

“NÃO FICARÁ PEDRA SOBRE PEDRA” – O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE JESUS E SUA CONDENÇÃO AO TEMPLO DE JERUSALÉM

Daniel Soares Veiga¹

RESUMO

O presente artigo revela o conflito entre um judaísmo “oficial” e um outro tipo de judaísmo, o galilaico; este traduzido na forma de uma expectativa messiânica. Expectativa esta personificada por um galileu que, através das suas ações, moldou o messianismo do seu grupo e o levou a tomar uma posição contra um discurso religioso centralizador mediado por uma hierarquia sacerdotal. As curas miraculosas de Jesus eram uma afronta para a elite sacerdotal porque esta elite via a si mesma como a única instituição social com direitos para restabelecer a saúde das pessoas.

Palavras chave: Antiguidade; Judaísmo; Jesus.

ABSTRACT

The present paper reveals the conflict between an “official” judaism and another kind of Judaism, the Galilean; this translated in a way of messianic expectation. This expectation was characterized by a galilean that, through his deeds, shaped the messianism of his group and led him to take a position against a centralizer religious speech mediated by a priestly hierarchy. The miraculous cures of Jesus were an insult for priestly elite because this elite realized itself how the only social institution with rights to restore the health of people.

Keywords: Antiquity; Judaism; Jesus.

¹ - Mestre pelo Programa de Pós-Graduação de História Comparada da UFRJ, sob a orientação do Prof. André L. Chevitarese, cujo título da dissertação foi “O messianismo de um galileu chamado Jesus e sua visão de um novo tempo e de um novo templo”, abordando o relacionamento conflituoso entre o movimento messiânico de Jesus e o Templo de Jerusalém. Atualmente está elaborando o projeto para o doutorado, enfocando a divinização de Jesus pela comunidade joanina, tendo como paradigma as tradições de Enoque contidas no Livro das Parábolas de Enoque, também sob a orientação do Prof. André Chevitarese.

O objetivo deste resumo é esclarecer como se pautou a relação entre o pretendente messiânico Jesus, oriundo de uma região periférica dentro da Palestina judaica, a Galiléia, e a instituição sacerdotal judaica centrada no Templo de Jerusalém, tomando por base a minha dissertação de mestrado, realizada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada, da UFRJ.

Na minha pesquisa de mestrado, eu trabalhei a hipótese de que o movimento messiânico liderado pelo galileu Jesus de Nazaré assumiu uma postura firmemente anticlerical, que condenava a existência do santuário jerosolimitano, sendo que tal condenação tinha sua origem no choque cultural decorrente do “confronto” entre dois tipos de judaísmos: um judaísmo “oficial” de tipo farisaico, cujos princípios orbitavam ao redor do Templo de Jerusalém e um judaísmo proveniente das camadas populares da Galiléia, o qual o estudioso John D. Crossan (1994) classificou como um judaísmo de tipo agrário que remontava a um estilo de vida tribal, com grande ênfase para os aspectos da natureza; mitigando a importância dos rituais de purificação efetuados pelo Templo de Jerusalém² (CROSSAN, 1994:352).

Seguindo a ótica de Crossan, Richard Horsley (1995) também afirma que a população galilaica, por ser majoritariamente camponesa, possuía uma concepção religiosa mais ruralista no que se referia ao relacionamento do homem com Deus ou no reconhecimento da autoridade atribuída a um profeta ou líder carismático para curar e/ou purificar.

Para uma melhor compreensão deste tema, é mister elaborarmos um esboço das peculiaridades sócio-religiosas da Galiléia, cujas idiosincrasias culturais foram capazes de engendrar um movimento messiânico como o de Jesus.

² - Francis Schmidt (1998) publicou um estudo no qual ele analisa o significado social e religioso do Templo, onde este funcionava como um dispositivo arquitetural que tinha por função estabelecer uma separação entre o que era considerado puro e impuro na sociedade judaica, visando manter a harmonia do cosmos. Segundo o autor, sem esse dispositivo arquitetural, o profano misturar-se-ia com o sagrado, gerando daí malefícios, como as doenças, por exemplo.

Conforme apontou Gabriele Cornelli (2003:36), a Galiléia foi durante muitos séculos uma região autônoma da Judéia, mais precisamente entre os anos de 733 a.C. (quando foi conquistada pelos assírios) até 104 a.C. (quando o asmoneu Alexandre Janeu reconquistou a região, fazendo-a passar para a égide do estado-templo judeu).

Neste interregno de pouco mais de seis séculos de separação, os galileus sofreram o influxo cultural de diversos povos vizinhos ou que se estabeleceram na região. No que tange ao estudo da Galiléia na antiguidade, carecemos de fontes literárias abundantes, salvo algumas esparsas alusões do Antigo Testamento, como é o caso do livro de Isaías 8:23, que designa o referido território como “*círculo das nações*”, parecendo mesmo sugerir um caráter cosmopolita para a região.

Dada a exiguidade da documentação textual, somos forçados a recorrer a fontes arqueológicas, que nos fornecem uma pista quanto à identidade cultural dos galileus. É de inestimável contribuição para nosso conhecimento o levantamento feito pelo estudo de Carol L. Meyers (1996) referente aos indícios arqueológicos galilaicos. A autora constata que já nos séculos V e IV a.C., pode-se perceber vestígios da presença persa na região. Dentre os achados estão fragmentos de cerâmica persa, uma vasilha de calcita e um *rhyton*. Apesar disso, Carol Meyers observa que as descobertas realizadas no sítio arqueológico da cidade de Séforis indicam uma ocupação permanente entre os séculos XVII e IX a.C., sendo que foram encontrados numerosos vestígios da ocupação cananéia nesta localidade e neste período; enquanto que os vestígios mais antigos de ocupação israelita datam por volta de 1200 a.C., que é mais ou menos a época em que a monarquia israelita foi inaugurada (MEYERS, 1996:18). Podemos inferir, então, que deve ter havido uma influência cananéia considerável sobre os povos que habitaram essa região

Quanto à monarquia israelita, o Antigo Testamento deixa transparecer que tal regime político nunca foi completamente bem visto pelas populações nativas da Galiléia. Exemplo disso é o livro de 2 Samuel 20:1-2, que nos informa que todas as tribos israelitas, à exceção da tribo de Judá, abandonaram o rei Davi para seguir Seba.

Só com muito custo, e empregando tropas mercenárias, Davi conseguiu manter a unidade da monarquia. Esta, contudo, logo se desfez por ocasião da morte de Salomão, quando as dez tribos do norte de Israel recusaram-se a dar prosseguimento à dinastia monárquica sediada em Jerusalém.

Logo em seguida vieram as conquistas assíria de Teglat-Falasar (século VIII a.C.), sucedida pelas conquistas babilônica, persa e, finalmente, macedônica (capitalizada pela dinastia selêucida), no século IV a.C.

Aqui entra em cena a questão cuja resposta foi crucial para o desenvolvimento da minha pesquisa: todas essas levas de povos, com suas culturas características, teriam ocasionado um sincretismo religioso capaz de influenciar no relacionamento dos galileus com o Estado-Templo de Jerusalém?

É curioso como os galileus são classificados pelo fariseu Josefo (*Guerra Judaica* 2:510) como sendo um povo (*ethnos*) diferente dos judeus (*ioudaioi*) quando escreve acerca da resistência deles em aderir à guerra contra os romanos, ou seja, é como se Josefo estivesse dizendo que os galileus não são “*judeus puros*”!

De acordo com Richard Horsley, este comentário feito por Josefo explica-se pelo fato de que os galileus, por terem ficado muitos séculos afastados dos seus correligionários de Jerusalém, teriam desenvolvido sua própria compreensão das tradições israelitas, assim como teriam elaborado costumes locais distintos daqueles dos judeus da Judéia (HORSLEY, 1995:124).

Na minha dissertação, eu postulei que o comentário de Josefo sobre os galileus formarem um *ethnos* à parte se fundamentaria na percepção da parte de Josefo sobre um possível sincretismo religioso na Galiléia (VEIGA, 2005: 132).

Sean Freyne (1980) adverte que é ingênuo esperarmos encontrar um javeísmo “puro” na Galiléia, uma vez que ela sempre foi mantida distante do centro cúltico do javeísmo e, portanto, a adoração a Javé não poderia ter sido fomentada do mesmo

modo como ocorrera na Judéia. Freyne pondera que um estudo sobre a religiosidade na Galiléia deve levar em consideração a possibilidade do antigo culto cananeu de Baal persistindo lá paralelamente com a adoração a Javé (FREYNE, 1980:150). Esta opinião é reforçada quando lemos em 1 Reis 18:18 que o culto de Baal foi incentivado pela casa governante do rei israelita Acab: *“Logo que viu Elias, Acab lhe disse: ‘Estás aí, flagelo de Israel!’ Elias respondeu: ‘Não sou eu o flagelo de Israel, mas és tu e tua família porque abandonaste Javé e seguiste os baals’”*. – 1 Rs 18:17-18.

Ainda segundo Sean Freyne, foi descoberto numa montanha galilaica, o monte Carmelo, uma inscrição do século II d.C. que remete à divindade conhecida como Baal Shamen, “O Senhor dos Céus”, embora o autor tenha dúvidas sobre até que ponto esta divindade exerceu, de fato, atração para os galileus. (FREYNE, 1980).

Acredita-se também que o monte Tabor, na Galiléia meridional, teria sido outra montanha onde se prestava o culto a um baal local, que mais tarde teria sido identificado com Zeus (Josefo. *Vida* 188). O lugar foi, aparentemente, um centro de veneração religiosa no tempo de Oséias (Os 5:1); a despeito do profeta ser crítico dele. O santuário teria sido do tipo ao ar livre e o fato dos galileus terem preferido se refugiar lá primeiro em vez de acorrerem para Jerusalém quando Vespasiano começou a cercar os rebeldes na província (Josefo. *Guerra Judaica* 4:54-61) sugere que o monte Tabor tivesse um significado simbólico especial para eles. Afinal, era nesse local, nos tempos antigos, que os escribas de Issacar e Zabulon se reuniam para oferecer os *“sacrifícios da justiça”* (Deuteronômio 33:19). Outrossim, era o lugar onde Débora e Barac tinham convocado essas tribos para a batalha contra os reis cananeus (Jz 4:4-7). Demais textos sugerem ter ele sido um lugar sagrado onde os reis israelitas teriam estabelecido um *“culto de fertilidade real”* – Salmos 89:12 e Oséias 5:1.

Segundo Richard Horsley (2000), o monte Tabor expressaria, para os galileus, uma alternativa ao culto centralizador do Templo de Jerusalém (HORSLEY, 2000:197). Sean Freyne traz à tona uma informação importante e que pode ter contribuído para forjar as concepções religiosas dos galileus: no costume grego primitivo, Zeus era

adorado numa montanha e sem um templo, com apenas um altar. O autor, então, conjectura que os antigos cultos de Javé realizados no cimo das montanhas, que o rei Ezequias tentou erradicar, segundo o livro de Deuteronômio (Dt 16:21), podem ter sido reintroduzidos sob uma vestimenta grega de veneração a Zeus.

É aqui que o trabalho de Marshall Sahlins (1997) sobre interações culturais se aplica perfeitamente neste estudo. Segundo Marshall Sahlins, a cultura é reproduzida na ação; logo ela é também alterada no decorrer da ação. Isto implica dizer que povos, uma vez em contato uns com os outros, terminam por não manter mais seu código cultural intacto. Na esfera dos valores e das ideologias, existem alterações nas percepções que afetam todo modo de vida dessas sociedades. A razão disso, pondera Marshall Sahlins, reside na convicção de que o sistema de contato de culturas é aberto, ou seja, uma cultura nunca sobrepuja a outra, em vez disso elas sofrem uma metamorfose. (SAHLINS, 1997:90). Os povos, ou melhor, seus universos de pensamento se transmutam a fim de que eles próprios possam continuar sobrevivendo. Este processo não é fruto de opção deliberada; é sim um mecanismo vital para que as culturas se reproduzam.

Objetivando tornar concreto o modelo teórico de Marshall Sahlins na minha pesquisa sobre o judaísmo galilaico e sua relação com o Templo de Jerusalém, eu propus a hipótese de uma mescla entre esse judaísmo galilaico e o sistema de cultos e crenças externas que foram trazidas para a Galiléia por povos que nela se estabeleceram, tomando como exemplo a existência de colônias de gregos, assentadas na região desde as conquistas territoriais de Alexandre Magno.

Sabemos que era costume entre os gregos o culto às suas divindades em locais elevados e que tais cultos não exigiam a existência de templos como condição *sine qua non* para a veneração. (VEGETTI, 1994).

Mário Vegetti (1994) nos lembra que nunca existiu na Grécia uma casta sacerdotal profissional e menos ainda uma igreja unificada, entendida como um

aparelho hierárquico e isolado com legitimidades para interpretar verdades religiosas e officiar as práticas de culto. O autor ainda nos diz que a experiência grega do sagrado nasceu da sensação da presença de poderes sobrenaturais em certos locais (florestas, grutas, montanhas), bem como de fenômenos misteriosos e intrigantes (raios, trovões). Com o tempo, essa experiência do sagrado adquiriu uma dimensão territorial, ligando-se a “locais fortes” caracterizados por limites precisos da manifestação do sobrenatural. (VEGETTI, 1994).

Esses locais, que passam a ser consagrados a um culto dos poderes que aí residem, vão se tornando progressivamente em santuários que podem (mas não necessariamente!) comportar templos dedicados às divindades propriamente ditas ou delimitar outros espaços de devoção, como, por exemplo, os túmulos dos heróis, convertidos em talismãs, que garantem a prosperidade da comunidade – vide o lendário “túmulo de Édipo”, no subúrbio ateniense de Colono.

Então, a hipótese que eu defendi é a de que o judaísmo galilaico, que no passado interagiu com as religiões cananéias e com o culto de Baal, ambos ao ar livre, teria interagido também com esta forma de culto grega, ajudando a produzir um javeísmo que dispensava ou mesmo rechaçava a presença de um templo para a adoração do deus judaico, bastando para tanto o reconhecimento de um simbolismo inerente a certos montes ou lugares altos, conforme fosse ele atestado na tradição hebraica do Antigo Testamento. (VEIGA, 2005:139).

O Monte Tabor é um exemplo formidável dessa tradição: afinal, o livro de Juízes (Jz 4:12-16) narra a história da fragorosa vitória que o exército israelita, liderado por Barac, havia obtido frente ao exército cananeu liderado por Sísara, depois de se reunirem no Monte Tabor. Na tradição israelita, a vitória só foi possível porque Barac teria acatado as ordens de Débora, deixando que Javé os conduzisse ao Monte Tabor (Jz 4:12-16). À maneira dos gregos, temos aqui uma experiência do sagrado vinculada a um “local forte” caracterizado por uma manifestação divina; transformando-se num lugar de devoção sem um templo.

No Segundo Livro de Reis, nós somos informados que o rei Ezequias destruiu os altares dos lugares altos, deixando somente o santuário em Jerusalém (2 Rs 18:22), o que nos dá a nítida impressão de que muitas pessoas em Judá, e na própria Jerusalém, cultuavam Javé no topo das montanhas, em vez de o cultuarem no Templo de Jerusalém. Uma outra explicação para isso nos é fornecida por Joan Scurlock (2000), para quem os judeus da Judéia que viviam nos campos eram demasiadamente pobres para suportarem as longas viagens necessárias a Jerusalém a fim de poderem celebrar o culto no santuário. Daí a preferência dessas pessoas pelo culto nos lugares elevados; uma prática que já seria comum no tempo do rei Ezequias:

“Dirme-eis talvez: ‘É em Javé, nosso Deus, que pomos nossa confiança’, mas não foi dele que Ezequias destruiu os lugares altos, dizendo ao povo de Judá e de Jerusalém: ‘Só diante deste altar, em Jerusalém, é que deveis vos prostrar?’” (2 Rs 18:22).

Diante de tudo isso, resta-nos abordar como os galileus se comportavam em relação ao Templo de Jerusalém e quais eram suas atitudes para com essa instituição. Há dois modos de perscrutarmos o relacionamento dos galileus com o santuário jerosolimitano na vida diária: um através do cumprimento das obrigações devidas ao templo, dentre elas o pagamento dos dízimos aos sacerdotes, e o outro consiste num enfoque sobre a prática da peregrinação ao templo. Será que ambas eram levadas a cabo pelos galileus da época de Jesus? A escassez de informações textuais sobre este assunto não permite uma análise profunda, deixando-nos no campo das probabilidades.

Um relato de Josefo (*Antiguidades Judaicas* 20:181) narra que durante o sumo sacerdócio de Ismael, filho de Fabi (59 d.C.), e depois, no sumo sacerdócio de Ananias, os servos dos sacerdotes foram despachados com a missão de recolher os dízimos, *“usando a força contra o povo local se fosse preciso”*.

Além disso, duas cartas atribuídas aos rabinos Simeão ben Gamaliel e Johanan ben Zakkai, do século I, endereçada aos *homens da Galiléia*, reclamam que eles

estavam atrasados na entrega dos produtos dos dízimos aos sacerdotes, sugerindo que os galileus não eram muito escrupulosos quando se tratava de enviar parte do produto das suas colheitas para o tesouro sacerdotal. (HORSLEY, 1995:143).

Quanto à prática da peregrinação; no Antigo Testamento nós lemos que um galileu, chamado Tobias, se queixa de ser o único da sua tribo a ir a Jerusalém sacrificar oferendas no templo:

“Quando eu [Tobias] era jovem e ainda estava em minha terra, a terra de Israel, toda tribo de Neftali, meu antepassado, se separou da casa de Davi e de Jerusalém, cidade escolhida dentre todas as tribos de Israel para seus sacrifícios; lá é que o Templo em que Deus habita fora construído e consagrado para todas as gerações vindouras. Todos os meus irmãos e a casa de Neftali ofereciam sacrifícios ao bezerro que Jeroboão, rei de Israel, fizera em Dã, sobre todas as montanhas da Galiléia. Muitas vezes eu era o único a vir em peregrinação a Jerusalém, por ocasião das festas, para cumprir a lei que obriga todo Israel para sempre”. (Tb 1: 4-6).

Este texto foi escrito logo após a conquista assíria do reino de Israel e nele percebemos claramente que os galileus preferiam fazer seus cultos nos cumes das montanhas do que cultuar no Templo de Jerusalém. Todavia, devemos nos indagar se tal indiferença ao templo podia ser estendida aos galileus de um modo geral e se ela era uma verdade ainda na época de Jesus de Nazaré. Novamente nos deparamos com o problema da escassez de fontes. Praticamente só existem dois relatos que podem ser levados em consideração aqui: um deles é a referência casual de Josefo (*Antiguidades Judaicas* 20:118) sobre alguns galileus que, fazendo uma peregrinação ao Templo de Jerusalém, foram mortos quando cruzavam o território dos samaritanos. Um incidente que, aliás, teria provocado a ira dos judeus e um subsequente protesto por justiça diante do procurador Cumanos. O outro relato está no evangelho de Lucas (Lc 13: 1-5) e narra sobre o massacre de um grupo de galileus ordenado por Pilatos *“que misturara o sangue deles ao sangue dos sacrifícios”*.

Sena Freyne baseia-se nos dois relatos para afirmar que os galileus eram leais ao Templo de Jerusalém e, portanto, faziam suas peregrinações como judeus piedosos

e devotados. (FREYNE, 1980:255). Decerto, não há como afirmar que os dois relatos são fictícios. No entanto, resta a dúvida sobre se esses galileus narrados nos dois documentos podiam ser considerados representativos da população galilaica do século I d.C. como um todo.

A pergunta é difícil de responder, mas à luz das evidências apresentadas acima, quais sejam: a) atração dos galileus pela veneração no alto das montanhas, b) a preferência deles de se refugiarem no Monte Tabor em vez de se abrigarem dentro das muralhas de Jerusalém, e c) a resistência quanto ao pagamento dos dízimos aos sacerdotes; é lícito conjecturar que, longe de representarem a maioria, esses peregrinos galileus deviam pertencer a uma minoria.

Além disso, os escavadores concluíram que praticamente não há vestígios arqueológicos evidenciados de que a cidade galilaica de Merom, por exemplo, e as aldeias nos seus arredores, estivessem envolvidas na guerra judaico-romana. Esta suposta antipatia galilaica à Judéia parece sugerida num incidente mencionado por Josefo, envolvendo a aldeia de Jafa, próxima a Nazaré (Josefo. *Vida* 230-31).

Nele, Josefo nos diz que quando uma delegação enviada pelo governo sumo sacerdotal de Jerusalém visitou Jafa e as cidades vizinhas durante a revolta de 66-70 d.C., ela teve uma recepção hostil. Apesar de reconhecer que os galileus faziam peregrinações ao templo, Gabriele Cornelli põe em dúvida a ideia de uma fidelidade galilaica para com essa instituição. Segundo o autor, os galileus, que enfrentavam uma viagem de três dias, eram, no máximo, umas centenas e sua relação com a aristocracia sacerdotal era um tanto conturbada. (CORNELLI, 2003:34)

Os tumultos populares do ano 66 d.C., por exemplo, resultaram em saques populares das casas dos membros da elite sacerdotal (Josefo. *Guerra Judaica* 2:422-441).

O CONFRONTO ENTRE JESUS E O TEMPLO DE JERUSALÉM

Caberia indagar-nos de que forma o conflito entre Jesus e o Templo de Jerusalém teria se materializado. Para compreendermos melhor a situação de tensão entre as duas partes, convém citarmos certas passagens do Antigo Testamento. Quando Salomão termina de edificar o santuário jerosolimitano, ele ora da seguinte maneira:

“Quando o céu se fechar e não houver chuva por terem pecado contra ti, se eles rezarem neste lugar, louvarem o seu nome e se arrependerem do seu pecado, porque os castigaste, escuta no céu, perdoa o pecado de teus servos, de teu povo Israel (...) e rega com a chuva a terra que deste em herança a teu povo”. (1 Rs 8:35-36).

John D. Crossan (1994) suscita um ponto intrigante ao relacionar esta passagem do Primeiro Livro de Reis com as narrativas da saga de Elias e Eliseu. Já que o templo representava a ligação entre o céu e a terra, observa Crossan, era lá que se devia obter a chuva como recompensa pela fidelidade ou, pelo menos, pelo arrependimento do povo. Ocorre que em 1 Rs 17:1, Elias anuncia: *“Pela vinda do Senhor, Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nem orvalho, nem chuva nestes anos, a não ser quando eu ordenar”*. Logo a seguir, em 1 Rs 18: 41-45, Elias prova que, de fato, pode controlar a chuva. Fica a interrogação: para que um templo no sul (Judeia), se existe Elias percorrendo vários lugares? (CROSSAN, 1994:320).

Elias também realizou milagres individuais que parecem ter sido deliberadamente interpolados entre o início e a conclusão da narrativa sobre a chuva (1 Rs 17-18). Assim, depois de anunciar o controle da chuva em 1 Rs 17:1, Elias é alimentado por corvos no deserto em 1 Rs 17:2-7; ele multiplica a farinha e o azeite da viúva pagã em Sarepta em 1 Rs 17:8-16 e ressuscita o seu filho, em 1 Rs 17: 17-24. Só mais tarde, em 1 Rs 18:1-46, é que termina a história da chuva.

Percebemos, então, que Elias recebe de Deus o controle sobre a chuva, a comida e a morte, ou seja, sobre toda a vida. Se o poder de um curandeiro, como Elias,

pode trazer chuva e restabelecer a saúde, de que serviria o poder dos sacerdotes do templo?

Via de regra, há uma explicação epistemológica para tal fenômeno. Michel Foucault, em *Microfísica do Poder*, ao tentar explicar o que é o poder e como ele se pulveriza na sociedade, nos diz que os discursos dos atores sociais são lutas que se desenvolvem em torno de um foco particular de poder e que confiscam, ao menos temporariamente, o poder centralizado de uma instituição legitimada (FOUCAULT, 1981:76). Neste sentido, as ações mágicas de Jesus poderiam ser vistas enquanto discurso como uma luta contra o poder do templo porque “confiscariam” (nas palavras de Foucault) o poder dos sacerdotes.

A tradição dos milagres de Jesus estaria dentro daquilo que Foucault chamou de “saber dominado”, entendendo por saber dominado os conteúdos históricos que foram sepultados e mascarados em sistematizações formais (FOUCAULT, 1981).

Por exemplo, a tradição do relacionamento do homem com Deus, que podemos definir como um conteúdo histórico, nos termos de Foucault, acabou formalizado pelo culto sacrificial do Templo de Jerusalém, tornando-se (novamente nas palavras de Foucault) um “saber sem vida da erudição”. Dito de outro modo: as tradições de curas por carismáticos se converteram em saberes que foram desqualificados pela elite sacerdotal do templo, que classificava essa tradição de *magia popular* como um saber hierarquicamente inferior, procurando retirar a sua validade.

Logo, desafiar a importância do templo implicava numa séria ameaça ao *establishment*. Todavia, será que os milagres de Jesus seriam suficientes para justificar sua condenação à morte? Na Judéia do século I d.C. perseveravam inúmeros magos, exorcistas e curandeiros que executavam suas tarefas sem qualquer retaliação da parte dos círculos dirigentes. Por que Jesus teria sido uma exceção?

A única explicação possível, a partir das fontes, repousa no episódio conhecido como a *A Purificação do Templo*, no qual Jesus derruba as mesas dos mercadores e cambistas que comercializavam no santuário. Andrea Spatafora (1997) e John D. Crossan (1995) utilizam o evangelho de Marcos na análise deste evento. Os dois autores mostram como se pode entender as ações de Jesus através de uma técnica literária própria do evangelista Marcos. Este artifício envolve uma interpolação de dois eventos no qual o evento 1 começa, é interrompido por uma narrativa completa do evento 2, para só depois ser finalizado.

Consoante Crossan, trata-se de um artifício estilístico que convida o leitor a interpretar o evento da estrutura e o evento do centro como mutuamente interativos, como se atribuíssem importância um ao outro, formando um par conjugado para mútua interpretação. (CROSSAN, 1995:82).

No caso em questão, o episódio da *Purificação do Templo* é “casado” com o da *Maldição da Figueira*. Vejamos como ele funciona na prática:

Evento 1 começa (a figueira é amaldiçoada)

“No dia seguinte, quando saíam de Betânia, ele teve fome. Vendo de longe uma figueira que tinha folhas, foi ver se nela acharia alguma coisa. Chegando a ela, não achou senão folhas, pois não era época de figos. E Jesus disse à figueira: ‘Que ninguém nunca mais coma fruto de ti’. E seus discípulos ouviram isto”. (Mc 11:12-14).

Evento 2 começa e termina (purificação = templo simbolicamente destruído)

“E entrando no templo, ele começou a expulsar os vendedores e os compradores que lá estavam, virou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas e não permitia que ninguém carregasse objetos através do templo. (...) E quando os demais sacerdotes e escribas ouviram isto, procuraram um meio de matá-lo; pois tinham medo porque toda multidão estava fascinada por seus ensinamentos. E, quando a noite chegou, Jesus e seus discípulos saíram da cidade”. (Mc 11:15-19).

Evento 1 termina (a figueira definhou)

“Os chefes dos sacerdotes e os escibas ouviram isso e procuravam como o matariam (...) Ao entardecer, ele se dirigiu para fora da cidade. E eles, passando pela manhã, viram que a figueira se tinha secado desde às raízes. Então Pedro, lembrando, disse-lhe: ‘Mestre, olha! A figueira que tu amaldiçoaste, secou’”. (Mc 11:20-21).

Na mente do evangelista, portanto, esses acontecimentos interpretam um ao outro: Jesus está simbolicamente destruindo o templo, como havia destruído a figueira. Sanders (1985) reforça esta ideia apontando para o embaraço de Marcos (Mc 14:57-59) e Mateus (Mt 26:59-61) sobre a suposta ameaça de Jesus de destruir o templo. Os dois insistem que tal acusação foi proferida apenas por “falsas testemunhas”. Sanders traça um paralelo entre Jesus e Estevão, no livro de Atos dos Apóstolos. Curiosamente, Estevão, que também foi acusado de pregar contra o templo, é vítima de “falsas testemunhas” (At 6:13).

O evangelista João põe na boca de Jesus uma ameaça de destruição do templo e seu reerguimento em três dias, mas o constrangimento levou o autor a “consertar” o texto, explicando que Jesus estaria se referindo ao seu corpo (Jo 2:19-21). Sanders retruca, argumentando que em Mc 13:1 e At 6:14, tanto na profecia de Jesus quanto na acusação a Estevão a respeito da aniquilação do santuário, não há nenhuma nota explicativa dos evangelistas de que Jesus estivesse se referindo ao seu corpo ou que Estevão tivesse considerado o templo como o corpo de Jesus (SANDERS, 1985:85).

Toda esta gama de fatores me induz a pensar que Jesus, de fato, admoestou contra o templo. A meu ver, o objetivo de Marcos é óbvio: Jesus não limpa ou purifica o templo. Ele simbolicamente destrói o templo atacando suas necessidades fiscais, sacrificais e de culto. E quando Jesus morre, Marcos recorda que Deus ratifica sua ação, abandonando o santuário interior através de um simbólico ato de partida (Mc 13: 37-38). Andrea Spatafora aprofunda o significado dessa última passagem. Segundo

ele, o rasgo do véu representa o fim do Templo de Jerusalém, isto é, a presença divina não mais será encontrada nele (SPATAFORA, 1997:215)

Em Lucas (Lc 23:45-46), no mesmo episódio, o véu se rasga antes de Jesus emitir o último suspiro, numa mensagem de que o templo é um obstáculo à comunicação com Deus, tendo de ser removido antes de Jesus iniciar o novo caminho.

Francis Schmidt (1998) ressalta que a teoria da purificação é dificilmente compatível com o que se sabe do templo, da sua organização espacial, do seu funcionamento, dos necessários preparativos para as oferendas sacrificais. Afinal, o ocorrido se situa no átrio dos gentios, aquém da barreira que lhes proibia o acesso aos átrios interiores. A esplanada exterior não é, pois, profanada nem por uma atividade de câmbio, nem por uma atividade de comércio, aliás, necessárias uma e outra: o câmbio é requerido pelas obrigações em que se encontram as autoridades sacerdotais de só aceitar moedas cujos tipos não comportem nenhuma figura animada. Quanto ao comércio, justifica-se pela vinda de peregrinos, que compram no local uma vítima sacrificial “sem mancha” e conforme as regras de pureza prescritas pela Lei. (SCHMIDT, 1998:165).

Em consonância com E. P. Sanders, tanto o ato de Jesus não foi um gesto de purificação, que nós lemos, em Atos dos Apóstolos, os discípulos perambulando pelo templo sem o menor constrangimento. (At 2:46; 3:1).

Podemos, então, afirmar que Jesus preferia adorar Iahweh no topo das montanhas, segundo o costume galilaico, em vez de reverenciá-Lo no Templo de Jerusalém? Certas passagens existentes no evangelho de Lucas parecem apontar nessa direção:

“Naqueles dias, ele [Jesus] foi à montanha para orar e passou a noite inteira em adoração a Deus”. (Lc 6:12).

“Mais ou menos oito dias depois dessas palavras, tomando consigo a Pedro, João e Tiago, ele subiu à montanha para orar...” (Lc 9:28).

“Ele saiu e, como de costume, dirigiu-se ao monte das Oliveiras. Os discípulos o acompanharam. Chegando ao lugar, disse-lhes: ‘Orai para não entrardes em tentação’”. (Lc 22:39-40).

Uma passagem existente em Jo 7:37 é interpretada por Andrea Spatafora como mais uma evidência da oposição de Jesus ao santuário. Nela, Jesus se apresenta como a fonte da água viva e convida aqueles que estão sedentos e acreditam nele a irem até a sua pessoa e saciarem a sua sede:

“No último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: ‘Se alguém tem sede, venha a mim e beba, aquele que crê em mim!’ Conforme a palavra da escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva”. (Jo 7:37-38).

A imagem da água viva, no Antigo Testamento está associada ao templo (Ez 47:1-12; Zc 14:8; Jl 4:18, etc.), onde é dito que ela brota do monte do templo. De acordo com Andrea Spatafora, no fim da Festa dos Tabernáculos, água era trazida da piscina de Siloé e armazenada numa coluna ao lado do altar, simbolizando que o altar ou a coluna era o lugar onde os seres humanos podiam saciar sua sede. Ao se definir como a água viva, Jesus insinuou que a fonte da vida não está mais no templo, mas sim nele mesmo. (SPATAFORA, 1997).

CONCLUSÃO

O messianismo de Jesus trazia em seu bojo a mensagem de que os homens podiam participar de uma nova era e usufruir de um contato com Iahweh sem a necessidade de qualquer tipo de instituição. Era um messianismo que negava ao Templo de Jerusalém sua função centralizadora para todos os judeus, retirando dele a sua legitimidade, mas oferecendo, em contrapartida, um ideal de vida calcado nos valores

étnicos, religiosos e sociais de um tipo de comunidade que dispensava a existência de santuários como condição *sine qua non* para uma aproximação com a divindade.

As ações do galileu Jesus refletiam, acima de tudo, a mentalidade e o código de valores de uma região socialmente marginalizada no mundo judaico, mas ainda assim fértil de ideias e conceitos religiosos e renitente em preservar e cultivar os seus próprios costumes e tradições locais, mantendo o seu *ethnos* diante das adversidades. A Galiléia, “o círculo das nações” ou “círculo dos gentios”, como também pode ser traduzida, mostrou através de um galileu uma síntese de um judaísmo que ainda não está suficientemente bem estudado, mas que apesar do papel secundário que muitos estudiosos tentam lhe imputar, revela-se capaz de confrontar um discurso religioso consagrado por uma elite dominante, sempre apresentado algo oriundo da sua rica tradição como um elemento novo a ser considerado.

Os atos e palavras de Jesus em relação ao santuário jerosolimitano, tratados por mim no artigo, devem ter contribuído (assim espero) para que o leitor tenha uma visão melhor da antipatia de pelo menos uma parcela da população galilaica frente ao aparato sacerdotal de Jerusalém.

Documentação textual

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tiago Giraud. (Ed). Paulus, 5ª. ed., 1996.

JOSEPHUS. *The Jewish War*. (Loeb Classical Library). Trad. H. St. J. Thackeray,
9 voll. Cambridge/London, Harvard University Press, 1989.

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. (Loeb Classical Library) Trad. L. H. Feldman, 10 voll.
Cambridge/London, Harvard University Press, 1981,

JOSEPHUS. *The Life*. (Loeb Classical Library). Trad. H. St. J. Thackeray. Cambridge/

London, Harvard University Press, 1976.

Textos Teóricos

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. RJ, Graal, 1981.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. RJ, Zahar, 1997.

Bibliografia

CORNELLI, Gabrielle. *Jesus era judeu? ou A Galiléia esquecida*. In: CHEVITARESE,

A. L. e CORNELLI G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itui: Otoni Editora., 2003, pp. 27-50.

CROSSAN, John D. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo*. RJ, Imago, 1994.

_____. *Quem matou Jesus?* RJ, Imago, 1995.

FREYNE, Sean. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*. Wilmington: University of Notre Dame Press, 1980.

HORSLEY, Richard & HANSON, J. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. SP, Paulus, 1995.

_____. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos rabis*. SP, Paulus, 2000.

MEYERS, Carol L. *Sepphoris and lower Galilee: earliest times through the persian*

period. In: MEYERS, Carol L. *Sepphoris in Galilee: crosscurrents of culture*. India

na: Eisenbrauns, 1996, pp. 15-19.

SANDERS. E. P. *Jesus and judaism*. Filadélfia, Fortress Press, 1985.

SCHMIDT, Francis. *O pensamento do templo: de Jerusalém e Qumran*. SP, Loyola,
1998.

SCURLOCK, Joann. *167 BCE: Hellenism or reform?* In: *Journal for the study of ju
daism*. Brill: vol. XXXI, 2000, pp. 125-161.

SPATAFORA, Andrea. *From the "Temple of God" to God as the temple*. Rome: Gre-
gorian University Press, 1997.

VEGETTI, Mario. *O homem e os deuses*. In: VERNANT, Jean P. *O homem grego*.
Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 231-253.

VEIGA, Daniel S. *O messianismo de um galileu chamado Jesus e sua visão de um
novo tempo e de um novo templo*. Dissertação de mestrado, UFRJ: RJ, 2005.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.

Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.