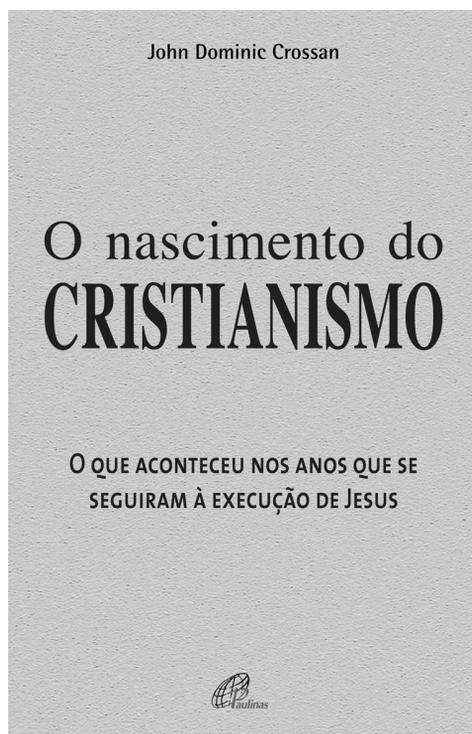


JOHN DOMINIC CROSSAN.
O NASCIMENTO DO CRISTIANISMO
O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus.
Paulinas, São Paulo, 2004.

Pedro Lima Vasconcellos*

Vinte e seis capítulos compõem a obra *O nascimento do cristianismo*, num total de dez partes, que buscam compreender os “anos perdidos do cristianismo mais primitivo”, a saber, os “anos 30 e 40 do século I” (p.17), aqueles anos dos quais nada sobrou (se é que existiu) em termos de escritos cristãos. A década de 50 é melhor conhecida, graças à atividade epistolar de Paulo. Mas importa a Crossan o cristianismo (ou judaísmo cristão, como ele faz questão de precisar) “antes de Paulo, e sem Paulo” (p.19). Esse período, o do nascimento, vem depois do da concepção (correspondente à atividade do Jesus histórico e seus primeiros companheiros tendo em vista o Reino de Deus) e antecede o do crescimento e o da maturação (periodização que Crossan descobre também em Josefo e em Tácito); ele se deu “quando aqueles mesmos companheiros se esforçavam não só para imitar a vida de Jesus, mas também para entender sua morte” (p.18-19).



* Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, Mestre em Ciências da Religião e Doutor em Ciências Sociais.

POLÊMICA JÁ NAS PRIMEIRAS PÁGINAS

No prólogo, além de encontrarmos alguns postulados fundamentais que justificam o plano do livro, lemos também alguns importantes motivos pelos quais interessa a Crossan o período imediatamente anterior à atividade missionária de Paulo testemunhada em suas cartas. O mais polêmico deles, e por isso cabe destacá-lo aqui, é a suposição de que o referido apóstolo ocupasse um lugar fundamentalmente distinto do de Jesus quanto ao rechaço ou assimilação da antropologia helênica ou platonizante, de cunho basicamente “sarcofóbico” ou (desqualificador do corpo em favor da alma). Nesse campo haveria um abismo entre Paulo, Josefo e Fílon, de um lado, e Jesus, João Batista e Tiago, de outro: estes últimos seriam herdeiros de uma antropologia fundamentalmente monista ou “sarcófila”. A nosso ver, é difícil localizar Paulo exatamente nesse campo “sarcofóbico”. Crossan dá crédito nesse pormenor, mas com algumas variações, ao trabalho intelectual do rabino Daniel Boyarin, que, a despeito de suas inegáveis qualidades, não deixa escapar alguma dose de apologia a sua confissão religiosa.¹ Sua leitura de Gl 3,28, que sintetizaria a antropologia paulina, não nos parece consistente: “O que é preciso [a Paulo] [...] é meditar na *diferença entre essas três diferenças* [entre judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher]. [...] Seria possível, por exemplo, preservar a diferença sem hierarquia. no caso de etnia e gênero, mas não no caso de classe. Quanto à classe, a diferença é a hierarquia e a hierarquia é a diferença. Os ricos são *diferentes* dos pobres: têm mais dinheiro. Os livres são *diferentes* dos escravos: têm mais poder. Se Paulo negasse *todas as três* diferenças física e materialmente nas ruas urbanas das cidades romanas, sua vida teria sido tão curta como a de Jesus. [...] É uma incoerência que permite a Paulo negar judeus / gregos inteiramente do ponto de vista *físico* a respeito da circuncisão e da prática de regras dietéticas e, ao mesmo tempo, negar escravo / livre e homem / mulher de uma forma muito mais *espiritual*” (p.32). Trata-se de uma afirmação discutível, que efetivamente minimiza a significação da carta a Filemon no epistolário de Paulo, para dizer o mínimo (sem contar que não explica por que Tiago de Jerusalém, indiscutivelmente sarcófilo, não morreu tão cedo quanto seu irmão mais famoso...), além de absolutizar a ênfase circunstancial nas discussões sobre a Lei judaica. Não se escapa à sensação de que as cartas dêutero-

¹ Em português temos editada, entre suas obras, *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Imago, Rio de Janeiro, 1994.

paulinas tenham incidido poderosamente na imagem que Crossan faz de Paulo. Esse é um debate complexo, que não nos é possível desenvolver aqui.²

Nem é o caso. Com efeito, felizmente a avaliação de Crossan a respeito de Paulo em nada compromete sua abordagem a respeito do período que lhe interessa neste livro. Pelo contrário, a fidelidade de Paulo a algumas tradições que recebeu do cristianismo anterior a ele será decisiva na argumentação de Crossan, em mais de um momento. Assim, parece-nos inadequado tomar Paulo como um parâmetro ao qual se possa opor a antropologia monista de Jesus e seus primeiros seguidores. As diferenças entre Jesus e Paulo têm outras raízes, que precisam continuar sendo investigadas. Fiquemos, portanto, com a afirmação categórica da visão “sarcófila” de Jesus e seus companheiros de primeira hora, decisiva para a compreensão do projeto do livro em questão: “O cristianismo mais primitivo, que reconstruo nos povoados da Galiléia e nas ruas de Jerusalém, não foi helenizado dentro do dualismo platônico. É essa a estrutura profunda do livro” (p.39).

QUESTÕES MOTIVADORAS

O livro se apresenta motivado por quatro questões. A primeira delas justifica a elaboração da primeira parte da obra: por que tratar desse assunto, a história dos anos que separam a morte de Jesus e o início da atividade epistolar de Paulo (o que acaba por envolver a própria pergunta pelo Jesus histórico)? Sua resposta, no capítulo 2, evoca três motivos. O primeiro deles, o fato de Jesus ser efetivamente um personagem da história humana, é afirmado em contraposição às tendências de matriz fundamentalmente bultmanniana de um Helmut Köster, a quem, por outro lado, a pesquisa de Crossan deve tanto. A razão ética é proposta em debate com a monumental série de John P. Meier sobre o Jesus histórico, intitulada *Um judeu marginal*.³ Não cabe refugiar-se na inviolabilidade do mito ou das afirmações

² Veja Neil Elliott. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo Paulus*, São Paulo, 1997. De toda forma, fica enormemente minimizado o impacto dessas e outras afirmações de Crossan sobre Paulo quando se lê: “Estou plenamente convencido de que seu pensamento [de Paulo] representa *uma* continuação perfeitamente válida e bastante primitiva de Jesus para o cristianismo em um contexto muito diferente daquele do Jesus histórico” (p.15; grifo do autor). E, em debate com Helmut Köster, pergunta, a propósito de uma questão específica, é verdade: “Por que colocar o Paulo histórico contra o Jesus histórico?” (p.65).

³ Vários de seus volumes foram publicados em português pela Imago Editora.

teológicas que perfazem os textos evangélicos para escamotear questões fundamentais relativas à historicidade de Jesus. Muito menos cabe atribuir aos referidos livros critérios hermenêuticos que não poderiam ser aplicáveis a outros documentos da história greco-romana. O terceiro motivo surpreende encontrar na pena de Crossan: o cânon do Novo Testamento, ao ter selecionado evangelhos biográficos, e não evangelhos de ditos (como Q ou Tomé), discursivos (como o Apócrifo de Tiago) ou biográfico-discursivos (como a Carta dos Apóstolos), tornou normativo não só seu conteúdo, mas principalmente sua forma: “todos esses evangelhos canônicos remontam ao Jesus histórico de fins da década de 20 em sua pátria judaica”, mas “cada um deles revela que Jesus fala diretamente para sua situação e comunidade imediatas” (p.78). Essa dialética entre a história de Jesus e a das comunidades a que os evangelhos se dirigem, intrínseca a eles, é para Crossan a motivação principal que o anima a dedicar-se à pesquisa histórica, sobre Jesus e sobre o que veio imediatamente após ele. É uma decorrência do cristianismo sarcófilo, que fez a História de refém.

MÉTODOS E FONTES

As duas partes seguintes expõem com densidade e amplitude as fontes disponíveis para a empreitada que justifica o livro. A primeira delas, a rigor, discute pressupostos para uma adequada abordagem das fontes, apresentadas a seguir. Seus três primeiros capítulos abordam o tema da memória (e da tradição oral), e particularmente destacam como a ela se recorre, na exegese bíblica, muitas vezes de forma acrítica e superficial. É a oportunidade que Crossan, ao fazer uma boa síntese de estudos já realizados a respeito da temática, aproveita para polemizar com Raymond Brown no tocante à relação entre os evangelhos canônicos e o Evangelho de Pedro. E para concluir, sensatamente: “Se a transição do Jesus histórico para o cristianismo mais primitivo depende principalmente da memória, precisamos indicar com clareza que teoria de memória usamos em nossa análise e que prática da memória observamos em nossas provas” (p.127). Só depois disso se pode passar aos escritos, testemunhas dos caminhos da memória.

Mas antes de se passar ao conteúdo dos documentos, é necessário olhá-los na sua materialidade e nas possíveis relações entre eles. A terceira parte do livro, com seus três capítulos, trata dessa questão. Crossan se vê premido a avançar vagarosamente, preparar todos os passos do caminho

a ser percorrido. Em particular interessa considerar as diversas conexões possíveis existentes entre os materiais evangélicos, canônicos e apócrifos; disso depende o uso que se pode fazer deles. O resultado são os seis pressupostos já mencionados, que “formam a base deste livro” (p.161).

A quarta parte do livro é consagrada ao método. Polemizando com autores (como John Meier), que oferecem apenas critérios literários para avaliar a historicidade dos textos evangélicos no tocante a Jesus, Crossan insiste na necessidade da articulação entre vários procedimentos. Inicialmente o contexto, no caso de Jesus “a reconstrução mais nítida possível do fim da década de 20 na Baixa Galiléia obtida pela sobreposição hierárquica dessas três disciplinas” (p.192), a saber: a antropologia intercultural de classe e de gênero, a história judeu-romana, ou seja, a história da interação entre o imperialismo romano e o judaísmo tradicional na nação judaica, e a arqueologia da Baixa Galiléia, reveladora dos processos e conseqüências da urbanização levada a cabo por Herodes Antipas. Os resultados a que chega nessa análise são encontrados nos capítulos que formam a parte V, bem como no último da parte IV. A seguir o texto, isto é, o conjunto de abordagens dos materiais evangélicos, canônicos e apócrifos, definidos quanto a fontes e inter-relações, em busca dos extratos mais primitivos deles. Finalmente o que Crossan chama de “conjunção”, ou seja, a pergunta sobre uma possível “estreita ligação entre aquela imagem mais nítida de contexto e aquela camada mais primitiva de texto. Se existe, constitui a melhor reconstrução do Jesus histórico e seus companheiros atualmente disponível” (p.193).

O MOVIMENTO DO REINO DE DEUS

Com a parte VI entramos finalmente na proposta de Crossan a respeito do cristianismo entre os anos 30 e 50. É admirável o esforço do autor em deixar claro o leque de pressupostos e métodos com que lidará ao proceder à reconstrução do período em questão. A polêmica não desaparece, muito pelo contrário; mas aqui o empenho básico é em realizar a conjunção entre os textos disponíveis, rigorosamente localizados em termos de datação e conexões, e o contexto anteriormente estabelecido. Tudo começa com uma comparação entre os evangelhos Q e Tomé, dois escritos que se apresentam na forma de coleções de ditos de Jesus. Uma cuidadosa análise conduz o autor a estabelecer o que chama a “Tradição dos Ditos comuns”, que “não continha nem gnose nem apocaliptismo” (p.298). Ou seja, estaríamos diante

de um antiqüíssimo conjunto de memórias de palavras de Jesus, que não continha nem a perspectiva redacional de cunho gnóstico encontrada na forma final do Evangelho segundo Tomé, nem traços apocalípticos próprios de uma segunda redação que o Evangelho Q teria sofrido, de acordo com a respeitada (mas discutível) tese de John Kloppenborg sobre dois ou três estágios na composição do referido documento.

Coloca-se aí o tema da escatologia, “um *não* profundamente explícito ao *sim* profundamente implícito com o qual costumamos aceitar as circunstâncias normais da vida, os pressupostos da cultura e os dissabores da civilização” (p.301). Crossan, mais uma vez com muito cuidado, procura estabelecer termos e conceitos, para concluir que a mensagem de Jesus, nos termos em que pode ser identificada na Tradição dos Ditos comuns a Q e a Tomé, é escatológica, o que não deve ser entendido nem em termos apocalípticos (como será formulada na segunda redação de Q) nem em termos ascéticos (com aparecerá em Tomé).⁴ Pelo contrário, os termos em que a escatologia proposta por Jesus, e vivenciada por seus primeiros seguidores e seguidoras, se apresenta qualificam-na como “escatologia ética”. Por este conceito Crossan entende “a resistência não-violenta ao mal estrutural”, o “protesto não-violento contra o mal sistêmico, contra as situações usuais da discriminação, exploração e opressão deste mundo” (p.318).

E agora o diálogo é com Gerd Theissen, com sua teoria do radicalismo itinerante subjacente à primitiva tradição evangélica, com as indispensáveis correções de Wolfgang Stegemann e Richard Horsley⁵: “o movimento do reino

⁴ “O apocalipsismo é o contra-ataque dos que se consideram marginalizados religiosa e/ou teologicamente, espiritual e/ou materialmente, política e/ou economicamente, num nível demasiado profundo para qualquer solução menos radical. A enfermidade é fatal: só uma intervenção transcendental pode realizar a cura” (p.262-263). Assim, “a escatologia apocalíptica nega este mundo anunciando que no futuro, e ordinariamente no futuro iminente, Deus agirá para restaurar a justiça num mundo injusto” (p.283) Quanto à gnose, Crossan aceita a definição de Kurt Rudolph: uma “religião do conhecimento”, uma “religião dualista, formada por várias escolas e movimentos, que adotou uma atitude claramente negativa frente ao mundo e a sociedade de seu tempo e proclamou uma libertação (‘redenção’) do homem precisamente das limitações da existência terrena por meio da compreensão de sua relação essencial, seja como ‘alma’ ou ‘espírito’ – uma relação temporalmente obscurecida – com um âmbito supra-mundano de liberdade e descanso” (p.266). É a escatologia correspondente, que “nega este mundo pelo afastamento da vida humana normal no que se refere ao alimento, ao sexo, à linguagem, à vestimenta e à ocupação” (p.283).

⁵ Como se sabe, Theissen, especialmente em seus escritos da década de 70, enfatizou a dialética, presente no cristianismo primitivo, entre o que chamou de “carismáticos itinerantes” e comunidades locais. As críticas que se fizeram a seu trabalho incidiram não tanto sobre a

de Deus começou fazendo 'da necessidade social uma virtude ética', isto é, recusando-se a considerar a injustiça que sofriam, normal e aceitável a Deus. Como o próprio Jesus, esses primeiros itinerantes eram primordialmente proprietários, arrendatários ou meeiros camponeses despossuídos de seus direitos anteriores. Não foram convidados a desistir de tudo, mas a aceitar a perda de tudo como julgamento não deles, mas do sistema que lhes fez isso. Era ético aceitar o abandono desse sistema e não mais participar de sua normalidade exploradora" (p.321). E para que não nos apresseemos, imaginando que Crossan converteu Jesus num Gandhi ou num Martin Luther King da Antigüidade, o autor cita o caso do protesto pacífico de centenas de judeus, relatado por Josefo, contra a introdução em Jerusalém, por parte de Pilatos, das imagens imperiais dos estandartes militares. Conforme o historiador judeu, após cinco dias de manifestação, frente à ameaça de repressão por parte das tropas romanas, "como em uma ação planejada, os judeus lançaram-se todos com o rosto em terra e declararam-se prontos para morrer antes de infringir a lei" (p.323). As partes seguintes da obra pretendem evidenciar o teor radicalmente ético da escatologia de Jesus e de seus primeiros seguidores e seguidoras, revelado na Tradição dos Ditos comuns a Tomé e a Q.

CURANDEIROS AMBULANTES E COMUNIDADES LOCAIS

Os capítulos que compõem a sétima parte do livro tratam da ação daqueles setores que Theissen chamara "carismáticos ambulantes". Os textos encontrados na Tradição dos Ditos comuns apresentam o conteúdo básico do seu anúncio ("bem-aventurados os indigentes"), fundado na certeza de que o Reino de Deus agrega "os itinerantes, como indigentes recém-despossuídos, e os chefes de família, como pobres que em breve talvez fossem despossuídos" (p.365). O projeto desses itinerantes se lê, em suas linhas gerais, no Evangelho Q, reproduzido em Lc 10,4-11: nessa passagem se fala da interação entre itinerantes e sedentários, sobre a prática da refeição

prioridade que ele conferiu aos itinerantes, mas principalmente por ter compreendido esse estilo de vida de forma inadequada e insuficiente, por lhe faltarem instrumentais sociológicos que destacassem a conflitividade social no Israel do século I, e evidenciassem que a vida andarilha, mais do que uma escolha de gente heróica, era uma decorrência da política imperial romana sobre a região. Veja, a esse propósito, Luise Schottroff y Wolfgang Stegemann. Jesus de Nazaret, esperanza de los pobres. Sígueme, Salamanca, 1981; Richard A. Horsley. Sociology and Jesus movement. The Crossroad Publishing Company, New York, 1989.

comum e das curas, e se reflete sobre as possibilidades de aceitação e de rejeição ao projeto. Enfim, “o movimento do Reino de Jesus não era, por um lado, sobre a prática do ascetismo. Esse é um luxo para os que têm comida e teto, casamento e filhos para abandonar. Nem, por outro lado, era sobre a reunião dos rejeitados em geral, marginalizados moralmente pelo pecado, fisicamente pela impureza, ou socialmente pela ocupação. O movimento do Reino se centrava precisamente nos indigentes e despossuídos – isto é, nos grupos que proliferam em toda sociedade camponesa sujeita à comercialização rural” (p.382).

O outro lado da moeda, ou seja, a percepção dos grupos sedentários que aderiram ao movimento do Reino de Deus, pode ser encontrada na Didaqué, tema da parte seguinte do livro de Crossan. Nesse escrito, em que se reserva significativo espaço para o tema da comensalidade aberta (que vimos aparecer na Tradição dos Ditos comuns a Q e a Tomé), dá-se também particular atenção ao modo como devem ser tratados os profetas itinerantes; o acento está principalmente na estratégia para controlá-los em suas pretensões de autoridade, para evitar que se tornem *christemporoi* (comerciantes de Cristo; o termo, de sabor tão atual, é da própria Didaqué).

A dialética entre sedentários e itinerantes, que remonta aos tempos do Jesus histórico, é, para Crossan, o fator que deu vitalidade aos grupos que levaram adiante o movimento do Reino de Deus. Isso se deu particularmente na Galiléia, onde o próprio Jesus vivera. Mas havia também a morte, em Jerusalém. Também ela foi originadora de tradições. Assim, se temos a vida de Jesus fazendo história na dialética itinerantes-sedentários na Galiléia, temos a morte dele se desdobrando em tradições, anúncios e vivências na capital de Israel. Em diálogo particularmente com os trabalhos de Helmut Köster, Crossan procura deixar claro que não privilegia uma tradição em detrimento da outra, já que ambas, inclusive por conta de conexões e semelhanças, “podiam gerar e apoiar a vida comunitária” (p.451): a Tradição da vida, ou seja, aquela que enfatiza os ditos de Jesus, “supõe que os ditos de Jesus eram uma questão, não de memória, mas de imitação, não de aforismos para serem recitados, mas de vidas para serem vividas”; a Tradição da morte supõe que a cruz de Jesus “foi sempre uma dialética de perseguição e justificação, execução e ressurreição” (p.452). Com essas observações Crossan se encaminha para analisar esta última tradição, em busca de seus vestígios mais primitivos, deslocando-se dos vilarejos galileus à cidade de Jerusalém.

MORTE E RESSURREIÇÃO

Depois de reapresentar os argumentos que o levam a considerar a independência parcial do Evangelho de Pedro frente aos evangelhos canônicos, e a existência da fonte pré-canônica que intitula “Evangelho da cruz” (subjacente inclusive a outros textos da literatura apócrifa), Crossan se pergunta pelas motivações das narrativas a respeito da morte e ressurreição de Jesus. O destino trágico deste foi entendido pela primeira geração cristã dentro do modelo perseguição – justificação. Se o assassinato de Jesus na cruz suscitou, por exemplo, na narração de Marcos, que a justificação se realizaria no futuro, ou seja, com a volta triunfante no iminente fim dos tempos, no “Evangelho da cruz” nos surpreendemos ao lermos que Jesus, uma vez morto, “entra no Xeol para libertar ‘os que morrem’ e sai à frente deles na presença dos inimigos” (p.537). Mais importante ainda, neste “Evangelho da cruz”, que teria surgido na década de 40 em Jerusalém, as diversas citações da Escritura vinculam o sofrimento de Jesus ao dos tantos justos de Israel perseguidos. Nisso este hipotético texto, expressão originária da Tradição da morte, coincide com o Evangelho Q; este, embora não apresente uma narração explícita sobre o destino trágico de Jesus, não deixa de interpretá-lo, inserindo-o na seqüência de martírios de profetas: Q não desconhece a morte de Jesus, “mas ele não está preocupado em nenhuma ‘interpretação privatista de perseguição, provação e justificação’, pois considera que ‘perseguição e morte são os ‘riscos ocupacionais’ dos enviados de Deus ou Sofia” (p.538; a citação interna é de John Kloppenborg). É na perspectiva da referência a esses modelos bíblicos de perseguição – justificação que deve ser compreendida a expressão “segundo as Escrituras”, constantemente encontrada nas narrações e em outras alusões ao destino trágico de Jesus. Daí a importância da distinção entre duas formas de se abordarem as narrativas da paixão / ressurreição encontradas nos evangelhos: em polêmica com Raymond Brown, que as considera dentro do modelo que Crossan qualifica como “história lembrada”, ou seja, as narrativas atualmente disponíveis são derivadas do conhecimento que os discípulos tinham do que ocorrera a Jesus e o apresentaram ilustrando com referências bíblicas, nosso autor sugere que, pelo contrário, tais narrações são construídas a partir de modelos escriturísticos de perseguição – justificação, como já dissemos; expressam, portanto, a perspectiva da “profecia historicizada”: “em todos os níveis narrativos [...] modelos e precedentes bíblicos controlaram a narrativa a ponto de, sem eles, não restar nada além do fato cruel da crucificação

em si” (p.556). Esses modelos constituíram a base para que nas narrativas atualmente disponíveis se confundissem “dois processos igualmente primordiais, *exegese* e *elegia*, produzidos respectivamente por membros homens e mulheres” da comunidade de Jerusalém: “na ausência de um corpo e um túmulo, a elegia ritual feminina combinou fragmentos exegéticos em uma narrativa seqüencial [...] a tradição da elegia transformou, de uma vez por todas e para sempre, a tradição exegética masculina em narração da paixão e ressurreição” (p.603-604). A essa conclusão Crossan chega por um intrincado processo de análise dos documentos disponíveis e de suas supostas fontes, particularmente para buscar compreender o lugar especialíssimo e disputado que as mulheres, Maria Madalena à frente, ocupam nessa tradição.

REFEIÇÕES COMUNS

Mas entre a apresentação da Tradição da vida e da Tradição da morte, e precedendo-as, está a mesa. No princípio era a refeição comum, na trajetória do Jesus histórico e na experiência dos seus primeiros seguidores, na Galiléia e em Jerusalém, síntese da vida e memória da morte do mestre. É a parte IX do livro que Crossan trata desse tema central, que de alguma forma estabelece o elo entre a abordagem da Tradição da vida, e a relativa à Tradição da morte: “a Tradição da Refeição em comum liga essas duas trajetórias [a vida e a morte de Jesus] em nível bastante profundo, possivelmente o mais profundo de todos” (p.516); tradição que “se desenvolveu separadamente na tradição da vida” na Didaqué “e na tradição da morte em 1 Cor 10-11 e serve de elo profundo entre essas duas tradições semelhantes” (p.537).

Se compreendemos bem a espinha dorsal do trabalho de Crossan, envolvida por uma erudição fantástica e enciclopédica, localizamos no capítulo 23 o eixo de todo o livro. As refeições no cristianismo dessas décadas iniciais, “em Jerusalém, Antioquia ou qualquer outro lugar” (p.462) foram *refeições reais* e *refeições compartilhadas*. A comunidade compartilhava toda comida que ela tinha disponível, que simbolizava e transformava em ritual, mas também realizava e materializava a justiça igual do Deus judaico” (p.462; grifo do autor). A argumentação sempre brilhante e provocativa se baseia agora, surpreendentemente, em Paulo, particularmente naquela carta conhecida como 1 Coríntios, e nos primeiros capítulos dos Atos dos Apóstolos. A referida carta é dirigida a uma comunidade em que

as refeições comuns são feitas com patrocínio, ou seja, tendo um de seus membros mais abastados como anfitrião. A censura de Paulo à postura dos mais ricos da comunidade, que deixavam os mais pobres com fome e a vergonha reforçadas, baseia-se na prática da comunidade de Jerusalém, de refeições comunitárias compartilhadas. Os textos mais antigos relativos à refeição estilizada, em torno do pão e do vinho, são 1 Cor 10-11 e Didaqué IX-X. O primeiro vincula tal refeição ao próprio Jesus, que a teria instituído, e a liga à execução deste. Na Didaqué não encontramos nenhum dos dois vínculos (o segundo aparece de forma implícita, como veremos). Mas neles se encontram cinco pontos comuns, que “precedem essas duas versões” e indicam “a mais primitiva transformação ritual da tradição da refeição do Jesus histórico após sua morte” (p.471): a) refeição real – “a Tradição da Refeição em Comum envolvia originalmente uma refeição completa transformada em ritual” (p.475), mas já os ricos de Corinto começaram a desqualificar essa prática, em nome da fixação no ritual em torno do pão e do vinho; algo conta o qual Paulo se levanta: “a questão não é se as transformações rituais são feitas antes, durante ou depois da refeição, mas sim se a própria refeição é parte intrínseca do simbolismo eucarístico. Pão e vinho devem resumir, não substituir, a Eucaristia; do contrário, isso já não é mais a Ceia do Senhor” (p.475), é o que a argumentação de Paulo exige concluir. b) refeição compartilhada – a ênfase não está apenas no pão, “mas no ato de *partir* o pão e isso é simbólico da comunhão, passando-o para todos” (p.475); o mesmo vale para o cálice com vinho sorvido por todos. c) Jesus bíblico – esse título, que o próprio Crossan reconhece ser estranho, expressa o elo que se estabelece, em ambos os textos, entre a figura de Jesus e a do Servo de Javé em Isaías 53, pelo verbo “entregar” na tradição pré-paulina, pela palavra “servo” (ou “filho”) na Didaqué. d) unidade simbólica – tanto na Didaqué como em Paulo o pão partilhado simboliza a unidade da comunidade, no presente (Paulo) quando no futuro (Didaqué). A conclusão é inevitável: “o simbolismo de muitos [grãos de trigo e uvas] que se tornam um está nos ingredientes da própria refeição. Mas servem para ressaltar a unificação da refeição compartilhada. Se não há comunhão na terra, por que deve haver comunhão no céu?” (p.479). e) castigo apocalíptico – de formas distintas, tanto a Didaqué como Paulo, associam a inclusão / exclusão da refeição comum a uma perspectiva apocalíptica, de retorno breve de Jesus. A refeição sagrada compartilhada “é elemento santo, porque os participantes comprometem-se a partilhar em comum como o Pai lhes ensinou por seu

servo Jesus. A consumação apocalíptica castiga os que abusam da refeição compartilhada santa, como os de baixo (com os ociosos da *Didaqué*) ou de cima (com os patrocinadores coríntios)” (p.481).

A conclusão desse capítulo é, de alguma forma, síntese de todo o livro: “A Tradição da Refeição em Comum cuida da Última Ceia no passado, da refeição comunitária no presente, ou do banquete messiânico no futuro – ou, de maneira bastante válida, de todos esses ao mesmo tempo. Mas nunca se afasta disso: *é no alimento e na bebida oferecidos igualmente a todos que se encontra a presença de Deus e Jesus*. Mas alimento e bebida são as bases materiais da vida, de modo que a Ceia do Senhor é crítica política e desafio econômico além de rito sagrado e culto litúrgico. Pode não ter importância reduzi-la de uma refeição completa de alimento e bebida a uma refeição simulada de bocado e gole desde que ainda simbolize a mesma realidade – a saber: os cristãos declaram que Deus e Jesus estão, de maneira peculiar e especial, presentes quando o alimento e a bebida são partilhados igualmente por todos” (p.481; grifo do autor). Tal síntese está magistralmente expressa no Novo Testamento, na cena de Emaús, “que resume em um único parágrafo o que vou precisar de todo um livro para desenvolver” (p.19): dois cristãos viajantes acolhem Jesus sem o reconhecerem. Mesmo quando este lhes explica a Escritura. Será necessário o convite para que fique com eles para a refeição; aí seus olhos se abrem: “A vida ressurrecta e a visão ressuscitada aparecem como abrigo oferecido e refeição compartilhada. A ressurreição não basta. Ainda precisamos das Escrituras e da eucaristia, da tradição e da mesa, da comunidade e da justiça; do contrário, a presença divina não é reconhecida e os olhos humanos não se abrem. Esse livro é exatamente sobre isso” (p.19). Ou, como diz em outra oportunidade: “o nascimento do cristianismo aconteceu em dois lugares diferentes, mas há apenas uma única mãe, a refeição que, compartilhada pela comunidade, faz presente na terra o Deus judaico de justiça” (p.40).

APRECIÇÃO

Diffícil ler este livro, como, aliás, qualquer outro trabalho de Crossan, sem ficar espantado com a enorme erudição do autor, seu amplo manejo de métodos e conceitos de áreas distintas do saber (História, Antropologia, Crítica Literária, Arqueologia, entre outras), sua imensa criatividade, sua ironia sempre fina, seu senso de humor, sua capacidade de polemizar de

forma sempre elegante (qualidade que muitos de seus críticos não possuem, como ainda apontaremos). O que não significa que necessariamente se deva concordar com todas as conclusões a que ele chega. A suspeita de que o Jesus não-escatológico de Crossan (que, no entanto, o qualificaria como especificamente não-apocalíptico, e não como genericamente não-escatológico) possa “ter uma cor local mais californiana que galilaica”⁶ é uma provocação digna de ser levada em conta, mas há que se considerar que nesse livro a argumentação de Crossan é muito mais cuidadosa, como bem mais fundamentada aparece a opção por Q e Tomé para, a partir desses dois escritos, retornar ao Jesus histórico e a seus seguidores da primeira geração.

Como já dissemos, também pode parecer temerário elaborar uma teoria sobre as origens do cristianismo na ausência de fontes disponíveis, havendo-se que trabalhar com hipóteses sobre memórias e textos hipotéticos. Se é verdade que o risco é grande, também é verdade que Crossan teria toda a razão em responder: é isso, ou nada.

Também poderia ficar a impressão, lido o livro, de que os seguidores imediatos de Jesus, como o Mestre, fossem isentos de qualquer “contaminação” mítica. Afinal de contas, o imaginário apocalíptico encontrado em Q seria resultado de um desdobramento posterior na trajetória dos itinerantes subjacentes a esse hipotético documento. O mesmo se diga da perspectiva de matiz gnóstico lida em Tomé: ela é redacional, e não se encontra nas memórias anteriores. Seria preciso explicitar mais claramente as referências do imaginário de Jesus e de sua gente, balizadores de sua prática da comensalidade aberta, das curas e da resistência à dominação romana.

Feitas essas ressalvas, é impossível não se entusiasmar com a proposta do livro que, inclusive, recolhe algumas das melhores intuições da Teologia da Libertação e das pesquisas sobre o Jesus histórico que no interior dela se desenvolveram.⁷ O rigor na análise, a transparência na apresentação e detalhamento dos metodos utilizados são exemplares. A complexidade na abordagem, a busca da contribuição de tantas ciências, admiráveis. Os resultados, altamente estimulantes e esclarecedores.

⁶ Gerd Theissen e Anette Merz. *O Jesus histórico: um manual*. Loyola, São Paulo, 2002, p.29. A citação se refere especificamente ao livro de Crossan, já citado, sobre o Jesus histórico.

⁷ É verdade que Crossan não cita qualquer autor latino-americano, mas faz uma rápida alusão à Teologia da Libertação na p.317, ao se inspirar em Albert Schweitzer para cunhar o conceito de “escatologia ética”.

A EDIÇÃO BRASILEIRA

O fato de pela primeira vez Crossan ser publicado no Brasil por uma editora católica também merece ser destacado. Afinal de contas, esse ex-presbítero irlandês tem sido asperamente criticado por autores que, não obstante sua reconhecida competência, muitas vezes não conseguem disfarçar a perspectiva apologética (em relação a suas identidades confessionais) na apresentação dos resultados de suas pesquisas. Tomemos o caso do já citado Raymond Brown, com quem Crossan desenvolveu intensa polêmica em meados dos anos 90, polêmica essa que ganhou vários dos principais meios de comunicação de massa nos Estados Unidos. Pois bem, em sua monumental *Introdução ao Novo Testamento* – coincidentemente publicada aqui entre nós pela mesma editora e ao mesmo tempo que este livro de Crossan – Brown assim avalia o trabalho exegetico e histórico de seu colega: “inevitavelmente Crossan foi acusado de devaneio [em sua pesquisa pelo Jesus histórico], o que compromete sua pretensão de abordagem histórica”.⁸ Como se a simples acusação, por si, desqualificasse o trabalho alheio, sem que esse tenha sido contestado internamente... Efetivamente as acusações descambaram para o campo pessoal, como foi anotado por Andrés Torres Queiruga.⁹ E como esse tipo de argumento costuma atíçar mentes e corações pouco dispostos a discutir em profundidade alguns fundamentos de suas crenças, deve-se saudar calorosamente a Editora Paulinas pelo atrevimento, nesses tempos de tão pouca ousadia, em editar esse trabalho, que certamente repercutirá no âmbito dos estudos, entre nós, do Novo Testamento e do cristianismo primitivo. Estamos diante de um livro destinado a converter-se em clássico. Com certeza.

⁸ Raymond E. Brown. *Introdução ao Novo Testamento*. Paulinas, São Paulo, 2004, p.1064.

⁹ Andrés Torres Queiruga. *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. Paulinas, São Paulo, 2004, p.23-24. Aliás, Queiruga é autor de uma esclarecedora apresentação ao livro de Crossan, aqui resenhado, em sua edição espanhola, que bem poderia ter aberto a edição brasileira (“Prólogo a la edición española”. In: John D. Crossan. *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Sal Terrae, Maliaño, 2002, p.IX-XIV).