

Análise literária e exegese bíblica

Camile Focant*

Arquivo recebido em
1 de outubro de 2012
e aprovado em
27 de novembro de 2012

V. 2 - N. 4 - 2012

* Doutor em Teologia (1975) e licenciado em Filologia Bíblica (1973) pela Université Catholique de Louvain. Atualmente é Professor Emérito de Exegese do Novo Testamento na Université Catholique de Louvain, diretor da Revue Théologique de Louvain e membro da Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques). Suas áreas de pesquisa são sobre o estudo redacional e análise narrativa do Evangelho de Marcos e Análise retórica e teológica das

Resumo

O presente trabalho começa por uma introdução teórica destacando as difíceis relações entre história e ficção na exegese bíblica ao longo dos séculos, assim como o paralelismo constante entre os métodos de análise literária e os que utilizam os intérpretes da Bíblia. Em seguida, situo o atual procedimento de interpretação no contexto da narratologia a fim de evidenciar a contribuição da análise literária para uma compreensão profunda da intenção do texto.

Palavras chave: Análise Literária, Exegese Bíblica, Narratologia, História e Ficção.

Cartas de Paulo, em particular, Filipenses. Membro da Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (1986); Association Européenne de Théologie Catholique (1991); Colloquium Biblicum Lovaniense (1992); Studiorum Novi Testamenti Societas (1993); Society of Biblical Literature (2011). Principais trabalhos publicados: *Marc, un évangile étonnant. Recueil d'essais* (BETL, 194), Leuven, Peeters – University Press, 2006, XIV, 402p; *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament, 2), Paris, Cerf, 2004, 662p; *Une christologie de type "mystique" (Mc 1.1-16.8)*, in *New Testament Studies* 55 (2009) 1-21; *Eschatologie et questionnement éthique dans l'évangile de Matthieu*, in *Revue théologique de Louvain* 39 (2008) 519-545. (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL, 110), Leuven, Peeters – University Press, 1993, XXXIX-670 p.

Resumé

Le présent travail exposé a débuté par une introduction théorique ; elle a mis en relief les relations difficiles entre histoire et fiction dans l'exégèse biblique au fil des siècles ainsi que le parallélisme constant entre les méthodes de l'analyse littéraire et celles qu'utilisent les interprètes de la Bible. J'ai ensuite situé ma démarche d'interprétation aujourd'hui dans le cadre de la narratologie, afin de souligner la contribution de l'apport de l'analyse littéraire pour une compréhension en profondeur de l'intention du texte.

Mots-clés: Analyse Littéraire, Exégèse Biblique, Narratologie, Histoire et Fiction.

*En un certain sens, la sainte Écriture grandit avec
ceux qui la lisent.*

(Gregório o Grande, *Moralia in Job*, XX, 1)

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.
(adágio escolástico)



Bíblia faz parte do patrimônio literário da humanidade. Portanto, não é surpreendente que ela seja estudada como literatura, com os métodos utilizados em cada época dentro da análise literária. Esta apresentação será composta de três partes. Na primeira, gostaria de lembrar algumas etapas importantes das difíceis relações entre história e ficção na abordagem da Bíblia do século XIX aos dias de hoje. Isso permitirá que eu situe o meu enfoque atual. Nas outras duas partes, darei alguns exemplos do que a leitura do evangelho de Marcos pode trazer enquanto obra literária. Tratar-se-á de elucidaciones variadas sobre a Paixão de Jesus, primeiro por meio de dois relatos de encontro (segunda parte), e depois por meio de uma análise do código arquitetônico no evangelho de Marcos (terceira parte).

I. As difíceis relações entre história e ficção na exegese bíblica

A interpretação dos textos bíblicos sempre foi feita de modo paralelo com os métodos de análise literária em curso na cultura ambiente. Sua história mostra a difícil relação a estabelecer entre história e ficção.

Assim, por exemplo, o método alegórico implementado por Orígenes, o qual teve tanto sucesso na história cristã, não nasceu *sui generis*. Defender com vigor o caráter divino das Escrituras inspiradas pelo Espírito Santo¹ não impede Orígenes de nelas descobrir obstáculos, elementos que ofendem a razão². Como fazer quando se é confrontado com o que não é *eulogon* (“de bom senso”, “razoável”)? Para resolver essa dificuldade, Orígenes vai recorrer aos meios oferecidos por sua cultura. Em sua época, os gregos também consideravam as obras de Homero inspiradas³. Isso não os impedia de impressionar-se com a maneira como ele apresentava os deuses e a sua moral duvidosa ou de questionar os conhecimentos históricos, geográficos e científicos de Homero. Diante dos *adunata* recolhidos em suas obras, no intuito de conciliar os mitos com a filosofia, uma das estratégias de interpretação era distinguir a verdade histórica da ficção poética. Orígenes vai prosseguir em paralelo, distinguindo o sentido literal, óbvio (histórico), que é preciso transcender para atingir o sentido escondido, simbólico⁴. A exegese alegórica que vai marcar de modo duradouro a interpretação da Bíblia enraíza-se, portanto, em uma teoria grega da leitura⁵.

Mesmo sendo objeto de desacordo ao longo da história cristã, essa exegese alegórica só verá realmente a revolta soar contra ela com o advento da exegese histórico-crítica no século XIX e, em particular, com os

1. Orígenes, *De Principiis*, IV,1.

2. Orígenes, *De Principiis*, IV,2,8-9.

3. Ver Heráclito Estoico, *Quaestiones Homericae*, 53,2; 76,1. André PAUL, “Inspiration biblique”, in *Encyclopaedia Universalis*, t. 8, 1972, 1058-1060 (1058), lembra com razão a invocação no início da Odisseia: “Musa, diz-me..., deusa nascida de Zeus, conta estas aventuras...”. Ele cita também Platão (*Ion*), para quem os bons poetas não o são por um efeito da arte, mas “porque um Deus está neles e os possui (*entheoi ontos kai katechomenoi*)”.

4. Para mais detalhes sobre tudo isto, será consultada com proveito a primeira parte do artigo de Jean-Louis SKA, *Les récits bibliques en quête de lecteurs au cours des âges* (Atas do colóquio do RRENAB em Louvain-la-Neuve, 24-26 de maio de 2012, a ser publicado).

5. Desse ponto de vista, Folker SIEGERT, “Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style”, in Magne SÆBØ, *Hebrew Bible, Old Testament : the History of its Interpretation. 1, From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, t. 1 (*Antiquity*), 130-198 (141), tem razão em escrever: “There is no hermeneutics which could be considered specifically or exclusively biblical”.

trabalhos emblemáticos de Anton Jülicher sobre as parábolas⁶. Se, com a exegese histórico-crítica, assistimos ao ressurgimento da pesquisa do sentido literal, é imperioso que rapidamente se reconheçam a pobreza dos resultados obtidos⁷ e um grau de incerteza relativamente elevado⁸. É nesse contexto que intervém Rudolf Bultmann. Ele, que conduziu o trabalho de historiador com grande rigor crítico e muita severidade⁹, não pode satisfazer-se no plano da hermenêutica. Após a limpeza histórica, já não há, de fato, tanta certeza. Para a dinâmica da fé, Bultmann vai apoiar-se numa análise existencial inspirada em Heidegger. E sempre para servir a uma hermenêutica existencial, ele vai proceder ao que chama de desmitologização, isto é, o abandono da representação mitológica do universo no seio da qual a Boa Nova se expressou, uma representação cosmológica de cunho pré-científico, incrível para o homem moderno. Essa desmitologização “é movida pela vontade de entender melhor o texto, ou seja, de perceber a intenção do texto”¹⁰, o que Paul Ricœur desenvolverá ao dizer que o mito dá o que pensar. O objetivo profundo do mito é expressar, certamente em termos de além-mundo, uma compreensão que o homem adquire de si mesmo no que tange ao fundamento de sua existência. Para guardar essa compreensão, convém interpretar as representações objetivantes do mito para restituir “o sentido que o homem pode tomar de sua dependência em relação àquilo que se encontra

6. Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Freiburg im Breisgau, Mohr, 1899 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969).

7. Paul Claudel evocava com humor “as magras notícias do sentido literal”.

8. Isto foi trazido a lume no famoso livro d’Albert SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1906.

9. Ver principalmente sua obra-mestra: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

10. Paul RICEUR, *Préface*, in Rudolf BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1958 (original alemão, 1926), 9-28 (17), que determina o que está em jogo: “quebrar o falso escândalo, constituído pelo absurdo da representação mitológica do mundo para um homem moderno, e fazer aparecer o verdadeiro escândalo, a loucura de Deus em Jesus Cristo, que é escândalo para todos os homens em todos os tempos”.

no limite e na origem de seu mundo”¹¹.

A exegese histórico-crítica, da qual Bultmann é o representante mais eminente para o estudo do Novo Testamento, impôs durante os três primeiros quartos do século XX seus métodos de crítica das formas (*Formgeschichte*) e de crítica das redações (*Redaktionsgeschichte*), sempre com a questão da verificação histórica como pano de fundo. Ao fim de seu reino sem partilha, ela sofreu vários ataques frontais. Um deles é o de Eugen Drewermann, que contesta em nome da psicologia das profundidades a busca de uma pretensa objetividade baseada na história. Sua preocupação é devolver às imagens dos mitos sua operacionalidade deteriorada pela vã preocupação de historicidade que leva a julgá-las subjetivas e, portanto, arbitrárias e irreais. Por outro lado, Drewermann quer defender “o caráter *psiquicamente obrigatório* dos sonhos e dos mitos”, o que vale para o plano pessoal, porém ainda mais para “os grandes sonhos e as imagens arquetípicas de que falam os mitos das religiões dos povos”¹². Na perspectiva psicanalítica, “o mito mergulha suas raízes no mais profundo da vida psíquica e determina, para sempre, a natureza desta”¹³. Segundo Drewermann, não só a investigação histórica não produz sentido, mas também desvia da busca pelo sentido, o que é mais grave. É por isso que ele deseja a renúncia a um método de explicação histórico-crítico que concede apenas às representações arquetípicas dos mitos uma validade momentânea do ponto de vista da história cultural, sem reconhecer seu caráter indispensável e atual para o homem. Ele conclui que “a teologia deve corrigir-se e definir a si mesma de uma nova maneira na compreensão dogmática unilateral e na autosssegurança de seu positivismo histórico, diante das perspecti-

11. RICŒUR, *Préface*, 19: segundo ele, essa interpretação existencial “afronta a pretensão – filosófica, e não científica em si mesma – de esgotar o sentido da realidade pela ciência e pela técnica” (19-20).

12. Eugen DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d’après la psychologie des profondeurs*, Paris, Seuil, 1992 (original allemand, 1986), 47.

13. Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München, Beck, 1985.

vas abertas pela psicanálise”¹⁴.

Outra reação perante o monopólio da exegese histórico-crítica foi a valorização de métodos de análise literária centradas mais no próprio texto do que em sua gênese. Penso particularmente nas análises semióticas e na crítica narrativa ou narratologia. Longe de estarem centradas na intenção do autor (dos autores), esses métodos orientam para a intenção do texto¹⁵. Os evangelhos, por exemplo, aí são tratados como obras literárias em que se misturam história e ficção, história e símbolo, aplicando-se uma história interpretada. Isso oferece novas perspectivas à teologia como bem o percebeu Adolphe Gesché: “antes da identidade histórica (que doravante só se poderá julgar adequadamente a partir da identidade narrativa), bem como antes da identidade dogmática (que só se poderá apreender corretamente em seu rastro), a identidade narrativa constitui em suma a interface, o lugar onde tudo se decide. Ela constitui o nó, o *analogon* primeiro de toda decifração de Jesus, e se houvesse que escolher entre todas, é a ela que seria preciso dar o privilégio absoluto”¹⁶. Aliás, ele lembra que nunca se deve esquecer quanto a ficção pode ser mais reveladora do que a história:

“O romance que fala do medo (e deve-se, de maneira óbvia, citar igualmente o que fala do amor, do sagrado, da guerra ou do sexo; o que fala da felicidade, do infortúnio, do mal, do sofrimento e do grito do homem), fala-nos infinitamente melhor do que a narrativa, histórica ou naturalista, do combate real do homem contra o lobo real, narra-

14. DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, 48. Tais propostas vão suscitar numerosos contra-ataques por parte dos partidários da exegese histórico-crítica “oficial”. A obra emblemática dessas propostas é: Gerhard LOHFINK, Rudolf PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1987.

15. É o famoso deslocamento salientado por Umberto Eco da “*intentio auctoris*” para a “*intentio operis*” e para a “*intentio lectoris*” (*Interprétation et surinterprétation* [Formas semióticas], Paris, PUF, 1992, 23).

16. A. GESCHÉ, “Pour une identité narrative de Jésus”, in *Revue théologique de Louvain* 30 (1999) 153-179 e 336-356 (349). Na nota 166 (p. 350) do mesmo artigo, A. Gesché lembra ponderadamente o julgamento de Paul Ricœur em *Histoire et vérité*, 53: “A história sempre pode tornar-se uma espécie de *álibi* para a busca da verdade; sempre é possível entrincheirar-se por trás da história para não afirmar nada de si mesmo”. Neste quadro de pensamento, segundo A. Gesché, “A história guarda seus direitos e seus deveres, mas estes se tornam menos tristes e mais serenos (351).

tiva que elimina quase tudo da parte interior de confronto com o medo. [...] É sem dúvida o que fazia Balzac dizer que um 'romance é mais verdadeiro do que a história', sucedendo a Aristóteles, para quem a ficção era 'mais verdadeira e mais universal do que a história' (*Poética*). Todos experimentamos essa diferença ao ler *A Cartuxa de Parma*, *Guerra e paz* ou *Pavilhão de cancerosos*: não ouvimos melhor, com Fabrice que é nós mesmos, o campo de batalha de Waterloo; com Pierre e Natacha, que são nós mesmos, a guerra napoleônica da Rússia; ou o horror dos campos psiquiátricos com este homem, que é nós, e que, antes de morrer, implora a uma companheira de campo para poder acariciar por uma última vez os seios de uma mulher, em um gesto de absolvição do mal que, desde o *Cântico dos cânticos*, salva o homem. É ainda toda a diferença entre a *Ilíada* e a guerra de Troia que, ao que parece, aconteceu. É toda a diferença entre a narrativa chamada Êxodo e não sei que saída do Egito que sem dúvida aconteceu sob a pressão de razões econômicas e sociais¹⁷.

E o mesmo Gesché acrescenta: “darei, portanto, – tomando aqui minhas responsabilidades de teólogo – que não está longe a relação entre o que uns chamam de ‘Revelação’ (isto é, abertura de um espaço onde se descobre uma realidade invisível escondida no visível) e o que outros chamam de ‘Imaginação’ (ou seja, abertura de um espaço onde se descobre o visível escondido no invisível) e onde se trata, nos dois casos, de tornar claro o visível pelo invisível”¹⁸. Paul Ricœur fala de uma história contada que resulta em uma identidade narrativa de pessoas ou de comunidades, a qual é “o produto da interseção entre a história e a ficção”¹⁹. É nesta óptica que trabalho hoje. O objetivo da minha exegese não é separar história e ficção, mas antes ver como a obra que indissoluvelmente as une produz sentido. Proponho-me a ilustrá-la com três exemplos no evangelho de Marcos: a análise de dois relatos de encontro e o exame de um código arquitetônico cujos valores estão subvertidos.

17. Adolphe GESCHÉ, “Le mal et l’imaginaire en théologie”, in Myriam WATTHÉE-DELMOTTE, Paul-Augustin DEPROOST (eds), *Imaginaires du mal*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain – Paris, Cerf, 2000, 13-19 (15-16).

18. GESCHÉ, “Le mal et l’imaginaire en théologie”, 16.

19. Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, 75.

II. Dois relatos de encontro elucidativos

Jesus e Bartimeu (10,46-52): sair da cegueira para avançar no caminho

A quarta seção de Marcos termina com um relato da cura de um cego, a qual é comparável à que precede a confissão de Pedro em Cesareia. Neste último, o cego de Betsaida foi curado duas vezes (8,22-26), sem dúvida símbolo da dificuldade dos discípulos em vencer sua cegueira de uma só vez: Pedro é capaz de reconhecer em Jesus o Messias, mas não de aceitar a perspectiva de que esse Messias sofra e seja rejeitado pelas autoridades religiosas judaicas antes de ser condenado à morte. Por seu turno, a cura do cego Bartimeu (10,46-52) situa-se em oposição à cegueira dos discípulos instruídos, a partir de 8,31, do caminho da Paixão, e ele traça simbolicamente o caminho do verdadeiro “seguimento”: a seu pedido, o cego é salvo por sua fé e, quando ele recupera a visão, é para seguir Jesus no caminho.

Trata-se de um personagem menor à primeira vista, já que nunca é mencionado em outra parte do evangelho. A insistência em sua identidade, “o filho de Timeu, Bartimeu”, é espantosa. No segundo evangelho, é inabitual dar o nome do beneficiário de uma cura. O outro único caso é o da filha de Jairo (5,22). Em contrapartida, é usual dar o nome daqueles que são chamados nos relatos de vocação (1,16-20; 2,13-14). Há, por outro lado, um paralelismo certo entre as formulações “o filho de Timeu, Bartimeu” (v. 46) et “filho de Davi, Jesus” (v. 47). Os dois patronímicos aparecem semelhantes e contrastantes ao mesmo tempo. A semelhança provém de uma mesma relação de filiação, ao passo que o contraste está no tipo de filiação, dada a diferença entre os dois pais evocados.

Enquanto todos os outros estão em movimento, na estrada rumo a Jerusalém, Bartimeu está imóvel, sentado à beira do caminho. Sem dúvida, o fato de mendigar está ligado à sua enfermidade. Cego e reduzido à mendicância, é um marginal, assentado fora da cidade, à beira da estrada. Essa marginalidade será confirmada mais adiante pelo fato de que

as pessoas vão querer silenciá-lo (v. 48). Todos esses traços apontam para a condição desonrosa de Bartimeu e a sua exclusão social. Do ponto de vista da antropologia cultural, essa exclusão poderia, além disso, estar ligada à concepção de que, enquanto cego, ele é impuro. Em todo caso, é o que dá a entender uma carta haláchica de Qumrán, segundo a qual o cego é impuro, visto que, não vendo o que está sujo, ele não pode evitá-lo (4QMMT 53-57). As prescrições do Levítico já previam que um cego não podia oferecer sacrifício no templo (Lv 21,18; ver também 2 S 5,6-8), o que reforça o rolo do Templo (11QTemple XLV 12-14²⁰) ao excluí-lo da cidade santa de Jerusalém que ele sujaria. No entanto, é impossível saber se tais concepções eram amplamente partilhadas na sociedade palestina da época de Jesus.

O cego ouviu dizer que Jesus “o nazareno” está de passagem (v. 47). O narrador prepara assim o contraste entre essa designação banal que vem do rumor e o título de “filho de Davi” que o cego vai gritar por duas vezes. A percepção deste é justa. Há uma certa ironia narrativa em ressaltar que, mesmo cego, Bartimeu está mais lúcido sobre a identidade profunda de Jesus do que os videntes que simplesmente relacionam este último ao vilarejo do qual provém²¹ e falam disso nos mesmos termos que o espírito impuro de 1,24. É a piedade e um pouco de atenção à sua pessoa que Bartimeu espera do filho de Davi.. O filho de Timeu solicita a piedade daquele que ele reconhece como o filho do rei messiânico. Em seu primeiro grito, o uso do vocativo “Jesus” é notável. De fato, é um caso único em Marcos, pelo menos na boca de um homem. Os dois outros únicos empregos são atribuídos a espíritos impuros (1,24; 5,7). Neste caso, isso permite ao narrador enfatizar, por meio de uma

20. “Nenhum cego ali [no santuário] penetrará durante toda a sua vida. Eles não sujarão a cidade no meio da qual eu moro, pois sou YHWH que mora no meio dos filhos de Israel para todo o sempre”.

21. Com Hans-Joachim ECKSTEIN, „Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums“, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 87 (1996) 33-50; contra Walter KIRCHSCHLÄGER, Bartimäus – Paradigma einer Wundererzählung (Mk 10,46-52 par)“, in Frans VAN SEGBROECK et al. (ed.), *The Four Gospels 1992*. Festschrift F. Neirynek (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 100), Leuven, 1992, 1105-1123 (1112-1113).

apelação parcialmente comum, a diferença entre a percepção limitada da multidão (“Jesus, o nazareno”) e a de Bartimeu, bem melhor (“Jesus, filho de Davi”).

É a primeira aparição em Marcos do título “filho de Davi” e será a única. A utilização de tal título revela o alcance cristológico do texto, mesmo que ele também seja orientado para o “seguimento”. Trata-se dos dois lados de uma mesma moeda. Ao fazer obstáculo, ao querer reduzir o cego ao silêncio, a multidão, que provavelmente inclui os discípulos, provoca na verdade uma segunda aclamação de Jesus como filho de Davi (v. 48), e aquele que grita esse título mais forte do que nunca torna-se um discípulo ao fim da narrativa. Anteriormente, esse título foi bem aceito por Jesus, que não o repreende sobre esse assunto. Ele até valoriza a sua atitude, dizendo-lhe que a sua fé o salvou (v. 52). Pôde-se ter uma surpresa com a aceitação de tal título após as passagens precedentes em que era o de Filho do homem que se destacava. É um sinal de que, para o evangelista, os títulos messiânicos (“Cristo”, “Filho de Davi”) tanto podem ser rejeitados como aceitos. A condição para que eles sejam positivos é que integrem a perspectiva da paixão valorizada pelas palavras relativas ao que o Filho do homem deverá sofrer.

Jesus não vai em direção ao cego, como ele havia feito com Jairo (5,24). Também não são os outros que o levam, como no caso do paraplético (2,3-4) ou do cego de Betsaida (8,22). Jesus apenas para e pede que chamem o enfermo (10,49). Ele manifesta, assim, tanto a sua disponibilidade como a sua recusa em deixar Bartimeu fechado em sua passividade. Seu desejo de cura não deve manifestar-se apenas em palavras, mas também por um acionamento. Essa solicitação de Jesus transforma subitamente a multidão que passa do papel de obstáculo ao de uma cooperação sem reservas. Longe de maltratar Bartimeu e impor-lhe o silêncio, ela o convida: “Tem confiança, levanta-te, ele te chama”. Ela é, de alguma maneira, a primeira a curar-se pela palavra de Jesus ao estar agora associada ao seu gesto em favor do cego.

A reação deste é viva, já que ele sobressalta imediatamente em direção a Jesus (v. 50). O traço da rejeição do manto pode ser entendido no sentido do abandono total exigido pelo “seguimento”²². O manto também poderia representar um elemento susceptível de atrapalhar o movimento e atrasar a partida rumo a Jesus. O pouco que ele possui é de pouco peso no que diz respeito à relação interpessoal que ele está tecendo²³. Segundo outra interpretação, o cego deixa para trás os sinais de sua exclusão social, a saber: o seu lugar sentado à beira do caminho e o seu manto de mendigo²⁴.

Jesus faz uma pergunta ao cego (v. 51) cujos termos são quase idênticos aos da pergunta feita aos filhos de Zebedeu alguns versículos antes (10,36). O efeito é destacar para o leitor o contraste entre as duas respostas. Aos filhos de Zebedeu que desejam os melhores lugares em sua glória, Jesus responde que eles não sabem o que pedem (10,37-38). Por outro lado, o pedido dirigido ao mestre (“Rabbúni”) para que recupere a visão é imediatamente concedido e a relação interpessoal assim estabelecida prosseguirá com uma marcha para seguir Jesus (v. 51-52). A conjugação no pretérito imperfeito (“ele o seguia”, v. 52) traduz o prolongamento, no tempo, do que começou e do que vai continuar em um encaminhamento comum.

Não há apelo dirigido a Bartimeu para que ele se torne discípulo de Jesus. Aliás, este nunca chama o beneficiário de uma cura para tornar-se seu discípulo. O “seguimento” que é claramente enunciado ao fim da narrativa não era, portanto, uma obrigação ligada a uma vocação. Foi Bartimeu que, por conta própria, decidiu “seguir-lo no caminho” (v. 52), o difícil caminho rumo à Paixão. Esse homem que era socialmente margi-

22. Innocent Uhuegbu OLEKAMMA, *The Healing of Blind Bartimaeus (Mk 10,46-52) in the Markan Context: Two Ways of Asking* (European University Studies, Series 23: Theologie 672), Frankfurt, Lang, 1999, 81-85.

23. Jean DELORME, «Guérison d'un aveugle ? Mc 10,46-52», in *Unité chrétienne* 73-74 (1984) 8-18 (11).

24. Santiago GUIJARRO, “Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46-52”, in *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000) 102-112 (109).

nalizado, que estava “à beira do caminho” (v. 46), torna-se um homem conectado, um discípulo que segue seu mestre, em seu caminho, seja qual for a dificuldade que este comporte. Sua história “aparece como a experiência, na realidade social e corporal de uma situação angustiante, do poder salvador da fé²⁵ .” Ou ainda “a fé de Bartimeu, devido a seu caráter audacioso e tenaz, leva-o a reconhecer para si uma nova identidade, a de discípulo de Jesus”²⁶. É o que sanciona a palavra de Jesus, que funciona como intérprete dos valores: “Tua fé te salvou”. Essa fórmula geral pode significar mais do que a cura física e englobar uma libertação social e espiritual. Empregada de maneira absoluta, a palavra “salvar” significa “ser libertado de tudo o que faz sofrer, aflige ou ameaça alguém”²⁷. No caso de Bartimeu, sua fé o liberta de sua enfermidade física e de sua exclusão social para fazer dele um discípulo do Filho do homem caminhando rumo à sua paixão.

No contexto dos relatos de milagres anteriores, Jesus frequentemente tentou impedir qualquer proclamação de sua identidade (1,24-25.34; 3,11-12; 8,29-30), ao passo que a multidão fazia sua publicidade (1,45; 7,36). Mas, durante a cura de Bartimeu, as coisas se invertem. É a multidão que tenta reduzir o cego ao silêncio enquanto ele proclama a filiação davídica de Jesus (10,47-48), que, enquanto isso, o escuta e o cura publicamente (10,49-52). Quando Pedro se recusava a integrar à sua confissão messiânica a perspectiva da Paixão, ele sofreu uma séria repulsa por parte de Jesus (8,27-33). Em compensação, este parece aceitar a confissão feita por Bartimeu pouco antes da entrada em Jerusalém. É que as condições necessárias são sem dúvida preenchidas. Elas são relatadas muito discretamente pelo evangelista: a fé do cego, sua perseverança quando a multidão quer desanimá-lo, o fato de seguir Jesus no caminho de sua paixão. No que concerne Bartimeu, é, pois, legítimo falar do “primeiro reconhecimento público e não pressionado de Jesus

25. DELORME, “Guérison d’un aveugle ?”, 17.

26. Sophie SCHLUMBERGER, “Le récit de la foi de Bartimée (Marc 10/46-52)”, in *Études théologiques et religieuses* 68 (1993) 73-81 (81).

27. Craig A. EVANS, *Mark 8:27 – 16,20* (Word Biblical Commentary, 34B), Nashville, 2001, 134.

como Messias²⁸. A cura desse cego perto de Jericó constitui o resultado simbólico do percurso do esclarecimento lento e difícil dos discípulos.

A unção em Betânia (14,3-9) e a elucidação sobre o elo entre a Paixão e a Boa Nova

Em Betânia, uma mulher derrama sobre a cabeça de Jesus um perfume precioso, o que provoca a ira de discípulos que só viam aí desperdício indigno. Tal narrativa poderia parecer anedótica se não terminasse com uma estranha palavra de Jesus: “Em verdade vos digo que, em todo o mundo, onde quer que for pregado o evangelho, também o que ela fez será contado para memória sua” (14,9). Sobre nenhuma outra ação contada no evangelho está dito que será lembrada em todo lugar de missão cristã (exceto sobre a última ceia em casa de Lucas [22,19] e Paulo [1 Co 11,24-25]). Tal palavra convida a interrogar-se e a meditar sobre o alcance do gesto dessa mulher. Por que tal importância lhe é concedida?

Primeiramente, situemos a narrativa em seu contexto. Nos versículos anteriores, o narrador anuncia que os grandes sacerdotes e os escribas estão decididos a prender Jesus para matá-lo, mas eles ainda não encontraram um meio de pôr em execução esse complô sem agitar o povo que permanece favorável a ele (14,1-2). A solução será encontrada um pouco mais tarde com a entrada de Judas em cena, pronto para trair seu mestre (14,10-11). A unção de Betânia está situada entre esses dois momentos e vem, portanto, interromper a crônica da prisão de Jesus, enquanto ela não for indispensável à compreensão do desenrolar desta última. Esta narrativa marca preferencialmente uma pausa e fornece uma chave de leitura para melhor apreender a profundidade dos eventos em curso. Localizada no início da narrativa da Paixão, ela é de alguma forma uma construção em abismo (*mise en abyme*) que lhe oferece uma

28. William ABBOTT, « Discipleship in Mark : Two Unlikely Models », dans *Landas* 13/1 (1999) 59-80 (71).

chave de leitura²⁹.

No evangelho de Marcos, é a primeira vez que o corpo de Jesus é assunto de uma atenção particular. Até aí, era mais ele que se preocupava com os corpos sofredores. A partir de agora, a atenção volta-se para o seu próprio corpo. E até a sua morte, todos os gestos que se seguirão constituirão também maus tratamentos: prisão, afronta, injúrias, flagelação, coroa de espinhos, crucificação.

Antes da prisão, três episódios decodificam o sentido do que se prepara: a unção em Betânia, a última ceia e a agonia no jardim de Getsêmani. Dois deles falam explicitamente do corpo de Jesus. Durante a última ceia, ele é objeto de uma doação da parte de Jesus que partilha o pão bento e partido com seus discípulos, dizendo-lhes: “Tomai, isto é o meu corpo” (14,22). E na narrativa da unção em Betânia, Jesus é explícito: essa mulher deu provas de uma grande intuição simbólica ao oferecer a seu corpo uma unção fúnebre antecipada. É o bom momento para tal intervenção, ao passo que a tentativa de ungir o seu cadáver na manhã de Páscoa se mostrará vã, estando o túmulo vazio.

Para apreender o alcance excepcional dessa unção, importa interrogar-se sobre a sua articulação com o Evangelho, a Boa Nova. O início da narrativa pode ajudar a melhor percebê-lo. O gesto feito é objeto de um conflito de interpretações. Longe de elogiar a mulher, alguns dos testemunhos estão irritados com ela (14,4-5).

Aos olhos deles, ela acaba de desperdiçar de maneira extravagante uma grande soma de dinheiro, trezentas pratas. É notável que, na narrativa da Paixão, o dinheiro só é mencionado duas vezes, a primei-

29. Bem visto por Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative* (Para ler), Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 1998, 137-138, para quem o comentário dos versículos 8-9 “revela o caráter simbólico do gesto da mulher que acaba de perfumar sua cabeça; disso ele faz um lugar onde se condensa o alcance da Paixão para a qual Jesus se encaminha. [...] Esse processo de retorno da obra sobre si mesma recebeu um nome que vem da heráldica: a *mise en abyme*; originalmente, esse nome designava a retomada miniaturizada de um brasão no centro de um escudo abrangente. Literalmente, ele designa um discurso da obra sobre si mesma, palavra sobre o discurso, narrativa sobre a narrativa”.

ra por esses testemunhos e a segunda pelos grandes sacerdotes que prometem dinheiro a Judas para entregar Jesus (14,11). Uma antítese dramática é assim criada entre Judas e a mulher, cujo nome permanece paradoxalmente desconhecido, embora Jesus tenha convidado a fazer memória dela³⁰. Judas continua totalmente insensível ao significado simbólico que Jesus dá ao gesto da mulher. Sua traição ilustra a troca irrisória do corpo de Jesus por dinheiro, enquanto a verdadeira troca, a que tem sentido no plano do evangelho, só acontecerá na manhã de Páscoa: é a troca do corpo pela palavra que anuncia a ressurreição (16,6-7). Em contrapartida, ao perfumar o corpo de Jesus com uma gratuidade abundante, a mulher anuncia o destino ainda desconhecido e surpreendente desse corpo.

A unção em Betânia opõe o registro do útil e do cálculo ao do sinal e do acolhimento³¹. É o que indica a fala de Jesus: “Deixai-a; por que a molestais? Ela praticou uma boa ação para comigo. Porquanto os pobres sempre os tendes convosco e, quando quiserdes, podeis fazer-lhes bem; a mim, porém, nem sempre me tendes. ela fez o que pôde; antecipou-se a ungir o meu corpo para a sepultura” (14,6-8).

A oferta de um perfume precioso é o sinal de uma relação particular entre duas pessoas. O valor único, intocável, dessa relação traduz-se, ganha significado pela perda do objeto precioso. No oposto de toda

30. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983, XIII, justamente ressalta que a ação de Judas, o traidor, foi muito mais lembrada na cultura cristã do que a dessa discípula fiel, quando Jesus, entretanto, tinha ordenado a contar o que ela fez “em todo o mundo, onde quer que for pregado o evangelho” (Mc 14,9). Seu nome não é mencionado pelos evangelhos sinópticos; Jo 12,3 atribui a ação a Maria de Betânia.

31. Para essa interpretação, ver Corina COMBET-GALLAND, *Le Dieu du jeune homme nu. Lectures de l'évangile de Marc. Relecture d'un parcours sémiotique* (tese de doutorado não publicada), Neuchâtel, 1998, 108-116. Ela mesma se inspira em três artigos de Jean DELORME, “Sémiotique du récit et récit de la Passion”, in *Recherches de science religieuse* 79 (1985) 85-110; ID., “Parole, Évangile et mémoire (Marc 14,3-9)”, in Daniel MARGUERAT, Jean ZUMSTEIN (eds.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, 113-125; ID., “Sémiotique et lecture des évangiles. À propos de Mc 14,1-11”, in André CAQUOT (ed.), *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoine du christianisme), Paris, Cerf, 1992, 161-174.

especulação imaginária sobre a utilização desses meios para garantir uma ação útil (“dar aos pobres”), a mulher soube trazer à luz a realidade presente, revelar seu valor simbólico e deixar-se alterar por ele. Foi o que a fez sair da repetitividade possível e necessária da partilha com os pobres. Do mesmo modo, Jesus denuncia a agressividade dos discípulos para com ela e acolhe sua oferenda.

Até então, na narrativa, o gesto da mulher era pura doação sem interpretação positiva. Tocado em seu corpo pelo presente recebido e pela relação nova que ele significa, Jesus fala de seu corpo de uma maneira inesperada. Ele recebe a doação do perfume como a unção funerária de um vivo. Assim, um novo sentido é dado ao gesto da mulher, o de um “perfume perdido para um corpo perdido”³². A palavra de Jesus arranca o gesto da mulher da cadeia de significantes sociais habituais em que podia ser lido como um sinal de estima, de afeto, até mesmo, talvez, de reconhecimento messiânico, para transferi-lo a uma outra perspectiva, inesperada, a da morte próxima. Essa unção feita antecipadamente opera uma superação simbólica da morte.

É compreensível, desde então, que ela esteja apegada ao anúncio do Evangelho, visto que a morte e a ressurreição de Jesus constituem o coração deste. Na fonte da memória evangélica, inscreve-se uma perda que se torna fecunda. Perda feliz, de bom odor, símbolo do anúncio feliz, a Boa Nova que não deixará de expandir-se pelo mundo inteiro como palavra de vida extraída da morte.

III. A subversão do código arquitetônico em Marcos

Ao longo do evangelho de Marcos, os equívocos sobre o sentido evangélico de títulos como “Messias” ou “Filho de Deus” são regularmente denunciados. É porque a sua legitimidade depende da capacidade de integrar neles a noção de serviço que vai até a doação de sua vida,

32. DELORME, “Sémiotique et lecture des évangiles”, 170.

tal como ela é posta em prática na *via crucis* de Jesus³³.

O anúncio da destruição do santuário e de uma reconstrução em três dias

Gostaria de mostrar que a utilização do código espacial em Marcos oferece uma variação sobre o mesmo desenvolvimento. É uma das características desse evangelho que nenhuma menção ao templo seja feita antes do capítulo 11. Anteriormente, os lugares arquitetônicos onde Jesus evolui são ou casas, ou sinagogas, e as primeiras prevalecem progressivamente como lugar de atividade de Jesus. Isso é impressionante em um meio cultural e religioso tão centrado no templo de Jerusalém como lugar da presença de Deus que é a sociedade palestina do primeiro século. Esse fenômeno tem uma consequência direta. Em Marcos, diferentemente dos outros evangelhos sinópticos, o templo só é mencionado num contexto polêmico: ato de contestação do templo por Jesus, controvérsias com seus adversários no templo, alusão à destruição deste ou do santuário, questionamento sobre a liberdade de ensinar no templo que os adversários de Jesus lhe deixaram antes de virem prendê-lo.

Esse aspecto polêmico manifesta-se desde a primeira menção do *hieron*: as condições materiais de execução do culto do templo são violentamente contestadas. Seja qual for o alcance histórico dos gestos de Jesus, seu sentido no plano da narrativa de Marcos é elucidado pelo contexto no qual a ação de Jesus no templo (11,15-19) está inserida. Ela está intercalada entre a palavra de condenação da figueira (11,12-14) e a constatação de sua secagem (11,20-25). O castigo espantoso da figueira sem fruto faz pensar na vinha do Senhor, a casa de Israel, que, apesar dos cuidados de que está cercada, não produz belas uvas, mas sim agrão. A partir de então, ela está fadada a ser pisoteada e destruída (Is 5,1-7; ver também Jr 12,13; Mi 7,1-2). Já a figueira está seca até as raízes. Por esse gesto profético, Jesus simboliza sem dúvida a constatação do fracasso da missão de Israel como povo eleito e a confirmação

33. Ver sobre este assunto Camille FOCANT, “Une christologie de type ‘mystique’ (Mc 1.1–16.8)”, in *New Testament Studies* 55 (2009) 1-21.

da perda de seu papel. Do mesmo modo, o templo falhou em ser uma casa de oração, o que era a sua missão em Is 56,7, e transformou-se em uma caverna de bandidos, um lugar onde estes se sentem em casa para rapinar (Jr 7,11). O templo perde com isso o seu papel de “casa de oração para todas as nações” (11,17). A aproximação com a figueira sugere que, tornado inútil, por causa de sua infidelidade à sua missão³⁴, o templo está condenado a desaparecer³⁵. Assim que os grandes sacerdotes e os escribas são informados desse ensinamento de Jesus, eles imediatamente procuram os meios de fazê-lo perecer (11,18). No seu atual teor, essa narrativa prevê um combate até a morte, cujo problema é o desaparecimento do sistema do templo, de um lado, e o de Jesus que cometeu o erro de lhe proferir a ameaça, do outro.

A constatação da esterilidade definitiva da figueira conduz por outro lado a um ensinamento de Jesus aos discípulos; ele é dedicado à oração estreitamente unida ao perdão fraterno (11,22-25). Tudo se passa como se Jesus os preparasse para preencher o papel de casa de oração que o templo já não cumpre. Para obter de Deus a remissão de seus pecados, eles são convidados a pôr sua confiança na oração e no perdão, e não no sistema sacrificial do templo.

Enquanto ainda é utilizada nos capítulos 11 – 13 no contexto do

34. Giancarlo BIGUZZI, « *Io distruggerò questo tempio* ». *Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma, Pontificia università urbaniana, 1987, 173. Segundo Jean-Yves THÉRIAULT, “Quelques notes pour la lecture de Marc 11,12-14”, in Louis PANIER (ed.), *Le temps de la lecture. Exégèse et sémiotique*. Mélanges Jean Delorme (Lectio Divina 155), Paris, Cerf, 1993, 203-214, o erro do templo foi ter permanecido no seu funcionamento e na sua própria programação, sem harmonizar-se com o programa de Jesus, o que o impediu de “dar os frutos necessários durante a vinda de Jesus. A palavra dita à figueira corresponde ao gesto no Templo: se Jesus derrubar e eliminar, é que o funcionamento do Templo já está obsoleto: de lá mais ninguém receberá frutos porque ele não se ajustou à vinda de Jesus” (208).

35. Thomas SÖDING, „Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik, Überlieferungsgeschichte, historische Rückfrage (Mk 11,15-19; Mt 21,12-17; Lk 19,45-48; Joh 2,13-22)”, in *Trierer theologische Zeitschrift* 101 (1992) 36-64, apresente a ação de Jesus „als ein vollmächtiges Zeichen (vgl. 11,27-33) für das Strafgericht Gottes, der die Institution des Jerusalemer Heiligtums aufhebt und der Tempel zerstört“ (39). Isto ainda é, para ele, o sinal da abolição do culto sacrificial que não tem a força expiatória esperada (41). Por sua parte, Robert G. HAMERTON-KELLY, *The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark*, Minneapolis, MN, Fortress, 1994, 17-19, vê na ação de Jesus um ato profético simbolizando o fim dos sacrifícios rituais. A apelação “caverna de bandidos” parece-lhe revelar a verdadeira natureza violenta do templo e do sistema sacrificial.

ensinamento de Jesus no templo ou no Monte das Oliveiras, a palavra *hieron* já não será utilizada no âmbito da Paixão (14 – 15). Falar-se-á de preferência em *naos* que, para evitar a confusão com *hieron*, traduzo por “santuário”. Enquanto a segunda designa um edifício material e aparece com mais frequência nas partes narrativas e não discursivas, a primeira intervém sobretudo em frases no discurso direto (14,58; 15,29); parece tratar-se de um símbolo que atua “em um registro exclusivamente hermenêutico”³⁶.

Esse símbolo faz sua primeira aparição em uma frase atribuída a Jesus: “Eu destruirei este santuário edificado por mãos humanas e, em três dias, construirei outro, não edificado por mãos humanas” (14,58). Mas aqueles que afirmam tê-lo ouvido falar assim são apresentados como falsos testemunhos pelo narrador. Por duas vezes, ele repete que eles testemunhavam falsamente (*epseudomartuoun*, 14,56.57) e que seu testemunho era discordante (14,56.59). O evangelista sugere que Jesus não disse nada disso ou apenas que sua palavra foi deformada?

Em relação à única palavra anterior de Jesus sobre este assunto – o anúncio de que as pedras das construções (humanas) do templo serão destruídas (13,1-2) – uma primeira deformação é acusar Jesus de ter atribuído a si mesmo a futura destruição³⁷. Uma segunda deformação possível é centrar a destruição não mais no templo em geral, mas no santuário apresentado como inadequado por ser feito pela mão humana. E uma terceira é acrescentar aí o anúncio da construção de um novo santuário adequado por não ser feito pela mão humana.

O evangelista dá provas de uma certa ironia narrativa ao pôr na boca de seus falsos testemunhos um anúncio que lhes parece absurdo ao

36. BIGUZZI, “*Io distruggerò*”, 173: “Dello *hierón* dunque Marco parla su di un registro prevalentemente narrativo; del *naós* su di un registro esclusivamente ermeneutico”.

37. Dieter LÜHRMANN, “Markus 14,55-64. Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium“, in *New Testament Studies* 27 (1981) 457-474 (459), cita as três deformações que invoco.

passo que se revelará verdadeiro no plano simbólico³⁸. No nível material, o prazo de três dias para construir um novo santuário seria ridiculamente curto. Mas, no plano narrativo, ele faz pensar inevitavelmente nos anúncios da paixão e nos três dias depois dos quais Jesus ressuscitará (8,31; 9,31; 10,34). Em tal contexto, a alusão é transparente: o santuário não feito pela mão humana, isto é, obra de Deus, será o Ressuscitado³⁹. Após ter sido rejeitado pelos construtores do antigo templo, Jesus se tornará, por sua ressurreição, a pedra angular de um novo santuário (12,10-11), casa de oração para todas as nações (11,17), podendo reunir aqueles que foram dispersados (14,27).

As afirmações feitas pelos transeuntes que acenam com a cabeça e zombam de Jesus em 15,29 retomam resumidamente a acusação de 14,58. No plano narrativo, essa retomada permite insistir no tema da destruição do santuário e de uma reconstrução em três dias. A ironia reside em que os zombadores não duvidam que a morte de Jesus na cruz vai realizar a abolição da antiga ordem religiosa simbolizada pelo santuário concomitantemente à rejeição daquele que se tornará a pedra angular⁴⁰. O uso do particípio presente *oikodomôn* (“que construo”) e a substituição de *dia triôn hêmērôn* por *en trisin hêmerais* sugerem, aliás, que a nova construção já é iniciada pela crucificação.

O rasgar do véu do santuário

Para o narrador, seria evidentemente superficial imaginar que Jesus

38. O mesmo ocorre com as zombarias dos transeuntes em 15,29. Eles não duvidam que a morte de Jesus na cruz vai realizar ao mesmo tempo a abolição da antiga ordem religiosa simbolizada pelo santuário e a rejeição daquele que se tornará a pedra angular do novo santuário (Donald H. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* [Society of Biblical Literature. Dissertation Series 31], Missoula MT, Scholars, 1977, 206).

39. Kurt PAESLER, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen vom Tempelzerstörung und Tempelrenewung im Neuen Testament* (Forschungen sur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 184), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 228, salienta que essa menção dos três dias não permite negligenciar o alcance cristológico da frase que remete à ressurreição de Jesus. O que permanece alusivo em Marcos será explicitado no texto paralelo de João: “Ele, porém, se referia ao santuário (*naos*) do seu corpo” (Jo 2,21).

40. JUEL, *Messiah and Temple*, 206.

quisesse ter destruído materialmente o santuário. Mas, no momento da morte de Jesus, a ação de Deus vai confirmar que o santuário já não funciona como espaço separado, santo dos santos, visto que o véu que separa está destruído (15,38). Duas interpretações diferentes do rasgar do véu do santuário foram propostas. A primeira aí vê positivamente o fim da função separadora do véu e o acesso a Deus aberto a todos, incluindo os pagãos. A segunda lê preferencialmente a ruína do tempo e a abrogação de seu culto. As duas interpretações não se excluem e, sem dúvida, não há razão para escolher⁴¹.

O rasgar do véu (v. 38) deve ser interpretado em seu contexto. Ele coincide com a morte de Jesus, que expira (*exepneusen*, 15,37). E ele é imediatamente seguido pela confissão do centurião que está diante de Jesus e reconhece nele o filho de Deus (15,39). Melhor sugestão não pode haver: a morte de Jesus revela sua verdadeira (*alèthôs*, 15,39) identidade e ela é acessível a um pagão. O papel do rasgar do véu deve elucidar-se a partir de sua inserção entre a menção da expiração de Jesus e a confissão do centurião. Ao colocar o rasgar do véu imediatamente após a expiração de Jesus, “Marcos não quer simplesmente relatar uma consequência real da morte de Jesus, mas também expressar particularmente e de forma metafórica o poder autorrevelador dessa morte”⁴². A presença de Deus não está atrás do véu do santo dos santos; este, portanto, pode ser rasgado, o que preludia a destruição anunciada do templo⁴³. Ela se encontra no Crucificado, pedra rejeitada que se torna a pedra angular de uma casa de oração para todas as nações. Estas

41. Assim afirma Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2) Zürich, Benziger – Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, vol. 2, 1979, 324: „Beide Interpretationen sind zusammennzunehmen und bilden keinen Gegensatz. Weil die Zerstörung des Tempels schon in Vers 29 zu verstehen gegeben war, muß das Zerreißen des Vorhangs etwas Neues einbringen“.

42. Harry L. CHRONIS, “The Torn Veil: Cultus and Christology in Mark 15:37-39”, in *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 97-114 (110).

43. Segundo HAMERTON-KELLY, *The Gospel*, 57, o rasgar do véu revela a ineficácia do sistema sacrificial: “The message, in any case, is clear : the holy of holies has been exposed to public view, its mystery has been removed; the system has been demystified and so deprived of the efficacy that depended on its operating behind a veil. (...) The sacrifice of this innocent victim shows that sacrifice is just plain murder”.

últimas, às quais o Evangelho deve ser pregado (13,10; 14,9), são representadas simbolicamente pelo centurião. Este é, em Marcos, o único homem que professa a filiação divina de Jesus. O “santuário não feito pela mão humana” ou antes a casa de oração para as nações⁴⁴ estará doravante em todo lugar onde o Jesus crucificado e ressuscitado precede (14,28; 16,7) os seus discípulos⁴⁵. Baseado em um paralelo feito frequentemente com a cena do batismo de Jesus (Mc 1,10-11), Reinhard Feldmeier propõe interpretar com toda a razão o rasgar do véu do templo em seu contexto literário atual como “uma ação de Deus que confirma a predicação do Filho de Deus”; ele também confirma o crucificado como “lugar do encontro com Deus”⁴⁶.

O lugar do templo no código arquitetônico em Marcos: templo, casa do leproso, túmulo

Enquanto o templo é por excelência o lugar do encontro com Deus na cultura judaica da época, Marcos realiza uma espécie de subversão do código arquitetônico. Sob a aparente permanência que lhe assegura a sua denominação, um lugar pode estar investido de valores inabituais em função dos percursos inabituais, e eles também, de alguns persona-

44. Elizabeth Struthers MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (The Biblical Seminar 13), Sheffield, JSOT, 1991, 135, estima que “the evidence for the temple ‘not made with hands’ as a metaphor of the new community comes not from Mark but from New Testament letters and Qumran documents”. Ela tem razão em ressaltar que, para Marcos, a verdadeira metáfora para a comunidade nova é a “casa” e não o santuário. Contra John R. DONAHUE, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 10), Missoula, MT, SBL, 1973, 108-109; JUEL, *Messiah and Temple*, 57-58.

45. CHRONIS, “The Torn Veil”, 111. Do ponto de vista do redator, segundo Anton VÖGTLÉ, “Das markinische Verständnis der Tempelworte”, in Ulrich LUZ, Hans WEDER (ed.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*. Festschrift Eduard Schweizer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 362-383 (378), o rasgar do véu insinua „die durch das bundstiftende Sühnersterben Jesu ermöglichte Gründung der endgültigen, Juden und Heiden umfassenden Heilsgemeinde, deren effektive Konstituierung ‘binnen drei Tagen’ (= in kurzer Frist) erfolgen wird“.

46. Reinhardt FELDMEIER, „Der Gekreuzigte im ‘Gnadenstuhl’. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft“, in Marc PHILONENKO (ed.), *Le trône de Dieu* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69), Tübingen, Mohr, 1993, 213-232 (227 et 229).

gens. Em Marcos, vê-se a nova comunidade dos discípulos mais orientada para a casa do que para a sinagoga. Tudo se passa como se o mundo sagrado da sinagoga não pudesse incluir o novo ensinamento que Jesus dispensa com autoridade⁴⁷. O lugar onde Jesus ensina e cura é, de preferência, a casa. Esta última está igualmente em antítese com o templo nos últimos capítulos de Marcos. De fato, é sintomático que a unção de Jesus, o Messias, aconteça na casa de Simão, o leproso, em Betânia (14,3-9), e não no templo. Durante todo o período do seu ensinamento no templo, Jesus não fica em Jerusalém, mas em Betânia (11,1.11.19). No campo da oposição sagrado-profano, a antítese entre o templo e a casa de um leproso é muito forte⁴⁸. Nessa casa, uma mulher anônima realiza uma boa obra, a unção que antecipa a morte de Jesus. O unguento dispendioso que ela utiliza diz o valor precioso desse corpo que vai morrer. No contexto, será de fato a morte do filho bem-amado enviado pelo mestre da vinha (12,6) e essa pedra rejeitada se tornará a pedra angular (12,10) de uma nova casa de oração para as nações (11,17). A importância do gesto simbólico praticado nessa casa é ressaltada pelo anúncio de que ele será contado “onde quer que for proclamado o Evangelho em todo o mundo” (14,9).

Por outro lado, é interessante perguntar-se como funciona a relação entre o templo e o túmulo. O fato de que não seja arbitrário falar da relação entre os dois é corroborado pelos debates incessantes entre Jesus e as autoridades judaicas. Estas não pararam de conspirar sua morte (11,18; 12,12; 14,1-2), de agir para fazê-lo condenar (14,53-65; 15,3.10-11), da esperança de que o seu sepultamento ponha um ponto final ao desafio que ele havia lançado às instituições sagradas. E ele não hesitou em anunciar o fim da ordem sacral do templo. Não se trata, no seu caso, de querer substituir uma ordem sacral por outra, mas sim de romper com a oposição entre o profano e o sagrado. No evangelho de Marcos, essa

47. Malbon, *Narrative Space*, 133.

48. A rivalidade potencial que existe entre a sinagoga e o templo não é, em absoluto, atualizada em Marcos. É antes a casa que se opõe ao templo na parte final do evangelho, assim como ela se opunha à sinagoga na primeira parte.

distinção é minada na base por Jesus.

Normalmente, no código arquitetônico da época na Palestina, o túmulo é um espaço pessoal e/ou familiar e um lugar tabu. Também é objeto de um temor reverencial. Pelo fato de Jesus não ter ficado prisioneiro do túmulo, contrariamente às esperanças das autoridades, sua morte põe em causa as distinções tradicionais. Mesmo no caso em que as pedras do templo que deveria abrigar a presença de Deus são destinadas à destruição futura e a pedra do túmulo é deslocada em sinal de vitória sobre a morte, Jesus é a pedra rejeitada, porém transformada em pedra angular em vez de afundar-se na destruição. Ele não pode ser mantido no interior de nenhum espaço, seja ele sagrado ou profano; ele precede doravante os seus discípulos (16,7), em vista da proclamação do evangelho a todas as nações (13,10). A subversão dos valores ligados aos lugares no evangelho de Marcos vai até uma certa convivência final entre o templo e o túmulo: o primeiro é vazio da presença divina já que o véu do santuário está rasgado de cima a baixo (15,38) e o segundo é vazio da presença do Filho de Deus que “não está aqui” (16,6).

Conclusão

Minha apresentação começou por uma introdução teórica; ela destacou as difíceis relações entre história e ficção na exegese bíblica ao longo dos séculos, assim como o paralelismo constante entre os métodos de análise literária e os que utilizam os intérpretes da Bíblia. Em seguida, situei meu atual procedimento de interpretação no contexto da narratologia. A sequência da apresentação ilustrou a aplicação da crítica narrativa a dois pequenos relatos do evangelho de Marcos e à maneira como nele é subvertido o código arquitetônico geralmente admitido na época. Espero assim ter valorizado a contribuição da análise literária para uma compreensão profunda da intenção do texto.

Por ter praticado vários, reconheço de bom grado que todo método é limitado. Saber disso e arriscar a criatividade de leitor no ato da inter-

pretação, é aceitar morrer para a fantasia da interpretação absoluta, plenária, única – fantasia que se encontra na base das leituras fundamentalistas. É um ato profundamente humano, um ato humano que reconhece ao mesmo tempo a sua grandeza e o seu limite.

Como todas as obras do passado, o texto bíblico só fala se for questionado. O que ilustra magnificamente o poeta Paul Valéry. Em um dos quatro frontões do Palácio de Chaillot em Paris, gravou-se a sua reflexão: “Depende daquele que passa, que eu seja tumba ou tesouro, que eu fale ou me cale. Isso só diz respeito a ti. Amigo, não entres sem desejo”.