (Cf. At 11,26). Assim, podemos entender que “o cristão está marcado cristicamente” (BOURGEOIS, 1989, p. 36).

Diante disso, urge a necessidade de recuperar nos dias de hoje a importância do messianismo na cristologia, pois na vida e nas atitudes de Jesus, encontramos indicações que apontam para o seu messianismo, a saber, o contexto messiânico da pregação de João Batista e a vinculação deste a Jesus, o fundo messiânico do Batismo de Jesus e no episódio da tentação; apesar da não afirmação do título Messias, ele não rejeitou a atribuição que lhe fora dada pelos discípulos e marginalizados do seu tempo (Cf. Mt 9,27-31; 15,22; 20, 30-34), assumindo a vocação de Messias servidor e contrariando completamente a ideia de um Messias político nacionalista. Outra evidência da messianidade de Jesus é quanto ao processo que foi movido contra ele visando sua condenação (Cf. Lc 22,66-23,3) (Cf. RÚBIO, 2014, p. 123).

Para Rúbio, “depois da morte-ressurreição, ficou claro que o título aplicado a Jesus não tinha significação político-nacionalista. A experiência pascal trouxe consigo a superação da possível ambiguidade presente durante a vida do homem de Nazaré” (RÚBIO, 2014, p. 123). O título Cristo ganha notável importância para a acentuação de sua judeidade. Ele é essencial no diálogo com os judeus, uma vez que Jesus é o ungido e esperado. Desse modo, “o título Cristo mostra assim a íntima relação, continuidade real existente entre a expectativa do antigo Israel e o novo povo de Deus, a Igreja” (RÚBIO, 2014, p. 124).

Para Moltmann, a promessa do Messias no Antigo Testamento e a esperança judaica fundamentada na Bíblia hebraica, condiciona historicamente a reflexão cristológica. Jesus de Nazaré é reconhecido como o Cristo de maneira legítima quando há uma busca por compreendê-lo à luz das promessas veterotestamentárias e da história da esperança do “Israel atual”. Para esse teólogo protestante, essa questão faz crer que a cristologia é messianológica. Jesus Cristo é o Messias esperado de Israel, “o ungido”, cabendo aos homens esperá-lo como redentor.

Sem dúvida, a messianologia cristã tem a marca da figura singular de Jesus, de sua mensagem e sua especial história com Deus. Não obstante é preciso lembrar sempre de novo o Antigo Testamento e a história de Israel na qual Jesus viveu e da qual surgiu sua importância teológica como ‘o Cristo’. Por isso não entenderemos Cristo como nome próprio, como, sem dúvida, já fez a antiga comunidade helenista, mas como título para sua função em favor dos homens a serem redimidos e para o Deus vindouro (MOLTMANN, 2009, p. 19).

Moltmann procura retraduzir o nome Cristo para o título Messias. É necessário apropriar-se do significado original do termo. Se Jesus é o Messias, a Igreja é a comunidade messiânica e o ser cristão é tão somente o ser “homem messiânico”. Com isso, fica evidenciado que o princípio cristão não é uma bandeira partidária, mas uma promessa de natureza messiânica. Moltmann desenvolve um pensamento que visa abranger diversas dimensões com essa denominação messiânica, a saber, “tanto o Messias em pessoa quanto o Reino messiânico, o tempo messiânico tanto quanto a terra messiânica, os sinais messiânicos tanto quanto o povo messiânico da história” (MOLTMANN, 2009, p. 19).

Essa acepção é desenvolvida a partir da pessoa e história de Jesus. Contudo, ela busca, de maneira aberta, respeitar a esperança judaica messiânica. Para Moltmann, não foi a esperança messiânica do antigo testamento que apontou para

Jesus de Nazaré como o ungido da promessa de Deus, mas ele mesmo compreendeu a si e sua mensagem em categorias da expectativa messiânica. Da mesma forma, seus discípulos o entenderam dentro dessas categorias.

A cristologia não poderá pôr um fim à esperança messiânica judaica, isto é, ela não precisa criar uma ideologia antijudaica. A expectativa messiânica é um princípio capaz de unir cristãos e judeus. E sabemos o quanto isso nos interessa para perceber a judeidade de Jesus como elemento capaz de nos levar a compreendê-lo como o Cristo. Um ponto de partida essencial é a união entre cristãos e judeus, pois, “a comunhão na contradição é mais eficaz que a comunhão na concordância” (MOLTMANN, 2009, p. 20).

Desse modo, “Jesus não é o fim do Messias”. Ele não é a dissolução de Israel enquanto messias esperado pela fé cristã. Ademais, nenhuma cristologia desistirá da esperança messiânica. Se ela não existisse, o cristianismo seria um paganismo antijudaico por causa da indiferença. A cristologia é uma “determinada forma” da expectativa messiânica de Israel que está vinculada a “figuras israelitas da esperança messiânica antes e ao lado dela e depende delas” (MOLTMANN, 2009, p. 21).

Jesus enquanto o Messias de Israel se torna o salvador de todos os povos. É a partir dele que Israel também se encontra com os povos e a história de Israel. Jesus é uma síntese da ação salvífica de Deus em Israel e na História. Por esse motivo, Mateus apresenta a história de Jesus não como uma biografia de um personagem histórico, mas uma literatura coletiva de Israel desde a saída do Egito e seu retorno, da tentação até a Paixão. “Em Jesus Cristo os crentes de todos os povos se deparam com o próprio Israel em forma messiânica” (MOLTMANN, 2009, p. 71). Na fé cristã, o messianismo de Jesus é revelado pela sua ressurreição. Para Garcia Rúbio, “nada há, pois, de estranho no fato de que a reflexão cristológica, nos extratos mais antigos do Novo Testamento, esteja centrada na ressurreição-exaltação de Jesus (Cf. At 2,32-36; 5,30-32; 13,28-31; Rm 1,4 etc.) (RÚBIO, 2014, p. 17). Os cristãos iluminam com a luz da experiência pascal a existência terrena de Jesus de Nazaré dando a ela um sentido libertador. A percepção básica das primeiras comunidades é fácil de ser denotada. Para elas, o crucificado é o mesmo ressuscitado.

O Novo Testamento mostra que a cristologia não seria possível sem o evento da Ressurreição. Antes da Páscoa, a fé dos discípulos era ainda imatura. Uma fé mais desenvolvida se deu após a experiência pascal. É a partir daí que eles vão tomando consciência do sentido das atitudes, das opções, do comportamento, da mensagem e

da morte de Jesus de Nazaré. É na experiência pascal que está fundamentada a fé explícita e madura dos discípulos em Jesus Cristo. Foi à luz da experiência pascal que as comunidades cristãs do século I utilizaram categorias do Judaísmo (e helenismo) para exprimir a peculiaridade do messianismo de Jesus. Para isso, fizeram uma releitura da expectativa messiânica do Antigo testamento e interpretaram-no como o Cristo. (Cf. RUBIO, 2014, p. 16-17).

Esta fé deve encontrar uma linguagem para se expressar. Que linguagem os discípulos tinham a sua disposição senão a do Antigo Testamento que propunha muitas figurações, com que se exprimiam a expectativa e a esperança de Israel, e em que se revelava o anúncio da ação escatológica de Deus para a salvação do seu povo? (SESBOUÉ, 1994, p. 39).

Assim, compreendemos que foi pela fé que se expressou a identidade de Jesus. Sesboüé argumenta que a identidade de Jesus só pode ser descoberta a partir de uma relação pessoal com ele. É por isso que no episódio de Cesaréia de Filipe Jesus não afirma: “Eis que eu sou”, mas prefere perguntar: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mt 16,15). Pedro, em nome dos demais discípulos, responde ao seu mestre declarando sua fé. Ao responder que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo (Cf. Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20), ele identifica o Messias. Jesus legitima essa confissão, porém, deixa claro para Pedro e os outros que sua morte se aproxima, alertando-os de qualquer ilusão política e temporal⁷⁴.

Toda cristologia implica a fé em Jesus Cristo. Para Moltmann, “a fé cristã é viva onde pessoas confessam que Jesus de Nazaré, ‘crucificado sob Pôncio Pilatos’ é o Messias de Israel, o reconciliador dos povos, o redentor do cosmo, o Filho do Pai etc.,” (MOLTMANN, 2009, p. 75). A fé viva existe onde Jesus é reconhecido como o Cristo de Deus. Em contrapartida, a negação ou rejeição presume a não existência de uma fé viva. A fé cristã permanecerá viva enquanto for confessado e difundido pelos cristãos que Jesus de Nazaré “é o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,16).

A cristologia não é uma disciplina neutra e nem a fé cristã é uma fé cega (Cf. Jo 6,69; Jo 1,1). Moltmann ainda declara que a cristologia não é apenas uma pressuposição da fé como um reconhecimento cordial de Jesus como o Cristo “mas,

⁷⁴ Fitzmeyer acredita que a confissão de Pedro sobre Jesus como o “Cristo” é “o momento literário decisivo da relação de Jesus com seus discípulos e da revelação de Marcos de quem é Jesus” (FITZMEYER, 1997, p. 99). Temos nesse episódio o reconhecimento histórico de Jesus por parte de Pedro ao longo de sua ação ministerial.

também uma percepção global de Cristo com todos os sentidos e considerada a percepção de Cristo na comunhão viva com Cristo” (MOLTMANN, 2009, p. 75).

3.2 Jesus, judeu

Finalizamos o capítulo II afirmando que a terceira busca pelo “Jesus histórico” revalorizou o mundo de Jesus, o judaísmo. Na leitura dos Evangelhos ganharam destaque a cultura, a religião e o mundo social no qual Jesus estava inserido. Os resultados dessa busca revelaram que o nazareno, tendo crescido na Galileia, se identificava com o povo galileu do seu tempo. Isso sugere que a sua judeidade é um ponto importante para conhecê-lo e não poderá ser desprezado.

Analisar Jesus no contexto do judaísmo do tempo em que viveu, vigora como uma linha importante e cada dia mais difícil de ser abandonada. Está em voga entre os estudiosos muito mais a inserção do que o afastamento de Jesus do judaísmo das primeiras décadas do século I. Na tradição de Jesus (expressa especialmente nos Evangelhos sobretudo os sinóticos) sempre existiu um expressivo interesse por questões relacionadas ao judaísmo. Ao observar alguns costumes e práticas da fé judaicas, Dunn elenca algumas características que, sem sombra de dúvidas, podem ser atribuídas a Jesus: “Podemos inferir [...] que Jesus foi circuncidado, foi educado a recitar o *Shema*, a respeitar a Torá, a frequentar a sinagoga e a observar o sábado” (DUNN, 2013, p. 77). Jesus estava, seguramente, envolvido com todas essas questões durante sua vida e missão⁷⁵.

Sean Freyne chama a atenção para o contexto político e religioso no qual Jesus viveu. Por isso, ele destaca a atuação do nazareno na Galileia e em Jerusalém⁷⁶ para

⁷⁵ A etimologia do termo Jesus de Nazaré é também destacada pelos estudiosos, pois nele está bem expressa a judeidade. Aquele que é chamado de “a pedra angular” (Cf. Sl 118,22) é *leshua há notzri*. *leshua* é composto de duas partes “*Ye*” e “*shua*”. A primeira é a abreviação do nome hebraico de Deus, *YHWH*. A outra parte significa salvação em hebraico. Esse termo sofreu constantes alterações consideradas significativas no sentido original grego e hebraico e nas tradições cristã e israelita (Cf. FLUSSER, 2002, p. 7). Obviamente existiram muitos homens chamados *leshua* além de Jesus de Nazaré, porém, existe uma razão especial pelo qual *leshua ha Notzri* recebeu esse nome: “foi por intermédio dele que bilhões de não cristãos vieram à percepção judaica do monoteísmo ético, chegaram até *YHWH*, à salvação, à inteireza”. Talvez isso não seja perceptível por causa da profunda habituação do monoteísmo na vida da humanidade, sobretudo entre os ocidentais. O nome *leshua* afirma que *YHWH* é a fonte da plenitude, totalidade e integridade do ser humano e de todas as coisas. Essa palavra carrega a essência do monoteísmo ético, a principal contribuição do povo hebreu para a humanidade (SWIDLER, 1993, p. 10).

⁷⁶ Cabe inferir um pormenor relevante no que diz respeito a essa atuação de Jesus. Sua missão foi desenvolvida se não totalmente, quase totalmente, na Galileia. Dunn relata que isso não é apenas uma questão de considerar que o Rabí de Nazaré desenvolveu sua atividade messiânica nos entornos do

perceber que o seu ministério “era perfeitamente judaico, no sentido que expressava os mais profundos anseios de restauração judaica e as esperanças messiânicas”⁷⁷ (FREYNE, 2008, p. 27). Para Freyne, chegar a contextualização correta é um dos aspectos mais valiosos na busca pela caracterização da judeidade de Jesus; imprescindível para que não aconteça equívocos quando aplicamos o termo “judeu” a Jesus. Esse alerta é feito dentro do contexto de uma crítica tecida por esse autor a Obra de Bento XVI *Jesus de Nazaré*⁷⁸.

A primeira consideração a ser feita é ter em mente a maneira como os termos “judeu” e ‘judaico’ estão sendo usados no discurso sobre Jesus. Em geral, eles recebem uma “descrição genérica e generalizante do outro”. Isso acaba por ignorar um fato importante da época de Jesus: No passado e no presente a fé e a prática judaica assumiram formas diferentes, por vezes opositoras. É preciso observar que o judaísmo não possuía um conjunto de doutrinas em forma de credo e orientadas por alguma autoridade superiora.

Embora o ministério de Jesus na Galileia e em Jerusalém fosse perfeitamente judaico, é preciso ficar atento ao “tipo” de judaísmo que caracterizou a judeidade de Jesus. Na palestina do século I existiam variações da forma como o judaísmo era praticado. Não se pode confundir e achar que havia um judaísmo unânime e comum. No Judaísmo, “a ortopráxis, e não a ortodoxia, era a preocupação principal, em termos das realidades definidoras. Estas consistiam na crença num único Deus, criador e

Mar da Galileia e nas adjacências, mas perceber que em muitas de suas ações ele estabeleceu uma íntima relação com a Galileia, conforme é muitas vezes relatado pela tradição sinótica. É o caso das parábolas de Jesus que estão repletas de imagens campestres e de alguns indícios do que foi a situação social naquela região: “proprietários de terras abastados, ressentimentos para com proprietários rurais ausentes, administradores abusivos, conflitos familiares por herança, dívidas, trabalhadores diaristas, e assim por diante” (DUNN, 2013, p.85). Apesar do Evangelho de João concentrar a atividade de Jesus praticamente em Jerusalém, isso não oculta a ideia de que Jesus, estando inserido na situação do seu povo, isto é, assumindo a condição de Judeu galileu, realizou a maior parte de sua missão moldado pelas circunstâncias de sua Galileia.

⁷⁷ Para esse estudioso, o messianismo atribuído a Jesus não compromete a vocação de Israel como povo eleito, herdeiro da promessa e da bênção de Deus enquanto filhos de Abraão. “O próprio Jesus fez questão de frisar isso no episódio com a mulher Siro fenícia (Cf. Mc 7, 24-30). Ele comportou-se de acordo com os melhores padrões de sua própria tradição ao tratar a mulher como uma *ger* – ou seja, ‘o estranho em teu meio’ – que, segundo a Lei do Pentateuco devia ser tratado como um israelita. Sábado, alimentos e normas de pureza não foram abandonados por um Jesus que ignora sua própria tradição” (FREYNE, 2008, p. 28). São atitudes como essa que demonstram a observância e o respeito de Jesus pela Torá e a sua iniciativa em buscar caminhos que permitissem que as várias exigências da Lei fossem acessíveis ao povo mais simples.

⁷⁸ Na crítica que faz ao Papa emérito, Sean Freyne reconhece que este é feliz ao reafirmar uma “singularidade de Jesus” dentro do cristianismo. Porém, Ratzinger “cai em uma armadilha” quando apresenta o ministério de Jesus transcendendo o Judaísmo, sua fé (Cf. FREYNE, 2008, p. 23).

salvador de Israel, cuja vontade foi revelada a Moisés na Torá” (FREYNE, 2008, p. 24). Barbaglio também insiste na ideia de que o judaísmo era mais uma práxis do que um sistema de doutrinas (Cf. BARBAGLIO, 2014, p.97).

Evidentemente, existiam algumas orientações de pensamentos comuns, a saber, o Deus dos judeus deveria ser cultuado por meio da observância do sábado e de outras recomendações do Decálogo, era esperado que o povo frequentasse o Templo nas grandes festas e trouxessem ofertas que eram obtidas da cultura agrícola que praticavam. A circuncisão dos nascidos do sexo masculino era considerada um ritual que unia a comunidade de Israel. As regras para o consumo de alimentos e algumas práticas de pureza, eram feitas por grupos como os Fariseus e os Essênios. Ao povo essas práticas não eram impostas, porém, eram obrigatórias aos sacerdotes que ajudavam no Templo. Já a crença na redenção de Israel recebia diversas interpretações. (Cf. SCHMIDT, 1998, p. 61-69). Vale ainda destacar o surgimento das sinagogas na diáspora e depois na terra de Israel. Era lá que se praticava o estudo da Torá no sábado e a oração, embora isso fosse algo que não constasse na Lei. Somente após a destruição do Templo em 70 d.C. é que esses lugares ganharam o *status* sagrado ao passo que antes eram onde se reuniam as comunidades israelitas locais (Cf. FREYNE, 2008, p.25).

Freyne ainda ressalta que existiam variações desse “judaísmo comum” entre os pertencentes a essa “categoria”. Desse modo, conforme as estações do ano algumas obrigações agrícolas eram realizadas em distintas sub-regiões. Pode-se citar também as peregrinações da Galiléia até Jerusalém que em média durava oito dias, isso impedia muitos Judeus peregrinarem até a cidade Santa três vezes ao ano. Para Freyne, essas limitações não tornavam essas pessoas menos judias do que outras (Cf. FREYNE, 2008, p. 25-26).

Esse pequeno panorama de práticas e costumes judaicos eram realizados por Jesus, conforme atestam os Evangelhos, mas não significa que praticasse todos. Isso mostra que a sua judeidade deve ser entendida dentro “de parâmetros de plausibilidade contextual”. Sean Freyne declara que é por esse motivo que os Evangelhos canônicos, ao falarem de Jesus, apresentam diferentes aspectos de sua judeidade. Cada um deles pode ser relacionado a um contexto específico inserido na situação crítica de vários grupos de seguidores de Jesus e no seu relacionamento

com outros ramos do judaísmo que atravessavam grave crise no final do século I⁷⁹ (Cf. FREYNE, 2008, p. 29).

A questão contextual nos leva a perceber a importância de restituirmos o caráter de judeidade em Jesus. Em outras palavras, não podemos fugir do dado de que ele era um judeu de seu tempo e, como tal, viveu assim até o fim. Ao afirmarmos que Jesus era Judeu estamos levando em conta o sentido religioso desse vocábulo, pois ele absorve o sentido tradicional que faz de Israel a comunidade eleita dos adoradores do Deus único e verdadeiro. No tempo de Jesus, esse povo já carregava uma profunda experiência histórica em comparação com outros povos. O Rabí de Nazaré compartilhou, na própria vida, toda originalidade judaica que o caracterizava e uma fé que integrava a lei de sua própria existência. O Deus de Jesus era o Deus de Israel que se diferenciava dos deuses de outros povos. Sua fé religiosa era a mesma fé do povo judeu onde encontrava força para sua missão.

O povo hebreu é o povo de *Yahweh* e foi no meio desse povo que Jesus de Nazaré viveu. Sua pertença a Israel não somente estava ligada ao sentido étnico-histórico de uma comunidade com uma estrutura de pensamento e conduta moral, experiência de antepassados, sentido de nação enquanto comunidade que se relacionava por laços genéticos, mas ao fato de Jesus fazer parte do povo de Deus em sentido bíblico e rabínico. Jesus fez parte de uma história milenar que possuía as mais diferentes nuances, isto é, um povo que atravessou apogeu e declínios na sua trajetória enquanto nação histórica.

Assim, Jesus de Nazaré assumiu a identidade hebraica, isto é, sua judeidade, apresentando-se como membro do povo judeu. Pensava, falava e agia judaicamente. Schillebeeckx declara que os seguidores de Jesus interpretaram seu mestre como judeu. Isso é algo que não pode ser perdido de vista. Jesus e os seus primeiros seguidores, os fundadores do caminho⁸⁰, foram religiosos e praticantes da fé judaica. (Cf. SCHILLEBEECKX apud SWIDLER, 1993, p. 27).

Jesus de Nazaré, inserido em sua realidade histórica, foi em toda medida humano, plenamente judeu, filho devotado de seu povo, falou um idioma tipicamente

⁷⁹ Diferentes descrições sobre Jesus apresentadas pelos relatos evangélicos são expostas por Freyne. Todos os “quadros pintados” pelos evangelistas relacionam-se com o contexto judaico em que Jesus viveu. Todavia, cada autor evangélico faz afirmações que provocam tensões com outros grupos judeus (Cf. FREYNE, 2008, p. 28-32).

⁸⁰ O *Caminho* era o nome dado à seita dos seguidores do galileu Jesus de Nazaré. Posteriormente, recebeu a denominação de Cristianismo por causa da ênfase que passou a ser dada ao termo *Cristo* (Cf. SWIDLER, 1993, p. 10).

hebreu, viveu segundo os costumes tradicionais de Israel, praticou a religião e rezava ao Deus *Yahweh*. Logo, possuía uma forma de pensar completamente distinta dos moldes ocidentais.

Compreender as palavras, gestos e ações de Jesus de Nazaré requer levar em consideração os critérios judaicos que ele utilizou. É preciso considerar que existe uma estrutura onde estava inserido seu falar e seu agir. Para Swidler, é indispensável, primeiramente, a compreensão de Jesus enquanto judeu para, posteriormente, perceber o caráter “cristão” de Jesus. Em outras palavras, não se pode compreender Jesus como se ele tivesse uma mentalidade cristã, mas é preciso considerar que ele possuía uma mentalidade judaica. Nunca é tarde para dar-se conta de que dois mil anos de hostilidade entre judeus e cristãos obscureceram o fato de que Jesus cresceu em um mundo religioso e cultural que foi subsequentemente perdido com os desenvolvimentos do cristianismo. Para compreender Jesus no contexto em que viveu é preciso perceber seu profundo zelo pela fé de seus ancestrais (Cf. SWIDLER, 1993, p. 28).

No início do século passado Leo Baeck destacava o caráter judaico da vida de Jesus e os seus ensinamentos como indispensáveis para sua compreensão:

A maior parte daqueles que descrevem a vida de Jesus omitem a indicação de que em cada um dos seus traços Jesus é em tudo e por tudo um autêntico caráter judeu, que um homem como ele pôde crescer apenas no terreno do judaísmo, somente lá e em nenhum outro lugar. Jesus é uma personalidade autenticamente judaica: todo o seu buscar e fazer, o seu sofrer e sentir, o seu falar e calar, tem o timbre da natureza judia, a marca do idealismo judeu, de tudo o que melhor houve e há no judaísmo, mas que agora há apenas do judaísmo. Ele foi um judeu entre os judeus; de nenhum outro povo teria podido vir um homem como ele e em nenhum outro povo teria podido atuar um homem como ele (BAECK apud MANCUSO, 2014, p. 264)

Para esse rabino, Jesus se apresentou em todas as circunstâncias como uma personalidade tipicamente hebraica e voltada para o bem de seu povo que permitiu ser conquistada por ele. O pensamento desse estudioso judeu, apesar de ser do início do século XX, aponta para as diferentes concepções ou abordagens judaicas atuais a respeito de Jesus. Pelo que vimos no tópico 1.1.2 há uma importância religiosa de Jesus para as investigações judaicas que culminam na afirmação de sua identidade de judeu. Com isso, importantes contribuições surgiram. Entre elas, destacamos a ênfase na presença de elementos da fé judaica que fazem parte da fé cristã. Com

isso, percebemos que a judeidade de Jesus leva ao entendimento não só de que o cristianismo brotou do Judaísmo, mas que Jesus de Nazaré, o Cristo, era judeu. Resta agora analisar como essa judeidade se relaciona com a reflexão cristológica.

3.3 A judeidade como tópico cristológico.

Jesus de Nazaré é o centro de interesses da cristologia. Sem o conhecimento e a admissão de que ele é o Cristo ressuscitado, a cristologia não teria nenhum conteúdo, seria como uma casca vazia.

Ademais, uma consequência na cristologia como confissão de Jesus de Nazaré como o Cristo de Deus proposta por Moltmann é que o Galileu “é reconhecido em sua pessoa social”⁸¹ (MOLTMANN, 2009, p. 232). Essa consequência nos leva a crer que Jesus, ao surgir na história humana, não poderá ser separado do seu passado histórico e nem do seu presente na Palestina agindo e reagindo face aos seus contemporâneos, pois, a história do nazareno se assemelha a tantas outras e é ao mesmo tempo única. “Como toda história humana, desenvolve-se num lugar e num tempo determinados, com condicionamentos iguais aos de tantos outros contemporâneos seus, com as possibilidades limitadas e ao mesmo tempo únicas” (FORTE, 1985, p. 211). A interpretação de Jesus de Nazaré como o Cristo que se revela faz descobrir a essência da sua missão e ministério que acontece na história, no tempo e no espaço. Daí ele se apresenta como judeu, inserido na cultura e tradição de um povo para proclamar o amor do Reino, o amor do Pai. De outro modo, o verbo se fez carne e nesta carne “se fez judeu”, como escreveu poeticamente Émile Moreau (EPHRAIM, 1998, p. 12), revelando-se o Cristo para toda a humanidade.

Nesse sentido, a reflexão cristológica apresenta distintos tópicos que estão relacionados com a pessoa, mensagem salvífica e atividade de Jesus de Nazaré. Cada tópico pretende mostrar a centralidade de Jesus como o Cristo. Para citar alguns exemplos, o Galileu é tido em grande parte dos manuais cristológicos como: profeta, poeta, sábio, mestre itinerante, pregador do Reino de Deus, agente de cura, um

⁸¹ Há outras duas consequências da qual Moltmann especifica no reconhecimento de Jesus de Nazaré como o Cristo. A primeira delas é que, se Jesus é o Cristo ele é reconhecido como pessoa escatológica, pois nele se faz presente o “Messias de Israel, o Filho do homem dos povos e a vindoura sabedoria da criação de todas as coisas” (MOLTMANN, 2009, p. 232). A segunda consequência é que uma vez tendo sido reconhecido como o Cristo, Jesus é “reconhecido em sua pessoa teológica”. Ele é o Filho daquele que ele apelidava de *abba*, pai querido. “Como Filho ele vive totalmente em Deus, e Deus totalmente nele” (MOLTMANN, 2009, p. 232). Nesse estudo nos deteremos na terceira consequência.

mestre autorizado (Rabi), salvador, libertador, filho do homem, padecido no madeiro para ser vencedor da morte, Judeu, etc. Embora os diferentes tópicos de cristologia não encontrem consenso entre todos os estudiosos e não possam simplesmente justapor-se como que na construção de um quadro harmonizando os pressupostos e evidências acerca de Jesus, “aprendemos efetivamente mais a respeito de Jesus com esses muitos ensaios do que seríamos capazes sem seu contributo. E eles partilham muitos dados em comum” (HAIGHT, 2005, p. 102). O que é importante acentuar é que os tópicos de cristologia pretendem elucidar a singularidade de Jesus.

A judeidade de Jesus de Nazaré, como um desses tópicos, é um arcabouço para a sua interpretação. Mais do que isso, o dado judeu acompanha qualquer interpretação acerca do nazareno, afinal Jesus agia de acordo com a mentalidade que possuía, dentro de categorias e padrões do pensamento judaico. Se falava do Reino de Deus, contava parábolas ou realizava curas, tudo era feito dentro do seu caráter judaico. A pesquisa histórica (apesar de seus incontáveis problemas) nos levou a crer que a trajetória histórica de Jesus de Nazaré, o Cristo, é judaica e muito humana, pois assenta-se num futuro que abrange desde os obscuros anos na aldeia de Nazaré até o episódio do início de sua atuação no Batismo; da vida pública com sua pregação sobre o Reino vindouro até a agonia no jardim do getsêmani e na cruz. Para Bruno Forte, “um fragmento de História, como tantos, carregado de alegrias e de dores, de fadigas e de lágrimas, de vida e de morte” (FORTE, 1985, p. 211).

Ao destacar a judeidade de Jesus como tópico fundamental, a cristologia redescobrirá uma dimensão muito peculiar que se desenvolveu na atividade do nazareno ao falar do Reino de Deus e outros temas: Inserindo-se na história, na vida do povo de Israel, assumindo sua messianidade, o Galileu de Nazaré revelou-se irmão do povo pobre, companheiro do povo, o amigo dos abandonados, o co-sofredor dos doentes. Ele realiza prodígios e curas através de sua solidariedade e comunica sua liberdade e seu “poder curador” por meio de sua comunhão. Ao apresentar-se como judeu do povo, Jesus não se revela uma “pessoa privativa”, mas alguém que se manifesta publicamente, em outras palavras, se manifesta na missão pública de Deus e “personifica os interesses públicos do povo” (MOLTMANN, 2009, p. 232).

A judeidade de Jesus aponta para a encarnação, ressurreição e o sentido da história da Salvação. Logo, os diferentes tópicos cristológicos, relacionados às atuações públicas de Jesus e presentes nos tratados de cristologia, ganham uma nova

chave de interpretação, pois ao serem especificados relacionam-se com caráter judaico de Jesus de Nazaré.

Acreditamos ainda que quando a Igreja proclama os diferentes mistérios de Jesus como elementos indispensáveis da fé “ela afirma que Jesus esposou a condição humana em todas as suas dimensões” (DUJARDIN apud VIDAL, 2000, p. 9). Significa dizer que em Jesus de Nazaré a judeidade é um dos tópicos que se relaciona com a Revelação e identificação com Deus. Essa Revelação acontece em um tempo, na história de um povo e em uma terra, imersa numa fé que nos mostram que os muitos pontos relevantes da trajetória do Galileu, em especial a sua judeidade, não são uma abstração, mas uma realidade concreta, fruto do diálogo entre Deus e a humanidade através da história de Israel. Para Dujardim:

Com efeito, é por sua condição de homem judeu que podemos nos identificar com sua humanidade. É essa humanidade concreta, que não é fruto do acaso, que nos garante que ele se identifica com cada uma de nossas humanidades no que elas têm de particular. De que nos serviria saber, por uma suposição geral, que somos amados por Deus se não reconhecêssemos nessa história sempre viva que Deus nos ama tal como somos porque Jesus esposou condição de um homem judeu? (DUJARDIN apud VIDAL, 2000, p. 10).

A abordagem da judeidade como tópico elementar da cristologia não é somente a afirmação de que Jesus era judeu e ponto final. Essa questão está mais do que aceita, é um dado incontestável e histórico. Contudo, “as reticências explodem de maneira instantânea quando se pede não somente ao intelecto para registrar que Jesus era judeu, mas também à inteligência, ao coração, ao corpo, a todo o ser” (DUJARDIN apud VIDAL, 2000, p. 10). De outra forma, há uma diferença entre pensar na judeidade de Jesus de Nazaré, o Cristo, com a razão e pensar na judeidade de Jesus de Nazaré, o Cristo, com a razão, discernimento (no sentido hebraico do termo) e fé. Ao permitir essa “nova forma” de compreender Jesus de Nazaré, isto é, destacando sua judeidade, as interpretações acerca dele serão bastante enriquecedoras na cristologia.

Outra consequência importante é que ao ser tomada como tópico relevante de cristologia, a judeidade levará o crente a descobrir a profundidade da pessoa, mensagem e atividade de Jesus de Nazaré através do tesouro das sagradas escrituras judaicas (O Antigo Testamento) e das tradições orais rabínicas, que foram posteriormente compiladas no Talmude. Há uma intrínseca relação do mestre nazareno, seus discursos e atitudes com essas duas pérolas da tradição judaica que

podem esclarecer diversos pontos sobre sua pessoa e mensagem que correriam o risco de serem mal interpretados. Vejamos alguns exemplos:

O galo do episódio da tentação de Pedro na Paixão de Jesus não será apenas o animal dos nossos ambientes rurais e campestres. “Pedro sabe que o galo discerniu que o dia está chegando, o sexto dia, dia da humanidade da qual faz parte e da qual Jesus também faz parte. Ele sai nesse dia para se tornar ele próprio” (VIDAL, 2000, p. 34). A saída de Pedro é seguida da lembrança de Abraão que obedeceu ao Senhor (Cf. Gn 44, 4-7) e não somente o resultado de sua vergonha, tristeza e desespero por ter negado o amor e a lealdade ao seu mestre. Pedro busca vencer o pecado que escraviza, subordina e acovarda o homem. A saída de Pedro representa um ato de discernimento. “Ouviu o galo. Decide despertar, levantar-se e ser plenamente homem, tornar-se ele próprio” (VIDAL, 2000, p. 34). Notamos que uma leitura com essa profundidade pode ser feita se levarmos em consideração o aspecto judaico de Jesus.

A cena das Bem-aventuranças também ganhará um novo sentido em relação a imagem que nos foi transmitida pelo termo em português que diz respeito a “felicidade estática”. A recitação das Bem-aventuranças significa assumir dia após dia a responsabilidade de não oprimir ninguém e criar laços de fraternidade. É nisso que se encontra o significado do encontro com a felicidade. Para que possam ser vividas é necessário os pés calçados nas relações humanas, os ouvidos atentos à palavra e à montanha, símbolo do desejo de renascer em Deus. A montanha não será apenas o palco onde Jesus proferiu sábias palavras. Ela, aliás, é comparada pela antiga tradição rabínica judaica ao ventre de uma mulher grávida que irá gerar. O termo hebraico designa *har* para montanha e gravidez e *harah* para os verbos *conceber*, *estar grávida*, e ainda faz referência aos substantivos *genitores* e *pais*.

Desse modo, as Bem-aventuranças são a expressão de um desejo do mestre de Nazaré em ver seus ouvintes nascerem a partir da palavra que ele transmite da Montanha (uma vez que através dessa cena Mt 5,1-12; 23,13-32 faz alusão a Jesus como novo Moisés), palavra que é a própria Torá. Logo, escutar a Torá e as Bem-aventuranças causa, “vibrações de parto que levarão os crentes a nascerem, a estabelecerem relações com os outros, a não esmagá-los, não ignorá-los, a entrar em relação com eles, andar e avançar” (VIDAL, 2000, p. 38).

O Reinado de Deus ganhará novos contornos enriquecidos pela tradição de Israel que sempre entendeu a soberania de Deus sobre todas as circunstâncias do ser humano. O anúncio do Reino é determinado pela compreensão judaica de Deus

que Jesus possuía: “Deus é vontade incondicional para o bem. Jesus divulgou a certeza de que em breve essa vontade se restabelecerá no mundo” (MERZ; THEISSEN, 2002, p. 298). Com isso, ele quis mostrar que o Pai vai conferir poder aos pobres, protegerá os fracos e assegurará os seus direitos, irá saciar os famintos e perdoará os pecadores.

A Judeidade diz respeito também aos milagres que Jesus realizava. Em geral, eles sempre foram interpretados como que oriundos de uma esfera superior, algo espiritualizado e por vezes mágico. Contudo, ao considerarmos a atitude do mestre de Nazaré, sua preocupação em colocar em prática a ética judaica e a profundidade de sua mensagem que está para além de uma ação mágica que parte do alto, compreenderemos que os milagres que realizava não eram somente destinados a trazer ajuda material, curativa e concreta. A compreensão com a “chave” da judeidade de Jesus permitirá que “as histórias de milagres sejam lidas a partir de baixo, como um protesto contra o sofrimento humano” (MERZ; THEISSEN, 2002, p. 338).

Destacamos ainda as parábolas de Jesus, verdadeiras metáforas narrativas provenientes do tesouro da judeidade de Jesus⁸². Através desse tópico, a cristologia perceberá que como um judeu conhecedor do seu povo, Jesus, “por meio destes relatos cativantes vai removendo obstáculos e eliminando resistências, para que as pessoas se abram à experiência de um Deus que está chegando às suas vidas” (PAGOLA, 2014, p. 149-150). Nesse âmbito, ele ensinou, por exemplo, que a vida é mais do que aquilo que se vê. Enquanto o ser humano vai vivenciando as artificialidades e aparências da vida algo misterioso e silencioso cresce na sua existência. “No lar: enquanto transcorre a vida cotidiana da família, algo está acontecendo secretamente no interior da massa de farinha, preparada ao amanhecer pelas mulheres; logo todo pão ficará fermentado” (PAGOLA, 2014, p. 152). Assim acontece no Reino que Jesus anuncia. A força salvífica de Deus já está agindo na vida de maneira sutil e silenciosa.

No episódio da expulsão dos comerciantes e banqueiros do Templo Jesus “falava do Templo de seu corpo” (Jo 2,21). Aquele corpo judeu, que seria embalsamado por José de Arimatéia, ressuscitaria. Com a chave da judeidade

⁸² Toda parábola tem como tema central três pontos característicos bem conhecidos na cultura judaica e também na cultura cristã: a *teshuvá* (arrepentimento/perdão), *emuná* (fé em Deus) e adesão à fé de maneira que o indivíduo assuma os maiores riscos em vista do reino de Deus. Todos esses pontos mostram a devoção escatológica de Jesus e ao mesmo tempo o desconcerto que o rabi de Nazaré provocava nas pessoas com as suas parábolas (VERMES, 1995, p.110).

perceberemos que Jesus manifestava um duplo sinal: o Templo e o seu corpo, ambos representam “a reintegração do precioso resto de Israel que, a partir de Jerusalém, será iluminado por sua messianidade” (EPHRAÏM, 1998, p. 115). É nesse sentido que será possível o Senhor reunir, nesses últimos tempos, Israel em sua terra tal qual a galinha reúne seus filhotes (Cf. Mt 23,37), revelando seu amor e conduzindo-o a redenção final. A restauração messiânica de Israel conduzirá o universo à ressurreição dos mortos: “Eis que abrirei vossos túmulos e vos farei subir dos vossos túmulos, ó meu povo, e vos conduzirei para a terra de Israel. Porei o meu espírito dentro de vós e vivereis” (Ez 37, 12.14).

Nesse estudo não iremos nos deter energicamente nos paralelos das tradições rabínicas e das passagens do Antigo Testamento com as tradições cristãs de Jesus no Novo Testamento. Há um grande contingente de obras que foram publicadas e que apresentam essa característica do ministério do Nazareno⁸³. O que se pretende destacar é que a cristologia, descobrirá pérolas de vida que para muitos não se tinha o mínimo de suspeitas e estava afastada. Considerar isso é tomar como fundamental um tópico relevante que merece destaque nos tratados e manuais de cristologia: A judeidade de Jesus.

Outros tópicos poderiam ser citados, mas, o que desejamos nesse momento é dar relevância a judeidade de Jesus agregada à categoria de tópico elementar de cristologia. Não se trata apenas de um dado da terceira fase da pesquisa histórica, mas um tópico que leva a reafirmar que Jesus de Nazaré é o Cristo que se encarnou, ressuscitou e é a mediação da experiência de Deus na história. A cristologia tem na judeidade um princípio elementar, pois sua finalidade é mostrar que Jesus viveu de maneira plena a aliança de Deus com seu povo. Nesse sentido, ela – a judeidade - se torna alimento para os cristãos.

O reconhecimento de Jesus de Nazaré como Cristo, que se encarnou na história e se apresentou como judeu do povo só terá sentido se o crente buscar viver como ele viveu e fundamentar sua vida conforme os valores que ele pregou. Jesus precisa ser reproduzido em nossa época e em nossas circunstâncias, afinal, ele vive, pois ressuscitou e continua a proporcionar a todas as pessoas encontros com a

⁸³ Indicamos algumas Obras que procuram mostrar a riqueza das tradições orais rabínicas e do Antigo Testamento na compreensão da mensagem de Jesus. Em todas elas a Judeidade é um necessário ponto de partida para um aprofundamento da mensagem cristã e judaica. Destacamos: VIDAL (2000); HADDAD (2016); RIBEIRO (2016); EPHRAÏM (1998).

verdade que para ele deve ser vivida e experimentada. A judeidade de Jesus, enquanto um elemento de sua história e tópico de cristologia, nos mostra que é necessário encontrarmos uma ortopraxis (prática verdadeira), muito mais do que uma ortodoxia (doutrina verdadeira), pois somente a prática de uma verdadeira fé comprovará a legitimidade daquilo que acreditamos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensão deste trabalho foi mostrar como a judeidade de Jesus de Nazaré é um tópico fundamental da cristologia (sem o qual seu conteúdo fica gravemente comprometido). Na condição de aspecto constitutivo de Jesus de Nazaré, o Cristo, ela pode: 1- alargar os horizontes da reflexão cristológica e 2- favorecer o diálogo inter-religioso, particularmente com o judaísmo.

A judeidade de Jesus, na condição de tópico fundamental da cristologia, revela que existem muitas lacunas na reflexão cristológica a serem preenchidas. Durante séculos, esse aspecto de Jesus recebeu pouca importância chegando a se perder em discussões dicotômicas. Agora, ele se torna um valioso elemento para aprofundar a fé na pessoa de Jesus de Nazaré. Durante muito tempo os tratados cristológicos apresentaram diferentes aspectos que ajudaram os cristãos, e os interessados em Jesus, a perceberem o imenso amor que o Pai comunicou descrevendo os mais variados tópicos cristológicos como as suas parábolas, milagres, sua autoconsciência e relação com a Galileia, etc. Todavia, a judeidade de Jesus ou foi negada ou silenciada. Só recentemente, com a terceira fase da pesquisa histórica, é que se começou a redescobrir e dar visibilidade a esse aspecto tão fundamental e determinante do mistério de Deus em Jesus de Nazaré que é sua condição judaica. E isso é fundamental para o conhecimento de Jesus como Cristo, isto é, para o conhecimento de seu messianismo.

A judeidade de Jesus é o princípio de uma mensagem, que afirmada pela cristologia, enriquecerá cada vez mais a fé cristã, pois, é um itinerário significativo para o aprofundamento de Jesus de Nazaré como o Cristo e seus ensinamentos que tornam sempre mais manifesto e claro, o amor do Deus de Israel pela humanidade.

A problemática da judeidade de Jesus é, sem dúvida nenhuma, um ponto importante da pesquisa histórica sobre Jesus. Porém, nosso interesse é de ordem estritamente cristológico. E, aqui, não podemos desvincular a Judeidade da sua característica de princípio indicativo que leva ao reconhecimento de que Jesus de Nazaré é o Cristo. Como vimos, muitos estudos sobre o nazareno foram feitos, mas nem todos deram importância a Jesus entendido como o Messias enviado por Deus. Numa perspectiva jesuológica, a judeidade de Jesus é um princípio que leva a compreender sua inserção no contexto histórico da Galileia dos primeiros séculos valorizando sua historicidade. Mas, nas abordagens cristológicas é necessário

perceber que o aspecto judaico de Jesus de Nazaré não se limita apenas a uma conclusão sociológica, isto é, a compreendê-lo dentro do contexto judaico do seu tempo. Nesse mesmo contexto, ele se revelou o *Mashiah* de Israel. De outro modo, na cristologia a judeidade de Jesus de Nazaré é um princípio qualificativo de que ele é o Messias esperado pela humanidade. A judeidade é um dado da cristologia ainda que utilizado pela jesuologia para o entendimento da figura histórica Jesus de Nazaré.

A judeidade de Jesus de Nazaré oferecerá um valioso contributo para o favorecimento da leitura do “Antigo Testamento” com uma nova objetividade, a cristologia necessita dialogar com a literatura veterotestamentária. A partir da judeidade, os textos da Sagrada Escritura cristã (que dizem respeito à aliança de Deus com Israel, em especial os que trazem a “expectativa messiânica”) deverão ser analisados à luz do contexto histórico das relações de Deus com o seu povo eleito e vice-versa. Não podemos esquecer que a hermenêutica dos Evangelhos é fruto de uma releitura do Antigo Testamento feita à luz da experiência cristã, que acrescenta novos sentidos à mensagem da atividade missionária do cristianismo.

A judeidade é a chave da cristologia para resguardar o enraizamento do nazareno no judaísmo. Esse tópico mostra a sua originalidade, sua diferença e os traços particulares de sua personalidade, em outras palavras, sua unicidade. É preciso destacar que, inserido na cultura e religião judaicas, Jesus provocou o surgimento de uma nova realidade de fé, o cristianismo. Em Jesus de Nazaré, o Cristo, a expectativa da promessa do “Antigo Testamento” não somente se realizou, como aconteceu de uma maneira jamais esperada. A Judeidade na reflexão cristológica leva a compreender que Jesus de Nazaré, além de profeta e rabi da palestina, com carisma e poder para curar pessoas, se mostrou o Cristo de Deus. Ele não deixou de ser judeu para ser Messias nem deixou de ser Messias para ser judeu.

Desse modo, é possível perceber uma continuidade entre as raízes de Jesus na fé judaica, a sua judeidade, e o seu ministério como o Messias Salvador, à luz do cristianismo. A cristologia não pode colocar esse aspecto de lado. Uma reflexão cristológica que não dê importância a judeidade de Jesus de Nazaré correrá o risco de comprometer radicalmente seu conteúdo. Já chegou o tempo de perceber que esse aspecto não é secundário, mas constitutivo da cristologia.

A judeidade de Jesus emerge na cristologia como um tópico importante, pois, em geral, grande parte dos cristãos não costumam pensar em Jesus como um judeu. É comum o impacto causado se for dito que a Virgem Maria era judia. Personagens

como José, Isabel, Zacarias, João Batista, os doze e Paulo são adequados ao jeito cristão e pensados como pertencentes exclusivamente ao cristianismo. De fato, não podemos desvalorizar as devoções cristãs a figuras bíblicas, no entanto é preciso reconhecer que todas elas carregaram a identidade judaica a vida inteira. Os primeiros cristãos identificavam-se como seguidores do Jesus judeu. No discurso de Estevão, Jesus é situado na história do seu povo (At 1,1-60).

A redescoberta da judeidade de Jesus como tópico fundamental da cristologia, além de alargar os horizontes da própria cristologia, favorecerá e contribuirá muito com o diálogo entre judaísmo e cristianismo. A Cristologia deve se desenvolver em perspectiva inter-religiosa, afinal, estamos falando de um aspecto que se relaciona com a cultura, etnia e religião de Jesus. Para Dupuis, embora essa seja uma abordagem recente que esteja apenas dando seus primeiros passos no contexto contemporâneo do pluralismo religioso, ela não se apoia num método de religião comparada, mas ancora-se na prática do diálogo inter-religioso. A cristologia, ao abordar a judeidade de Jesus como tópico, deverá estar para o encontro inter-religioso tomando-o como princípio hermenêutico “visando descobrir a especificidade da fé cristã e a unicidade de Jesus Cristo” (DUPUIS, 1999, p. 43), o que acontece no inevitável encontro com a fé de Jesus, o judaísmo.

A cristologia proporcionará a descoberta de novas fendas adequadas para o aprofundamento do mistério de Jesus de Nazaré. Isso se dará não somente entre as pessoas que buscam o Deus, que em Jesus se manifesta, não apenas entre aqueles que buscam uma vida subjetivamente religiosa que é sondada pela Graça de Deus por meio do Espírito Santo (GS 22), mas nos elementos religiosos que formam as mais diferentes tradições religiosas do mundo. A principal prova disso está na relação da fé cristã com o judaísmo. Não conseguiremos desenvolver uma temática cristológica que envolva a fé e a cultura de Jesus de Nazaré, satisfatoriamente, se continuarmos a cometer os mesmos erros da pesquisa histórica e comungar com as tradições antissemitas que afastam Jesus de Nazaré de uma realidade que compromete sua identidade de verbo encarnado que assumiu a humanidade.

A cristologia se vê diante da tarefa de captar as riquezas do judaísmo que acompanharam o mestre de Nazaré durante toda sua trajetória histórica. A judeidade de Jesus demonstra que o mistério de Cristo pode ser inserido num contexto de pluralidade religiosa. O encontro com elementos que se ligam ao mistério da revelação não é apenas notar a expressão da aspiração humana a Deus, mas constatar um sinal

do encontro de Deus com essa outra realidade religiosa. Quando a cristologia age numa perspectiva assim, ela ilumina o sentido da disponibilidade existencial do homem para Deus e a espera histórica de Deus por ele. Em Jesus de Nazaré, tudo isso se cumpre e nele atinge seu ponto mais elevado. Deparamo-nos com isso pela sua intrínseca relação com a religião de Abraão, Isaac e Jacó. Não é possível fugir da judeidade tão presente nos gestos e atitudes do mestre de Nazaré e menos ainda não se dar conta que ela é um indicativo de sua messianidade. Tomando a judeidade como tópico na cristologia entenderemos melhor o que o Evangelho quer nos comunicar.

Deus escolheu o povo hebreu como portador de sua mensagem. A religião de Jesus, de seus amigos e vizinhos é o judaísmo. Dentro dessa história de fé, ele recebeu uma educação e formação. Ademais, alguns elementos da fé judaica pertencem ao tesouro cristão: a crença no Deus único, a confiança no Deus que liberta, a convicção da Aliança feita desde Abraão, a transmissão da revelação por meio das Escrituras, a importância do direito e da justiça, o valor do culto, da oração e do amor ao próximo. Tudo isso e outros pontos são herança judaica e se encontram nas raízes da fé cristã. Os discursos de Jesus recorrem às Escrituras e à tradição em que nasceram e estão vivamente ligados ao povo Judeu.

A judeidade de Jesus é um convite para uma apreciação devida do modo judaico de comunicar e viver a fé, o que ajudará a fé cristã a aprofundar-se nas suas Sagradas Escrituras. Para a Pontifícia Comissão Bíblica, “os cristãos podem aprender muito da exegese judaica praticada durante 2000 anos” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2002, p. 165). Como sabemos, a Bíblia foi escrita dentro do modelo judaico de comunicar a mensagem de Deus. Entendendo esse modo de transmitir, é possível perceber o sentido de cada texto e o “jeito judaico” de Jesus. Com isso, não se quer admitir que o Novo Testamento é a negação do judaísmo, mas um sagrado escrito feito com o mesmo espírito do povo judeu.

A Igreja reconhece no povo judeu o “status de irmão mais velho, o que lhe confere uma posição única entre todas as outras religiões” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2012, p. 102). Esse título de irmão mais velho merece uma revisão em textos, catequeses e homílias cristãs, para que os crentes percebam que devem amar suas fontes originárias. Com a riqueza da judeidade de Jesus, sublinhada pela cristologia, poderão ser evitadas muitas observações negativas que tradicionalmente são ouvidas sobre o povo da “antiga” Aliança. Não se pode esquecer que o povo israelita continua amado por Deus, esse amor nunca se apagou. A promessa de um

futuro promissor e cheio de esperança ainda se mantém, pois, “os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis” (Rm 11, 29). Essa eleição de Deus foi o caminho por onde os cristãos e tantos outros chegaram até Jesus. Logo, a fé cristã é grata ao povo de Israel e por isso deveria cultivar uma fé que valorize esse aspecto importante de sua história e missão.

Consciente da judeidade do mestre de Nazaré, a cristologia poderá despertar um sentimento de gratidão e solidariedade pela história do compromisso de Deus com o povo de seu filho Jesus. Claro que isso não se resume a gratidão e solidariedade, mas ao amor de Deus que realizou uma Aliança para sempre que contempla Israel, os cristãos e todos os povos e nações.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, A. L. P. **Eis que faço novas todas as coisas**: Teologia apocalíptica. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BAECK, L. **Judaism and christianity**. Filadélfia: Jewish publication, 1958.
- BARBAGLIO, G. **Jesus, hebreu da Galileia**: Pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia**: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Editora Ave Maria; São Paulo: Edições Loyola; Aparecida, SP: Editora Santuário; Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Edições Salesiana; São Paulo: Paulus; São Paulo: Paulinas. 2002.
- BOURGEOIS, H. **Libertar Jesus: cristologias atuais**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- BORNKAMM, G. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Editora teológica, 2005.
- BULTMANN, R. **Jesus**. São Paulo: Editora Teológica, 2005.
- BINGEMER, M. C. L. et al (Org.). Jesus como o Cristo na nova encruzilhada cultural. **Concilium: Revista internacional de Teologia**. Petrópolis, RJ, v. 3, n. 326, p. 5-8, out, 2008.
- CARDEDAL, O. G. **Jesús de Nazaret**: Aproximación a la cristología. Madrid: BAC, 1993.
- CHARLESWORTH, J. H. **Jesus dentro do judaísmo**: Novas revelações a partir de estimulantes descobertas. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- CIOLA, N. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Loyola, 1992.
- CLEMENTE ROMANO et al. **Pais apostólicos**. São Paulo: Mundo cristão, 2017.
- COLLINS, J. J.; STERLING, G. E. **Hellenism in the Land of Israel**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.
- COOK, M. J. A evolução das concepções judaicas a respeito de Jesus. In: BRUTEAU, B. **Jesus segundo o judaísmo**: Rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão. São Paulo: Paulus, 2011.
- DUPUIS, J. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

DENZIGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

DUNN, J. D. G. **Jesus em nova perspectiva**: O que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás. São Paulo: Paulus, 2013.

DUQUOC, C. **Messianismo de Jesús y discreción de Dios**: Ensayos sobre los limites de la cristología. Madrid: Sal terrae, 1985.

EPHRAÏM. **Jesus, judeu praticante**. São Paulo: Paulinas, 1998.

ETTIN, A. V. J. o Primo incômodo. In: BRUTEAU, B. (Org). **Jesus segundo o judaísmo**: Rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão. São Paulo: Paulus, 2011. p. 89-102.

FABRIS, R. **Jesus de Nazaré**: História e interpretação. São Paulo: Loyola, 1988.

FAUS, J. I. G. **La humanidad nueva**: Ensayo de cristología. Santander: Sal Terrae, 1984.

_____. **La filosofia de la vida de Jesús de Nazaret**. San salvador: Editorial Universidad Centro americana, 1988.

FERGUNSON, S. B; PACKER, J. I; WRIGHT, D. F. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2011.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FITZMEYER, J. A. **Catecismo cristológico**: Respostas do Novo Testamento. São Paulo: 1997.

FLUSSER, D. **JESUS**. São Paulo: Editora perspectiva, 1998.

FLITTER, L. Jesus e eu. In: BRUTEAU, B. (Org). **Jesus segundo o judaísmo**: Rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão. São Paulo: Paulus, 2011. p. 165-180.

FORTE, B. **Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da história**: Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1981.

FRANGIOTTI, R. **História das Heresias**: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

FREYNE, S. **Jesus, um judeu da galileia**: nova leitura da vida de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. Jesus judeu. **Concilium: Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis, RJ, v. 3, n. 326, p. 22-32, out, 2008.

- FUNK, R. W. **Honest to Jesus**: San Francisco: Harper San Francisco, 1996.
- GNILKA, J. **Jesus de Nazaré**: Mensagem e história. Petrópolis, RJ: vozes, 2000.
- GUTIÉRREZ, G. **A verdade vos libertará**: confrontos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- HACKMANN, G. L. B. **Jesus Cristo, nosso redentor**: Iniciação à cristologia como soteriologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HAIGHT, R. **O futuro da cristologia**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. **Jesus**: Símbolo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOLWERDA, D. E. **Jesus e Israel**: uma aliança ou duas? São Paulo: Editora cultura cristã, 2005.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA et al. **Padres apostólicos** [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 1995.
- JEREMIAS, J. **Teología del nuevo Testamento**: La predicación de Jesús. Salamanca: Ediciones sígueme, 1974.
- JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias**: Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995.
- KASPER, W. **Jesús, el Cristo**. Salamanca: Sigue-me, 1986.
- _____. Os quarenta anos da declaração sobre o Judaísmo Nostra Aetate. In: BIZON, J. (org.). **Diálogo católico-judaico no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 15-30.
- KASPER, W; SCHILSON, A. **Cristologia**: Abordagens contemporâneas. São Paulo: Loyola, 1990.
- KESSLER, H. Cristologia. in SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de dogmática I**. São Paulo: Vozes, 2012.
- KLAUSNER, J. **Jesus of Nazareth**. New York: The Macmillan company, 1925.
- KONINGS, J. A questão do Jesus histórico. **Horizonte**: Revista do núcleo de estudos em Teologia, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 55-58, 1997. Trimestral.
- LATOURELLE, R. **Jesus existiu?** História e hermenêutica. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1989.
- LARRAÑAGA, I. **O pobre de Nazaré**. São Paulo: Loyola, 2003.
- LIBÂNIO, J. B; MURAD, A. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

LIMA, José da Silva – **Karl Rahner**: Da auto-comunicação de Deus à auto-realização da Igreja. *Theologica*. Braga. ISSN 0872-234X. Nº 39, 2.ª Série (2004). p. 407-419.

LISBOA, W. E. A pesquisa do Jesus histórico. **Revista de Cultura Teológica**. Issn (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, [s.l.], n. 34, p.51-80, 4 ago. 2015. Portal de Revistas PUC SP. <http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i34.24146>.

LOEWE, W. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Paulus, 2005.

MANCUSO, V. **Eu e Deus**: Um guia para os perplexos. São Paulo: Paulinas, 2014.

MEIER, J. P. **Um judeu marginal**: repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MERZ, A; THEISSEN, G. **O Jesus histórico**: Um manual. São Paulo: Loyola, 2015.

MOLTMANN, J. **O Deus crucificado**: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André/SP: Academia cristã, 2014.

_____. **O caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. Santo André/SP: Academia cristã, 2009.

MONASTÉRIO, R. A; CARMONA, R; C. **Evangelhos sinóticos e Atos dos apóstolos**. São Paulo: Ave Maria, 2012.

MURAD, A. **Maria**: Toda de Deus e tão humana. São Paulo: Paulinas, 2014.

MUSSNER, F. **Tratado sobre os judeus**. São Paulo: Paulinas, 1987.

NEUSNER, J. A fé cristã e a Torá do Judaísmo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, RJ, v. 49, n. 196, p.927-934, dez. 1989. Quadrimestral.

NOLAN, A. **Jesus Antes do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1985.

PACKER, J. I. et. al. **O mundo do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora vida, 2002.

PIERRARD, P. **História da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1986.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e as suas sagradas Escrituras na Bíblia cristã**. São Paulo: Paulinas, 2012.

PORTO, H; SCHLESINGER, H. **Jesus era judeu**. São Paulo: Paulinas, 1979.

QUEIRUGA, A. T. **Repensar a Cristologia**: Sondagens para um novo paradigma. São Paulo: Paulinas, 1999.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**: uma introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Problemas actuales de cristología. In: RAHNER, K. **Escritos de Teología**. Madrid: Taurus, 1967, pp. 167-221.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração.** São Paulo: Editora planeta do Brasil, 2007.

RENAN, E. **Vida de Jesus.** São Paulo: Martin claret, 2004.

RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo vivo: Um encontro com Jesus Cristo vivo.** São Paulo: Paulinas, 2014.

SANDERS, E. P. **Jesús y el Judaísmo.** Madrid: editorial trota, 2004.

SCARDELAI, D. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias.** São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico: Origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu [livro eletrônico].** São Paulo: Paulus, 2008.

SCHILLBEECKX, E. **Jesus: A história de um vivente.** São Paulo: Paulus, 2008.

SCHMIDT, F. **O pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran.** São Paulo: Loyola, 1998.

SCHNACKENBURG, R. **Mysterium salutis: Compêndio de dogmática histórico-salvífica.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

SCHWEITZER, A. **A busca do Jesus histórico: Um estudo crítico de seu progresso de Reimarus a Wrede.** São Paulo: Editora cristã novo século.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. **Terras Bíblicas: Encontro de Deus com a humanidade.** São Paulo: Paulinas, 2013.

SESBOUÉ, B. **Pedagogia do cristo: elementos de cristologia fundamental.** São Paulo: Paulinas, 1997.

SHERWIN, B. L. "Quem você diz que sou". In: BRUTEAU, B. (Org). **Jesus segundo o judaísmo: Rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão.** São Paulo: Paulus, 2011. p. 52-66.

SIGAL, P. **The halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew.** Lanham, MD: University Press of América, 1987.

SOBRINO, J. **Jesus: O libertador.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

STUDIUM REVISTA TEOLÓGICA. **Jesus e algumas questões cristológicas.** Ano 4, n.7 e 8, 2010, 142 p.

THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo.** São Paulo: Paulinas, 2009.

TILICH, P. **Teologia sistemática.** São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

VERMES, G. **A religião de Jesus, o judeu**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. **Jesus, o Judeu**. São Paulo: Loyola, 1990.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

WOLF, A. J. Jesus como judeu histórico. In: BRUTEAU, B. (Org). **Jesus segundo o judaísmo**: Rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão. São Paulo: Paulus, 2011.

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

MEIOS ELETRÔNICOS

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Temas selectos de eclesiologia**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html> Acesso em: 27 de Novembro de 2017.

CRAIG, W. L. **Redescobrimo O Jesus histórico**: Pressuposições e pretensões do seminário de Jesus. Fonte: <www.monergismo.com:www.monergismo.com/textos/apologetica/Craig_Jesus_Historico.pdf>. Acesso em: 02 de Jun. 2018.

II, G. P. INCONTRO CON LA COMUNITÁ EBRAICA NELLA SINAGOGA DELLA CITTÁ DI ROMA. 1986, Roma. Discurso de Giovanni Paolo II. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html>. Acesso em: 21 Dez. 2018.

HURTADO, M. **Quatro palavras-chave em cristologia**: Humanidade, Reino, morte e seguimento. [2000]. Disponível em: <<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/091111-4palavrasemcristologia.doc>>. Acesso em: 12 mar. 2018.

INCONTRO CON LA COMUNITÁ EBRAICA NELLA SINAGOGA DELLA CITTÁ DI ROMA. 1986, Roma. Discurso de Giovanni Paolo II. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html>. Acesso em: 03 Dez. 2016.

LISBOA, Prof. Walter Eduardo. A pesquisa do Jesus histórico. **Revista de Cultura Teológica**. Issn (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, [s.l.], n. 34, p.51-80, 4 ago. 2015. Portal de Revistas PUC SP. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i34.24146>>. Acesso em: 19/05/2015.

SOBRINO, J. **La centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberacion**. 1986. Disponível em: <<http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1017/1/RLT-1986-009-B.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

II, J. P. **CARTA ENCÍCLICA REDEMPTORIS MISSIO**: SOBRE A VALIDADE PERMANENTE DO MANDATO MISSIONÁRIO. 1990. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html>. Acesso em: 14 mar. 2018.