

Daniel William Araújo Coelho

“RECORDAR E TESTEMUNHAR JESUS”

O ACESSO AO JESUS DA HISTÓRIA SEGUNDO JAMES D.G. DUNN E RICHARD
BAUCKHAM

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Johan Konings

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Daniel William Araújo Coelho

“RECORDAR E TESTEMUNHAR JESUS”

O ACESSO AO JESUS DA HISTÓRIA SEGUNDO JAMES D.G. DUNN E RICHARD
BAUCKHAM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Johan Konings

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Para Erika, meu lar...

AGRADECIMENTOS

À minha amada esposa Erika pela paciência e pelo carinho com os quais tolerou os tempos difíceis em que me apliquei à pesquisa e à escrita. O período do mestrado coincidiu com um dos mais turbulentos momentos de nossas vidas, momentos que exigiram que caminhássemos juntos na angústia. Estou certo que desta caminhada soubemos tirar boas lições. Sem o seu amor eu nada seria.

À minha amada mãe Célia, que sempre sonhou comigo o sonho de cada etapa da minha formação. Sou profundamente grato pelo amor abnegado com o qual sempre me amou.

Aos amigos Douglas Tomácia, Gustavo Alencar, Paulo Bellonia, Robson Jr., Thiago Kind e Thiago Faria pela tolerância, disposição e carinho. Em minhas adversidades reconheci em vocês verdadeiros irmãos.

Aos amigos Erike Lourenço e Carlos Loredo, cujas conversas sempre agradáveis e intelectualmente estimulantes me motivaram à pesquisa.

Ao inspirador Prof. Johan Konings, por gentilmente aceitar me orientar e por diligentemente ter me acompanhado em todo o processo desta pesquisa. Conhecê-lo foi um verdadeiro presente. Aliado à competência e à seriedade, sua abertura, bom humor e amabilidade fizeram dos nossos encontros sempre desejáveis e edificantes.

Ao Bertolino Resende, pela disponibilidade, presteza, boa vontade, paciência e eficiência. Obrigado por fazer das demandas mais espinhosas ocasiões para boas risadas. Você é um exemplo de profissional.

RESUMO

Com base nas contribuições dos teólogos britânicos James D.G. Dunn e Richard Bauckham, o presente trabalho se dedica ao estudo das potencialidades historiográficas das categorias da memória e do testemunho aplicadas à pesquisa do Jesus histórico. Pretende-se com isso aproximar dois campos do conhecimento, a saber, a história e a teologia, ao propor um intercâmbio teórico e metodológico entre eles. Ambos autores se esforçam em fazer uso do arcabouço conceitual da historiografia para problematizar as dinâmicas de transmissão oral das tradições de Jesus no intervalo entre os eventos relatados nos Evangelhos e a redação dos mesmos. Grande ênfase é dada à relação entre estabilidade e flexibilidade observada nestes textos e pelos níveis de proximidade e distanciamento de sua estrutura narrativa. A partir disso, os autores empreenderão uma avaliação das condições epistemológicas de acesso histórico à Jesus de Nazaré e o papel dos Evangelhos sinópticos como fontes para a história deste.

Palavras-chave: Jesus histórico, memória, tradição, oralidade, testemunho.

ABSTRACT

Based on the contributions of the British theologians James D. G. Dunn and Richard Bauckham, this research aims to discuss the historiographical potentialities of the categories memory and testimony, applied to the study of the historical Jesus. This research also intends to approximate two fields of knowledge, history and theology, by proposing a theoretical and methodological exchange between them. Both authors strive to use the framework of historiography to problematize the dynamics of oral transmissions of Jesus' traditions in the gap between the narrated events in the gospels and their composing. An emphasis is given to the relations between stability and flexibility observed in these texts and by the levels of proximity and detachment on their narrative structure. From this perspective, both authors will undertake an evaluation of the epistemological conditions of historical access to Jesus of Nazareth and the role of the synoptic Gospels as sources for the history of the latter.

Keywords: Historical Jesus, memory, tradition, orality, testimony.

RESUMEN

Con base en las contribuciones de los teólogos británicos James D.G. Dunn y Richard Bauckham, el presente trabajo se dedica al estudio de las potencialidades historiográficas de las categorías de la memoria y del testimonio aplicadas a la búsqueda del Jesús histórico. Se pretende con eso acercar dos áreas de conocimiento, a saber, la historia y la teología, al proponer un intercambio teórico y metodológico entre ellos. Ambos autores se esfuerzan en hacer uso del andamiaje conceptual de la historiografía para problematizar las dinámicas de transmisión oral de las tradiciones de Jesús en un intervalo entre los eventos relatados en los Evangelios y la redacción de los mismos. Gran énfasis es dado a la relación entre estabilidad y flexibilidad observada en estos textos y por los niveles de proximidad y lejanía de su estructura narrativa. A partir de eso, los autores emprenderán una evaluación de las condiciones epistemológicas de acceso histórico a Jesús de Nazaret y el papel de los Evangelios sinópticos como fuentes para la historia de este.

Palabras-llave: Jesús histórico, memoria, tradición, oralidad, testimonio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 JESUS EM CONSTRUÇÃO: A HISTÓRIA DO JESUS DA HISTÓRIA	14
1.1 Os fundamentos da crítica	14
1.2 As três fases da pesquisa do Jesus histórico	15
1.2.1 A <i>First Quest</i> : Jesus entre o racionalismo e o idealismo	15
1.2.2 A <i>New Quest</i> : do Jesus do kerygma ao retorno à história.....	23
1.2.3 A <i>Third Quest</i> : a “ecleticidade” metodológica e a mundialização da pesquisa do Jesus histórico	28
1.2.4 Dunn, Bauckham e a nova tendência que emerge da <i>Third Quest</i>	33
2 TESTEMUNHO, MEMÓRIA, ORALIDADE E TRADIÇÃO.....	36
2.1 Religiões da recordação: consciência histórica e tradição	36
2.2 Memória, oralidade e testemunho	39
2.3 Modelos de transmissão oral	50
2.3.1 A visão bultmanniana: tradição oral informal não controlada	51
2.3.2 A escola escandinava: tradição oral formal controlada.....	52
2.3.3 Um caminho alternativo: tradição oral informal controlada	53
2.4 Conclusão	54
3 O JESUS RECORDADO DE JAMES D.G. DUNN	56
3.1 Aportes teóricos e metodológicos	57
3.1.1 Os limites da pesquisa histórica: um ajuste de expectativas	57
3.1.2 Princípios hermenêuticos	59
3.1.3 Entre o Jesus e o Cristo históricos.....	60
3.1.4 O impacto de Jesus e a primeira fé.....	61
3.1.5 Mestre e discípulos, testemunho e memória	63
3.2 Um novo olhar sobre a tradição oral	65
3.2.1. As evidências de um processo de preservação e transmissão oral.....	65
3.2.2 A transmissão oral segundo Dunn.....	74
3.3 O Jesus característico	80
3.4 Conclusão	86
4 O JESUS TESTEMUNHADO DE RICHARD BAUCKHAM	90
4.1 As evidências de testemunhos de testemunhas oculares e o impulso para a investigação: Papias e Lucas	91
4.2 O lugar do testemunho na historiografia	95
4.2.1 O valor epistêmico do testemunho	95

4.2.2 O testemunho e a crítica histórica	96
4.3 As testemunhas nos Evangelhos sinópticos	101
4.3.1 A transmissão das tradições de Jesus	101
4.3.2 Por que preservar? Por que fielmente?.....	103
4.3.3 O controle da tradição: variabilidade e a estabilidade.....	106
4.3.4 Interesse novelesco ou personagens históricos?.....	113
4.3.5 A confiabilidade da memória retentiva segundo Bauckham.....	123
4.4 Conclusão	127
CONCLUSÃO	131
REFERÊNCIAS	135

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende discutir as recentes contribuições dos teólogos britânicos James D.G. Dunn e Richard Bauckham para as pesquisas voltadas à questão da historicidade de Jesus. Empreenderemos uma análise dos aportes metodológicos dos quais os autores lançaram mão para o desenvolvimento de suas respectivas teses sobre como teria se dado o processo de transmissão da tradição sobre Jesus, desde sua fase oral até a redação dos evangelhos. Embora concordem em muitos aspectos, as duas abordagens apresentam distinções significativas, sobretudo no que diz respeito à compreensão dos autores quanto ao funcionamento dos mecanismos internos de controle e preservação das tradições de Jesus desenvolvidos pelas primeiras comunidades cristãs.

Os trabalhos destes autores têm em comum o rico diálogo estabelecido, ora implícito, ora direto, com as novas tendências historiográficas e o rigor metodológico com o qual os projetos são empreendidos: bem fundamentados em nível teórico, empírico e argumentativo. A opção por trabalhar em específico com as teses de Dunn e de Bauckham surge do interesse destes em defender que, no âmbito da pesquisa sobre Jesus, há na perspectiva da fé um componente de subjetividade fundamental para a produção de conhecimento histórico. Em outras palavras, a fé serve a estes como evidência histórica. Logo, seu principal objeto de interesse não é estritamente a história da teologia ou a teologia da história, mas o que consideram um profícuo intercâmbio epistemológico que produz, à uma, história e teologia.

Como explicitado pelo teólogo e sociólogo da religião alemão Wolfgang Stegemann, via de regra, a pesquisa história sobre Jesus

pretende conhecer historicamente o Jesus de Nazaré, o homem que existiu realmente no passado, e presentificar os resultados exatamente desses conhecimentos, a despeito de todos os interesses edificantes em Jesus, a despeito de todas as possíveis formas de projeções de Jesus (das imagens que se faz e fez [sic] dele na história do cristianismo, dos dogmas que “definem” a fé nele), sim, inclusive a despeito de suas apresentações bíblicas.¹

Contudo, as respectivas abordagens de Dunn e de Bauckham assumem um sentido contrário a este ao se alinharem ao *realismo crítico* em duas de suas várias vertentes. Inúmeros historiadores já se levantaram desde o último século em militância contrária à

¹ STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p.103.

fantasiosa expectativa de que a verdade possa ser acessada em sua forma pura e que seja possível a esta que fale por si mesma. Em vários campos dos estudos históricos vemos que o paradigma positivista foi abandonado, mas curiosamente este resiste num preconceito não tematizado entre muitos dos que torcem o nariz para empreendimentos como os propostos por nossos autores. Quer por entenderem que a opção por um tema espinhoso como o é a questão da historicidade de Jesus conferiria um caráter confessional à pesquisa, quer por expressarem um reserva acientífica herdada de uma tendência acadêmica secularista, fato é que historiadores pouco dialogam com o que é produzido por teólogos.

Assim, tomando por base as contribuições destes autores, pretendemos refletir sobre as possibilidades da pesquisa histórica sobre Jesus em seu atual estágio. Em outras palavras, tentaremos responder a seguinte pergunta: o que é possível alcançar com a pesquisa do Jesus histórico em seu estágio atual: a pessoa histórica de Jesus, o contexto da comunidade das origens, ambos ou nenhum?

É ponto pacífico hoje na historiografia que não há fato sem questionamento ou dado sem interpretação. A história não é “somente o que aconteceu”, mas fundamentalmente a compreensão de como e por que aconteceu, seu significado e a relevância para o presente. Questionar, interpretar e explicar são operações humanas conscientes que estão, em larga medida, condicionadas ao tempo do historiador. Assim como a partir de cada tempo e contexto emergiram questões variadas sobre Jesus, fomos dados a conhecer ao longo dos anos inúmeras versões desse intrigante personagem. Em outras palavras, cada tempo produziu seu Jesus. Deste modo, objetivando responder à questão acima proposta, apresentaremos no primeiro capítulo deste trabalho o estado da arte da pesquisa. Consideraremos os respectivos *paradigmas*² de cada uma das três fases da divisão clássica ponderando a respeito dos objetivos das buscas passadas e atual pesquisa. Como essa busca vem sendo empreendida ao longo dos anos? Quais referenciais epistemológicos ampararam as opções metodológicas na pesquisa histórica? Pretendemos com o primeiro capítulo oferecer uma resposta sintética a essas questões.

No segundo capítulo, primeiramente, nos deteremos na discussão sobre as relações entre a *memória* e a *história*. De acordo com o historiador francês Pierre Nora, “a memória é

² SEGALLA, Giuseppe. *A pesquisa do Jesus histórico*. São Paulo: Ed. Loyola, 2013. Concordamos com a leitura que Segalla faz das diferentes fases da pesquisa. O autor lança mão do referencial kuhniano sintetizado no conceito de *paradigma* para caracterizar as três fases clássicas da pesquisa e suas interseções.

vida, sempre levada por grupos vivos [...] aberta à dialética da lembrança e da amnésia [...]”³. Embora não seja história em si mesma, não há história sem memória. A memória assume relevância histórica em seu estágio declarativo, assumindo assim a forma de testemunho. O testemunho é, nas palavras de Paul Ricoeur, o arquivamento da memória, o estágio em que esta poderá servir à tarefa historiográfica. Sob essa perspectiva faremos uma breve apresentação do *status quaestionis* dos debates acerca das condições epistêmicas da memória e do testemunho. Interessa-nos aqui entender no que consiste a memória, qual a relação entre memória individual e memória social/coletiva e qual o valor referencial do testemunho. Ainda neste capítulo faremos a exposição da tríplice tipologia dos processos de transmissão oral como proposta por Kenneth E. Bailey. São elas: *Tradição oral informal não controlada*, *Tradição oral formal controlada* e *Tradição oral informal controlado*. Na oportunidade dialogaremos com os principais proponentes de cada corrente: Rudolf Bultmann, Birger Gerhardsson e o próprio Bailey. A grande questão a respeito das tradições orais é a relação entre flexibilidade e estabilidade. Interessam-nos as posições clássicas dos estudiosos do Novo Testamento acerca de a condição das tradições ligadas a Jesus terem sido ou não bem preservadas e reproduzidas na cadeia de transmissão até que assumissem forma fixa pela redação. Quais tipos de materiais são flexibilizados e adaptados às diversas audiências e quais são transmitidos *verbatim*? Existiram leis de transmissão oral, se sim, quais eram essas leis? A última seção do segundo capítulo será orientada por essas questões.

Nos capítulos três e quatro desenvolveremos as especificidades dos projetos de James Dunn e de Richard Bauckham, respectivamente. Dunn e Bauckham argumentam que a hipótese da interdependência literária não é suficiente para justificar as variações nos textos sinóticos como elas se apresentam. Sob essa égide exporemos as principais novidades dos seus respectivos métodos e os principais resultados providos por eles, não sem antes apresentar os aportes teóricos e metodológicos dos autores. Sendo ambos autores clérigos anglicanos, temos que levar em consideração que eles falam também a partir de sua perspectiva de fé. Mesmo obstinados em contribuir com a produção de conhecimento histórico, Dunn e Bauckham não podem se divorciar desta perspectiva para só após de concluída sua tarefa de historiadores reconciliarem-se com esta perspectiva. Contudo, é exatamente este lugar de fala, o da fé, dos elementos mais interessantes aqui, pois poderíamos nos perguntar se há, de fato, um compromisso historiográfico real em sua produção.

Concordamos com Reinhart Koselleck quando diz:

³ NORA, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. p.XIX.

Todo conhecimento histórico é condicionado pelo ponto de vista e, por isso, relativo. Mas, a partir dessa constatação, a história se deixa apropriar de maneira crítica, por meio de um ato de compreensão, o que conduz à formulação de declarações verdadeiras sobre ela. Formulando de modo mais agudo: parcialidade e objetividade excluem-se mutuamente, mas remetem uma a outra ao longo do desenvolvimento da tarefa histórica.⁴

Dunn e Bauckham, como Koselleck, reconhecem que a busca por uma objetividade esterilizada e livre de toda subjetividade é impossível e que não há quem produza conhecimento histórico que não esteja implicado no que produz. Não há quem não fale de si ao falar do passado. Logo, a “ciência histórica atual se encontra, portanto, sob duas exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas.”⁵ Contudo, como bem nos lembra Paul Ricoeur, “há tantos níveis de objetividade quantos são os procedimentos metódicos”⁶, e é necessário que se considere que a objetividade em história é, em face do pretendido pelas *hard sciences*, uma *objetividade incompleta*.⁷ Que não se entenda por *incompleta* algo como inferior. É que a história é um conhecimento por vestígios e está sujeita à disponibilidade destes e à sua problematização. Logo, não é exclusividade de nossos autores, toda história é história a partir de um determinado ponto de vista. Convidamos o leitor a apreciar o deles.

⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RJ, 2006. p.163.

⁵ *Ibidem, loc. cit.*

⁶ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968. p.24.

⁷ *Ibidem.*

1 JESUS EM CONSTRUÇÃO: A HISTÓRIA DO JESUS DA HISTÓRIA

1.1 OS FUNDAMENTOS DA CRÍTICA

Antes de tratarmos em específico das produções de James Dunn e de Richard Bauckham, e para dimensionarmos as contribuições desses autores para as pesquisas ora em curso, é necessário esboçarmos aqui a história da busca pelo Jesus histórico desde o seu início, no século XVIII, com os primeiros impulsos críticos de H. S. Reimarus, até nossos dias, com a *Third Quest*. Um olhar atento sobre as diferentes fases da pesquisa e suas especificidades nos permitirá perceber como cada contexto histórico produziu e buscou um Jesus histórico ideal, bem como desenvolveu métodos próprios para empreender essa busca.

Por certo, o Iluminismo foi o ambiente intelectual que serviu de nascedouro para a busca pelo Jesus histórico, contudo, é possível identificarmos em séculos anteriores mudanças na ordem do saber que, de algum modo, contribuíram para pavimentar o caminho para que a pergunta por um Jesus histórico pudesse ser feita. Um dessas mudanças é a proporcionada pela popularização da espiritualidade franciscana, que evidenciava um interesse particular na humanidade de Jesus. Fundada na primeira metade do século XIII, tomou como ponto fundamental de sua espiritualidade o ser como Jesus. Diferentemente do *pantokrator* que preenchia o imaginário medieval, o Jesus com o qual pretendiam assemelhar-se era aquele de carne e osso, que viveu na simplicidade e que era experimentado nos sofrimentos. Era o Jesus dos evangelhos, tal como era lido nos evangelhos.

Também durante o Renascimento, a partir do século XIII, a redescoberta dos textos clássicos gregos em língua original repercutiu notavelmente nos rumos da intelectualidade do Baixo Medievo.¹ Textos de natureza filosófica que há muito estavam desaparecidos, e a cujo conteúdo só se tinha acesso por meio de traduções do árabe, fomentaram um interesse pelos estudos sobre a Antiguidade. Mais do que o domínio de regras gramaticais do grego e do hebraico, a compreensão desses textos demandava também profundo conhecimento de sua cultura geratriz. Assim, no esforço de tradução, da necessidade de comparar manuscritos e suas variantes para correções e produção de comentários, surge a *crítica textual* e com ela alguns dos princípios e métodos elementares, que aportariam estudos literários e pesquisas históricas dali em diante. A partir do estudo desses textos, também a Antiguidade acabou por

¹ A partir deste século, ondas de imigração, geradas em função das investidas otomanas sobre Constantinopla, levaram muitas das mentes bizantinas mais brilhantes para o coração da Renascença na Europa.

revelar-se como o “outro” pelo qual é possível comparar-se e reconhecer-se na diferença. Em outras palavras, assistimos ao surgimento de uma *consciência histórica*.

Como um desdobramento do Renascimento, a Reforma Protestante também se destacou nesse processo de desenvolvimento de uma *consciência histórica*. Os reformadores investiram no resgate do passado bíblico original, por entenderem que a história poderia ser um poderoso instrumento para corrigir os abusos contra os quais erguiam sua militância teológica. Daí nasce o *Sola Scriptura*, preterindo a tradição eclesiástica em função da supremacia das escrituras.

A renovação do interesse pela pessoa humana de Jesus com os franciscanos, o surgimento da crítica textual, o desenvolvimento de uma consciência histórica no Renascimento e o esforço no resgate do passado bíblico original durante a Reforma, inegavelmente, calçaram a via pela qual emergiu no século XVIII, sob o espírito crítico iluminista, o interesse pela história historicizável de Jesus de Nazaré.

A partir deste ponto, desenvolveremos uma breve exposição das três fases da pesquisa do Jesus histórico. Nos deteremos na apresentação e na discussão dos trabalhos que, em alguma medida, contribuíram metodologicamente para esta pesquisa, suprimindo textos que, embora de grande relevância para a literatura sobre o tema, não avançam nesse campo.

1.2 AS TRÊS FASES DA PESQUISA DO JESUS HISTÓRICO

1.2.1 A *First Quest*: Jesus entre o racionalismo e o idealismo

As pesquisas pelo Jesus histórico são comumente divididas em três fases, denominadas *buscas*. Giuseppe Segalla apresenta três critérios a serem levados em consideração nesse sistema: 1) a pré-compreensão filosófica ou teológica; 2) a metodologia; e 3) a finalidade da pesquisa.² Essa divisão nos parece razoável, pois permite que em uma determinada época coexistam pesquisas orientadas por *paradigmas* diferentes, como é o caso daquelas pesquisas encabeçadas pelo *Jesus Seminar*, de Robert Funk e John Dominic Crossan, que veremos mais adiante. Embora essa nos pareça ser a divisão mais adequada, ela não é a única. Vários pesquisadores, usando critérios diferentes, propuseram modelos que se distanciam bastante desse e nem por isso há demérito em seu trabalho.

² SEGALLA, 2013, p.38.

Foi Albert Schweitzer, em seu *A Busca do Jesus histórico*, originalmente publicado em 1906, quem deu o nome de *Busca* à pesquisa desenvolvida entre 1778 e 1901; anos que marcam, respectivamente, a publicação da obra de Hermann S. Reimarus e a publicação de *O Segredo Messiânico nos Evangelhos*, de William Wrede.³ De acordo com Schweitzer, “a investigação histórica acerca da vida de Jesus não teve sua causa num interesse puramente histórico; ela voltou-se para o Jesus da história como um aliado na luta contra a tirania do dogma.”⁴

Aquilo que a princípio se configurava tão somente como distinção, sob o *Zeitgeist* iluminista, tornou-se oposição: fé e razão eram vistas como água e óleo, poderiam ocupar um mesmo recipiente, mas misturar-se, jamais. O homem iluminista vê-se emancipado de quaisquer tutelas, quer temporal, quer espiritual. As descobertas científicas, e os intensos e ricos debates filosóficos que tiveram ocasião neste período, concorreram para desautorizar a Igreja como detentora última da verdade sobre qualquer aspecto do cosmo. Desse modo, a grande confiança nas capacidades humanas, que se desenvolveu a partir daí, permitiu a esse homem das luzes declarar sua independência. A heteronomia exercida pelo Estado e pela Igreja é substituída por um novo soberano: a razão autônoma, que submeteria tudo e todos.

A transformação na ordem do saber, imposta pelo racionalismo que impregnou os círculos intelectuais desse período, culminou em uma *virada histórica* em meados do século XVIII. Sob a nova ordem da razão, distinguia-se coisa em si e representação da coisa em si, ou seja, distinguia-se objeto e símbolo, fato e narrativa. Esta nova concepção abre o caminho para a investigação de temas relacionados à historicidade de eventos bíblicos, sobretudo, o evento Jesus de Nazaré. Este é o clima no qual se dá o início do que chamamos a *Primeira busca*. Atentaremos em especial para o trabalho de dois expoentes dessa fase, Reimarus e Strauss.

O trabalho do professor de línguas orientais na Universidade de Hamburgo, Hermann Samuel Reimarus (1679-1768), é o primeiro texto amparado por fundamentos críticos que trata sobre a vida de Jesus de Nazaré. Publicado postumamente, em sete fragmentos por Gotthold E. Lessing, entre 1774 e 1778, o texto é marcado pelo ceticismo de Reimarus quanto à divindade de Jesus. Reimarus afirmou haver uma diferença sensível entre a pregação de Jesus e o que fora a ele atribuído posteriormente pelos apóstolos, chegando a essa

³ WREDE, W. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien – zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen, 1901.

⁴ SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. 3^a ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.14.

conclusão orientado pelo princípio da não contradição e da lógica. Percebeu o que considerou incoerências nos textos bíblicos como a evidência de manipulação nas informações. Giusepe Segalla lista cinco incoerências destacadas por Reimarus: 1) não haveria motivos para a surpresa dos apóstolos frente ao ressurreto, pois Jesus já havia anunciado que ao terceiro dia voltaria à vida; 2) se Jesus havia ordenado que se pregasse aos pagãos, qual a razão da dificuldade em acolhê-los? 3) Se o próprio Jesus ordenara o batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, por que batizar em nome Jesus, como expresso em Atos? 4) as narrativas da ressurreição se contradizem nos evangelhos; 5) o evento do Pentecostes é inviável, já que não havia lugar propício para agrupar 3 mil pessoas batizadas.⁵

Para o autor era claro o contraste entre a mensagem político-messiânica a respeito do Reino de Deus de Jesus e o anúncio difundido pelos apóstolos, que vinculavam a remissão dos pecados ao sacrifício e à ressurreição de Jesus. Tudo isso que, na leitura de Reimarus, era considerado incoerência e contradição se tratava, segundo ele, de “invencionice”, de versões intencionalmente elaboradas para garantir a manutenção dos supostos privilégios adquiridos pelos apóstolos após a morte de seu mestre. Jesus não teria produzido milagre algum, tampouco teria sido ressuscitado. Todos os relatos bíblicos que apresentam dados que não se enquadram em uma lógica naturalista seriam para Reimarus tão somente fantasia mal-intencionada.

Não podemos perder de vista que o lugar de fala de Reimarus é o da desconstrução da fé cristã, porquanto reconhecia que essa fé teria como fundamento uma mentira contada pelos discípulos de um bom homem.

Nas palavras do próprio Reimarus:

Não posso deixar de descobrir um erro comum dos cristãos, que, devido à mistura do ensino dos apóstolos com o ensino de Jesus, acreditam que a intenção de Jesus residiu em sua função como mestre, de revelar certos artigos de fé e mistérios, parcialmente novos e desconhecidos, e de, portanto, construir um novo sistema doutrinal da religião, abolindo a religião judaica segundo seus hábitos especiais, sacrifícios, circuncisão, purificação, sábados e outras cerimônias levíticas. Bem sei que os apóstolos e, especialmente, Paulo trabalharam nessa área e que a doutrina subsequente forjou sempre mais mistérios e artigos de fé, distanciando-se parcialmente sempre mais das cerimônias judaicas, até que, por fim, as leis de Moisés foram completamente extintas e introduzida uma outra religião. Em todos os ensinos, discursos e diálogos de Jesus, porém, eu não consigo ver os mínimos indícios de ambas

⁵ SEGALLA, 2013, p.52.

as coisas. O que o moveu não foi nada além de obrigações morais, verdadeiro amor para Deus e para o próximo [...].⁶

Embora reconheça a pertença de Jesus à tradição judaica e entenda que só pode haver compreensão de sua pregação se interpretado à luz dessa tradição, Reimarus vê Jesus como um reformador e, deste modo, não o reconhece fundador de uma nova religião ou um judeu comum. Em outras palavras, Jesus não era cristão e nem judeu, mas algo diferente de ambos e essa percepção culminaria na formulação de um critério metodológico conhecido como *dupla diferenciação* ou *dessemelhança*, pelo qual seriam reconhecidos mais fidedignos os dados que apresentam Jesus diferente tanto do judaísmo de seu tempo, quanto do cristianismo das origens.

Reimarus inaugurou um novo campo de estudos e após ele vários outros pesquisadores se empenharam em análises racionalistas da história de Jesus. Algumas dessas análises apresentavam hipóteses tão inventivas e tão pouco fundamentadas, como aquelas que se dedicavam às explicações para os milagres, que causariam inveja em qualquer roteirista de cinema de Hollywood. Outras, embora mais razoáveis, pouco ou nada contribuíram em termos metodológicos. Um novo estudo digno de nota para o propósito deste trabalho somente surgiu no século XIX, e é deste que trataremos a seguir.

Um segundo e relevante nome da *First Quest* é o de David F. Strauss. Com quase um século de distância de Reimarus, Strauss apresenta sua tese profundamente amparada pela filosofia hegeliana. Não satisfeito com o pragmatismo de Reimarus, nem confortável com as narrativas de milagres bíblicas, Strauss busca uma síntese inspirada pela dialética de Hegel. Assumindo o sobrenaturalismo e o naturalismo, respectivamente como tese e antítese, encontra como síntese o mito. A referência que se faz ao “mito”, aqui, não pode ser confundida, como confundiram vários dos críticos de Strauss, com o que é associado às religiões antigas. Entendemos o mito aqui como *uma ideia em forma de história*⁷, a ideia que os primeiros cristãos tinham de Cristo. O mito expõe o significado ideal da pessoa de Jesus e deve ser considerado antes dos fatos. É o que a história mobiliza

Assim nos informa Albert Schweitzer sobre o método de Strauss: “Cada incidente da vida de Jesus é considerado separadamente; primeiro como explicado sobrenaturalmente,

⁶ REIMARUS *Apud STEGEMANN*, 2012. p.200.

⁷ STRAUSS *apud SEGALLA*, 2013, p.55.

depois como explicado racionalisticamente, e uma explicação é refutada pela outra”.⁸ Deste modo, a síntese não é nem um nem outro, exclusivamente, mas um ajuste entre ambos, que se excluem e se completam.

De acordo com o próprio Strauss:

O divino não pode ter acontecido assim (não imediatamente, nem em formas tão rudes); *ou, o que assim aconteceu não pode ter sido divino*: – e se a reconciliação for buscada por meio da interpretação, tentará provar, ou que o divino não se manifestou da maneira relatada, o que é negar a validade histórica das antigas Escrituras; ou que o que ocorreu realmente não era divino – o que é para explicar o conteúdo absoluto desses livros. Em ambos os casos, a interpretação pode ser parcial ou imparcial: parcial, se realizada com a determinação de fechar os olhos ao fato secretamente reconhecido do desacordo entre a cultura moderna e os registros antigos, e ver apenas em tal interpretação a significação original desses registros; imparcial, se reconhecer inequivocamente e declarar abertamente que o que é narrado nestes livros deve ser visto sob uma luz completamente diferente daquela em que foram consideradas pelos próprios autores. Este último método, no entanto, de nenhuma maneira envolve a rejeição inteira dos documentos religiosos; pelo contrário, o essencial pode ser firmemente mantido, enquanto o não essencial é abandonado sem reservas.⁹

Strauss lê os evangelhos como reapropriações do Antigo Testamento nas quais o novo, Jesus, é construído apresentado em sua magnitude e suplantando os profetas. Para Strauss os evangelhos contêm somente a experiência que seus discípulos fizeram de Jesus, ou seja, aquilo que os discípulos acreditaram sobre ele. O processo de demitologização deixa em aberto a possibilidade de chegarmos ao núcleo de verdade histórica que originou o mito. O mito é uma vestimenta, uma elaboração posterior e não anula a possibilidade de fundamentação histórica.

Se, por um lado, Strauss aponta timidamente para a necessidade de se reconhecer a perspectiva da cultura que “produziu” Jesus e por ter dado valor à intenção do texto, o que de algum modo será aproveitado nas fases seguintes da pesquisa sobre a historicidade de Jesus, por outro, o resultado do trabalho do autor é uma solução anti-histórica. Strauss sinaliza timidamente o que ganharia contornos mais claros em Martin Kähler, a saber, a distinção entre Jesus da história e Cristo da fé.

⁸ SCHWEITZER, 2009, p.103.

⁹ STRAUSS, D.F. Introduction: development of the mythical point of view in relation to the gospel histories. In: CRAIG A. Evans (Ed) *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*. v.1. London: Routledge, 2004. p.236 (tradução nossa)

A hipótese marcana, pela qual o evangelho de Marcos teria sido o primeiro a ser escrito, e por isso teria também servido de base para a redação dos demais evangelhos sinóticos, é uma contribuição de Christian Hermann Weisse.¹⁰ Também Julius Holtzmann, que confirmou a tese de Weisse, ao mapear os ditos comuns em Mateus e Lucas, identifica uma segunda fonte para os evangelhos sinóticos, a fonte dos ditos também conhecida como *Quelle* ou tão somente *Q*.¹¹ Esta seria vista como a fonte mais antiga e a mais confiável para os estudos históricos, pois estaria de certa forma menos contaminada com os ajustes redacionais dos evangelistas. Ambas as descobertas terão um enorme peso nas pesquisas a partir de meados do século XIX em diante.

Uma das principais características nesses estudos é a recusa do uso de João como fonte. Weisse apresenta uma hipótese frágil a respeito da consistência do texto joanino.

Os discursos joaninos, portanto, foram relembrados por um laborioso esforço de memória por parte do discípulo. Quando ele achava que sua imagem mental de seu Mestre ameaçava dissolver-se num fiapo de névoa, ele tratava de imprimir a imagem mais firmemente em sua lembrança, de conectar e definir seus detalhes que rapidamente desapareciam, reconstruindo-a com ajuda de uma teoria criada por ele mesmo ou trazida de outro lugar a respeito da pessoa e obra do Mestre.¹²

Os traços helenísticos do texto de João incomodavam Weisse e desconfiado de sua origem afirmava ser absolutamente contrário ao seu uso para a pesquisa sobre Jesus de caráter histórico.¹³

O liberalismo ainda produziu, ou reproduziu, algumas *Vidas de Jesus* amparadas nos resultados das pesquisas empreendidas pelos autores acima mencionados. Dentre as obras mais famosas destacamos a *Vida de Jesus* escrita pelo francês Ernst Renan.¹⁴ Neste trabalho mais literário que histórico, propriamente dito, Jesus é apresentado como um grande e inspirador herói que viveu os conflitos do seu tempo com grande intrepidez. As características mais marcantes do romantismo do século XIX são encontradas em seu texto mescladas ao espírito racionalista mais crítico. Embora Renan não tenha apresentado uma nova leitura

¹⁰ WEISSE, Christian H. *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1856.

¹¹ HOLTZMANN, Heinrich Julius. *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1863.

¹² WEISSE *apud* SCHWEITZER, 2009, p.151.

¹³ Richard Bauckham é um dos grandes representantes do atual esforço na reabilitação do Evangelho de João como fonte histórica.

¹⁴ RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2004.

científica sobre Jesus, nem contribuído metodologicamente para a pesquisa, é necessário fazê-lo constar aqui por ter trazido o Jesus construído na torre de marfim da academia para o grande público, assim popularizando muitas das conclusões das pesquisas até então realizadas.¹⁵

Para encerrarmos esta seção cabe ainda falarmos da obra daquele que apresentou a primeira grande sistematização sob o ponto de vista crítico da *Primeira Busca*, o já citado Albert Schweitzer. Em 1906, o autor lançou o monumental *De Reimarus à Wrede*, tomando o título de *História da investigação sobre a vida de Jesus* na segunda edição, em 1913¹⁶, onde deixou claro seu pessimismo em relação às pesquisas históricas sobre Jesus e questionou os pretensos resultados de cada investida.

Ele mesmo contribuiu de certo modo para o debate dando grande atenção à questão escatológica, espinha dorsal de sua análise dos textos neotestamentários, aproximando-se aqui do liberalismo teológico que tanto atacou. Tendo como fundo a recente redescoberta da apocalíptica judaica, o autor identificou na escatologia o elemento central do ministério de Jesus e a característica fundamental de sua pregação. Tomando os textos de Marcos 9:1 e Mateus 10:23b e 23:39 como base, Schweitzer entende que o discurso moral pregado por Jesus pressupõe a compreensão de um Reino exterior que estaria por se realizar. Esta compreensão teria lançado as bases para a construção de uma *ética interina* pela qual os discípulos se portariam na expectativa da segunda vinda do Cristo. A problemática lançada por Schweitzer contraria a noção de Reino de Deus advogada pelo liberalismo do século XIX, pela qual este seria uma realidade interior e já presente.

Schweitzer reconheceu como avanço das pesquisas liberais a distinção dos sinóticos e a abertura dada para as discussões em torno da escatologia, mas também reconheceu nelas o fracasso da empresa histórica em firmar as bases fiduciárias do cristianismo.

¹⁵ Ernest Renan exerceu grande influência sobre a intelectualidade brasileira a partir de meados do século XIX. Do imperador D. Pedro II, com quem trocava correspondências amistosas, à Luiz Gama, poeta e advogado que viveu quando jovem sob escravidão, passando por grandes políticos como Joaquim Nabuco, os textos renanianos tiveram grande aceitação entre os diversos públicos leitores no Brasil. Chegou a receber do Império do Brasil a Ordem Imperial da Rosa e foi referência constante para os pesquisadores do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB). Cf. RUDI, Thiago Augusto M. Ernest Renan brésilien: dos papéis que um historiador francês teve no Brasil. *Dimensões*, v. 37, p. 194-213, jul.-dez. 2016.

¹⁶ SCHWEITZER, Albert. *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen. J.C.B. Mohr, 1906. Em português há uma edição publicada em 2003 pela editora Novo Século e a reimpressão desta edição em 2009 pela editora Fonte Editorial (na qual nos baseamos para as citações deste texto)

Em outras palavras, para o autor, o Jesus histórico, o pretenso Jesus real¹⁷, escorregou pelos dedos daqueles que ousaram confina-lo nas palmas de suas mãos. Na última parte de seu livro Albert Schweitzer torna claro seu posicionamento em relação às investidas nesse campo.

O estudo da Vida de Jesus tem tido uma história curiosa. Esse pôs-se a caminho da questão do Jesus histórico, crendo que quando o tivesse encontrado poderia trazê-lo facilmente para nosso tempo como sendo um Mestre e Salvador. Este estudo perdeu as associações pela qual Ele tinha sido preso por séculos à duras rochas da doutrina eclesiástica, e regozijou-se em ver a vida e o movimento delineando uma figura e o Jesus histórico, uma vez mais, avançando, como pareceu, para contra-lo. Mas Ele não permaneceu parado; Ele passa por nosso tempo e retoma ao Seu.¹⁸

Nós estamos experimentando o que Paulo experimentou. No próprio momento quando estávamos chegando mais perto do Jesus histórico do que os homens jamais chegaram antes, e já estávamos estendendo nossas mãos para trazê-lo para nosso próprio tempo, nós temos sido obrigados a deixar de lado esta tentativa e reconhecer nosso fracasso neste dizer paradoxal: “Se nós conhecemos a Cristo segundo a carne, doravante, nós não o conhecemos mais.” E, além disso, nós devemos estar preparados para descobrir que o conhecimento histórico da personalidade e vida de Jesus não será um auxílio, mas, talvez mesmo, uma ofensa à religião. [...] O Jesus eterno e permanente é absolutamente independente do conhecimento histórico e só poderá ser entendido por meio do contato com Seu espírito que ainda está operando no mundo. À medida que temos o espírito de Jesus, temos o verdadeiro conhecimento de Jesus.¹⁹

Além do texto de Schweitzer, outra causa para o fracasso dessa *Primeira Busca* foi o que James Dunn chamou de o “retorno da fé” instigado pelo trabalho de Martin Kähler²⁰, cuja obra acabou por cimentar a distância entre o Jesus histórico e o Cristo da fé a partir de 1892.²¹

Embora Kähler não fosse contrário à pesquisa histórica de Jesus, este posicionava-se desfavorável ao esforço de tomar os resultados de um debate historiográfico o núcleo da fé cristã. Os evangelhos seriam, portanto, testemunhos de fé e não documentos históricos, pois a verdadeira história não é feita com base em fatos, mas em significados. O texto bíblico seria um texto de verdade salvífica, antes que de verdade histórica *stricto sensu*. Em Kähler a fé pela apreensão existencial da palavra é colocada acima do valor dogmático das escrituras e,

¹⁷ Sobre a construção histórica do conceito *Jesus real*, ver STEGEMANN, 2009, p.113-124.

¹⁸ SCHWEITZER, 2009, p.440.

¹⁹ *Ibidem*, p.442.

²⁰ DUNN, James D.G. *Christianity in the Making. Vol. 1: Jesus Remembered*. Grand Rapids/Cambridge: W.B. Eerdmans, 2003. p.79.

²¹ KÄHLER, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*. Leipzig, A. Deichert, 1892.

aliado ao que se firmaria a partir da publicação do livro de Schweitzer, consolida um terreno árido para a manutenção de pesquisas de caráter historiográfico.

Para concluirmos, faz-se necessário enfatizarmos, como pudemos ver, que a *First Quest* se desenvolveu basicamente em contexto germânico, e este tido, à época, como o “primeiro mundo” tanto para a ciência histórica como para a teologia. Foi durante o século XIX e quase em absoluto em ambiente alemão que os mais significativos passos rumo à formalização da história como disciplina foram dados. A profissionalização do ofício do historiador e a criação de um programa para o ensino de história, bem como o desenvolvimento de regras metodológicas próprias em ruptura com a literatura dão ao historiador um status distinto num tempo em que a história era o substrato na consolidação da identidade nacional. A busca pela legitimação científica da história deu-se em grande medida com a aproximação desta com as ciências naturais no que diz respeito às pretensões: a busca por universais. A *First Quest* apresentou, nesse sentido, um Jesus homem exemplo para todo o homem e sua ética superior. Não o Deus encarnado – este era construção do dogma –, mas o homem no qual a superior vocação humana se revelava.

1.2.2 A New Quest: do Jesus do kerygma ao retorno à história

A primeira metade do século XX é amplamente conhecida como *No Quest*. O termo, empregado pelo teólogo anglicano Nicholas Thomas Wright, em *Jesus and the Victory of God*, publicado em 1996, explicita a noção de que o período teria correspondido à uma *via negativa*, ou seja, a um tempo de silêncio em que nada de relevante para a pesquisa foi produzido.²² Contudo, essa conclusão não é livre de críticas. Dale Allison Jr. demonstrou, em seu *Resurrecting Jesus: the earliest christian tradition and its interpreters*, que, com exceção de 1919, desde 1906 e até 1953, anualmente foram publicados trabalhos acadêmicos sobre o Jesus histórico.²³ Também Walter P. Weaver, em *The Historical Jesus in the Twentieth Century*, apresentou um abrangente levantamento das publicações sobre o tema nesse período, dentre as quais é possível destacar, inclusive, as apropriações nazistas da figura de Jesus, ariano e antisemita, e a produção dos pesquisadores judeus C.G. Montefiore, Joseph Klausner e David Flusser.²⁴

²² WRIGHT, N.T. *Jesus and the Victory of God: christian origins and the question of God* 2.ed. Minneapolis: Fortress, 1996. p.21-23.

²³ ALLISON Jr., Dale C. *Resurrecting Jesus: the earliest christian tradition and its interpreters*. New York: T&T Clark International, 2005. p.109-201.

²⁴ WEAVER, Walter P. *The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900-1950*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.

Constatado que os anos da chamada *No Quest* não foi um período de tamanha esterilidade como seu rótulo faz pensar, há que se ressaltar o impacto do trabalho exegético e teológico de Rudolf Bultmann, a partir de meados da década de 1920, sobre as pesquisas em Novo Testamento e, consequentemente, sobre as investigações sobre Jesus.

Bultmann apoiou-se nos trabalhos dos precursores da *Formgeschichte*, Hermann Gunkel, que percebeu traços de oralidade nos textos do Antigo Testamento e empenhou-se na classificação das formas pré-literárias identificadas; e de Julius Wellhausen, que apontou para a possibilidade de distinguir, nos sinóticos, tradição antiga de adição redacional. Também tomou como referência as conclusões de Karl L. Schmidt, que percebeu no texto marcano que as referências a tempo e espaço estavam localizadas apenas nos trechos que conectavam breves unidades ao conjunto da narrativa, atribuindo, portanto, a indicação desses dados à intervenção redacional.²⁵ Tomado por esse fundamento, Bultmann empenhou-se por identificar nos Evangelhos cada uma das formas literárias existentes e relacioná-las às circunstâncias que, no âmbito da igreja primitiva, teria motivado o seu uso e sua incorporação à tradição oral. Estas circunstâncias receberam o nome de *Sitz im Leben*, ou, em uma tradução aproximada para o português, *situação vital*.²⁶

Bultmann e os demais críticos das formas criam que, à medida em que uma informação sobre Jesus era transmitida oralmente, quase no nível do que entendemos por boato, narrativas outrora simples passariam por um processo de rebuscamento. Histórias curtas tenderiam a se tornar mais longas, informações objetivas passariam por um “embelezamento” e, aos poucos, detalhes não históricos seriam somados às estruturas originais, para atender às necessidades das comunidades cristãs. Desse modo, uma vez identificadas as camadas mais antigas da tradição, em vez de revelar o Jesus da história, elas revelariam tão somente o Jesus construído pela fé dos primeiros cristãos. Para Bultmann, o Jesus histórico era inacessível.

Convencido da limitação que se impunha sobre a pesquisa histórica, Bultmann conclui que o *kerygma*²⁷, a mensagem do Evangelho, é o sustentáculo atemporal e exclusivo do

²⁵ BULTMANN, Rudolf. The New Approach to the Synoptic Problem. *The Journal of Religion*, v.6, n. 4, jul. p.337-362, 1926.

²⁶ Para uma apresentação panorâmica da contribuição da *Formgeschichte* para a pesquisa do Jesus histórico ver HULTGREN, Arland J. Form Criticism and Jesus Research. In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. *Handbook of the Study of the Historical Jesus*. v.1. Leiden: Brill, 2010. p.649-671.

²⁷ Do grego κήρυγμα: Termo neotestamentários traduzido por mensagem, pregação, anúncio ou proclamação. Para Bultmann, o *kerygma* “não é nem uma iluminação *Weltanschauung* (visão de

Cristianismo e este não carece de historicidade. Discípulo e adepto das ideias de Martin Heidegger, Bultmann empreenderá uma leitura de fundo existencial dos evangelhos, a qual receberá o nome de *demitologização*²⁸; cuja tarefa seria a de redescobrir o significado mais profundo e oculto sob as concepções mitológicas apresentadas na Bíblia.²⁹

Por meio da demitologização, Bultmann intentava tornar o *kerygma* passível de discernimento e acolhimento pelo homem moderno que não comunga da mesma cosmovisão dos autores bíblicos. Em outras palavras, nas do próprio Bultmann,

[...] desmitologizar não significa recusar a escritura em sua totalidade ou a mensagem cristã, senão que eliminar de uma e de outra a visão bíblica de mundo, que é a visão de uma época passada, com demasiada frequência ainda mantida na dogmática cristã e na pregação da Igreja. Desmitologizar supõe negar que a mensagem da Escritura e da Igreja estão inelutavelmente vinculadas à uma visão de mundo antiga e obsoleta. [...] A desmitologização tornará patente esta função da pregação como mensagem pessoal e, ao fazê-lo, eliminará um falso obstáculo e porá sob uma nova luz mais intensa o obstáculo real: a palavra da cruz.³⁰

Assim, segundo o autor, mais do que por valor histórico, os Evangelhos deveriam ser reconhecidos por seu valor existencial. Desse modo, uma leitura demitologizada das Escrituras revelaria a mensagem de valor universal e eterna, capaz de sobreviver até ao cientificismo, já que não exigiria do leitor acreditar na factualidade do sobrenatural, mas tão somente aceitar que é possível encontrar ali, no texto, um sentido para si.

Se, por um lado, a pesquisa liberal se esforçou para apresentar um Jesus despido das formulações dogmáticas da Igreja, Bultmann conduziu seus esforços no sentido de discernir e valorizar a mensagem – supra histórica – acima do mensageiro – histórico –, o que concorreu para minguar o interesse de muitos pela pesquisa. Embora Bultmann tenha sido consagrado como o representante mais icônico da chamada *No Quest*, seu método, a *Formgeschichte*, firmou-se como um importante ferramental exegético, sendo necessário também dar-lhe crédito pela atenção dispensada à tradição oral e as condições de sua transmissão;

mundu) fluindo em verdades gerais, nem um relato meramente histórico, que, como o relato de um repórter, recorda ao público de fatos importantes, mas passados. Ao contrário [...], é, por natureza, um discurso pessoal que aborda cada indivíduo, lançando a própria pessoa à questão de entregar seu problemático auto entendimento, requerendo uma decisão dele". (BULTMANN *Theology of New Testament apud* DUNN, 2009, p.76.)

²⁸ Também traduzido no Brasil por *demitologização*.

²⁹ BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e a mitologia*. São Paulo. Fonte Editorial, 2008. p.16.

³⁰ *Ibidem*, p.29.

contribuições que tiveram um importante lugar nas pesquisas posteriores, como veremos mais adiante.

Foi um dos discípulos de Bultmann, Ernst Käsemann, que, em uma conferência proferida em Marburg, em 1953, renovou o otimismo sobre a pesquisa.³¹ Assim como seu mestre, Käsemann concordava com a intenção kerigmática dos Evangelhos, contudo, defendia que este *kerygma* não era desinteressado pela história. Assume, portanto, que o que nos é acessível da história de Jesus só o é a partir dos evangelhos e que não há descontinuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé, sendo absolutamente impossível distinguir clara e suficientemente entre um e outro.³²

Käsemann afirma que a subjetividade do texto não anula seu valor histórico, mas cria a demanda por um método de leitura crítica diferenciado, denominado por ele de *historicização do não-histórico*.³³ Segundo Käsemann, a partir de sua experiência pessoal, os primeiros cristãos interpretavam o que para eles havia se tornado história (*Historie*) servindo-se da pregação como mediadora.

A conferência de Käsemann constituiu-se o marco inaugural de uma nova etapa da pesquisa, a *New Quest*. Esta considerava que, mais do que legítima, a pesquisa histórica seria necessária à fé, pois Jesus era o motivo da fé Cristã e, ao mesmo tempo, seu critério de autenticidade. Para tanto, os pesquisadores da *New Quest* entenderam haver três níveis na transmissão da história de Jesus: 1) a vida de Jesus, 2) a tradição memorial e 3) a composição dos evangelhos. A atenção sobre esta última recaiu sobre toda a redação dos textos e não mais apenas sobre os estratos mais antigos da tradição. O reconhecimento da relevância dos textos em sua inteireza se dá em função do novo olhar sobre a autoria destes, segundo o qual os evangelistas não foram meros reprodutores de fatos, mas, ao optarem por um determinado caminho narrativo, teriam expressado também sua concepção pessoal sobre a pessoa de Jesus, bem como acerca da teologia e das demandas das comunidades cristãs de seu contexto.

Três critérios de autenticidade para análise dos ditos e dos atos de Jesus são característicos nesse período. Além do critério da dessemelhança³⁴, destacam-se também o critério da atestação múltipla, segundo o qual um dito ou ato de Jesus tem maior

³¹ Publicada originalmente em alemão na *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, em 1953. As citações para este trabalho foram retiradas da tradução para o espanhol. Cf. KÄSEMANN, Ernst. *Ensayos exegéticos*. Salamanca: Sígueme, 1978. p.159-189.

³² KÄSEMANN, 1978, p.161.

³³ *Ibidem*, p.169.

³⁴ PERRIN, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London: S.C.M. Press, 1967.

probabilidade de ser autêntico se for atestado por mais de uma fonte ou gênero literário independentes; e o critério da coerência, que reconhece como mais fidedignos os textos que, tendo passado pelos demais critérios, guardam certa coerência entre si.³⁵

Além de Käsemann, outros discípulos de Bultmann contribuíram na *New Quest*. São eles: Ernst Fuchs, Hans Conzelmann e Gerhard Ebeling e Günther Bornkamm. Este último é autor de *Jesus de Nazaré*³⁶, considerado, como a mais bem sucedida tentativa de sintetizar o conhecimento até então construído a respeito do Jesus histórico. Bornkamm tem o mérito de, em 1956, apresentar um Jesus formado no seio do judaísmo, aspecto que será mais intensamente explorado na etapa seguinte da pesquisa. O estadunidense e também aluno de Bultmann, James M. Robinson, publicou, em 1959, *A New Quest of the Historical Jesus*³⁷, em que aponta para a necessidade da pesquisa e apresenta três fundamentos para a sua continuidade: 1) o acesso a novas fontes, ou a renovação do olhar sobre fontes já em uso, destacando os novos achados arqueológicos que evidenciavam as condições religiosas e de vida na Palestina do primeiro século, as polêmicas contra Jesus em material rabínico e a literatura sobre a apocalíptica judaica; 2) a emergente nova visão sobre os evangelhos, de Lucas como um teólogo da história e não um historiador aos moldes positivistas e o reconhecimento dos aspectos históricos do evangelho de João; e 3) o reconhecido lugar dado à subjetividade e à construção da identidade do indivíduo em sua relação com o contexto.³⁸

Fora do círculo de Bultmann, há que se destacar o trabalho de Joachim Jeremias, que advogava a necessidade do Jesus histórico para a fé. Para Jeremias, a cristologia deve ter fundamento histórico, a ser buscado na *ipsissima verba et facta* de Jesus, abundante, sobretudo, no gênero das parábolas.

Jesus falou a homens de carne e sangue, a partir do momento para o momento. Cada uma de suas parábolas tem um lugar histórico determinado na sua vida. Tentar reobtê-lo: eis a tarefa. O que Jesus quis dizer nesta ou naquela hora determinada? Como sua palavra repercutiu sobre os ouvintes? Vale a pena fazer estas questões, para – tanto quanto possível – chegarmos ao sentido original das parábolas de Jesus, à sua *ipissima vox*.³⁹

³⁵ MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*: repensando o Jesus Histórico. Volume 1. Rio de Janeiro, Imago, 1993. No capítulo 7 desta obra há uma breve, porém, sistemática apresentação dos principais critérios de autenticidade destacados aqui.

³⁶ BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

³⁷ ROBINSON, James M. *A New Quest of the Historical Jesus*. London: SCM Press, 1959.

³⁸ ROBINSON, James M. The possibility of a New Quest. In: EVANS, 2004. p.191-211.

³⁹ JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 5^aed. São Paulo: Paulus, 1986. p.15.

De acordo com Jeremias, o retorno à história é necessário em razão de Deus, por meio de um evento histórico, ter reconciliado consigo o mundo e ignorar sua historicidade equivaleria a arriscar-se em docetismo.

Não é exagero afirmar que a maior de todas as contribuições da *New Quest* para a pesquisa do Jesus histórico foi ter reivindicado historicidade para o *kerygma* e defendido a continuidade histórica entre o evento Jesus e a pregação da comunidade. Em outras palavras, o acesso ao Jesus da história se dá pelo Cristo da fé, não sendo possível separar fato de interpretação. Contudo, a rigidez com a qual o critério da dessemelhança foi utilizado acabou por distanciar Jesus de seu ambiente de origem em seu âmbito político, social, cultural e religioso, enfatizando apenas as rupturas e nunca as permanências.

1.2.3 A *Third Quest*: a “ecleticidade” metodológica e a mundialização da pesquisa do Jesus histórico

Duas importantes descobertas arqueológicas influenciaram o curso da pesquisa sobre o Jesus histórico, a partir da segunda metade do século XX: os textos gnósticos de Nag Hammadi, encontrados em 1945, no Egito, e os manuscritos do Mar Morto, encontrados em 1947, nas cavernas de Qumran, na Cisjordânia. Ambas descobertas estimularam, a partir da década de 1970, o interesse nos estudos do gnosticismo, do judaísmo do segundo templo e do judaísmo formativo, o que acabou por também impactar a percepção que se tinha a respeito da identidade cultural de Jesus. A constatação da pluralidade do judaísmo à época de Jesus abriu uma rica via de diálogo com autores judeus, o que permitiu o reconhecimento do judaísmo como etnicidade.⁴⁰

Em 1996, Rafael Aguirre Monastério comenta a íntima relação entre as descobertas arqueológicas na região da Galileia, as novas conclusões a respeito do judaísmo durante o primeiro século e a formação de uma nova tendência na pesquisa do Jesus histórico:

[...] reconhecemos hoje que a Galileia era uma região judia, mas com um judaísmo particular, diferente do hierosolimitano, uma região não isolada, mas aberta a um importante influxo helenista; que avançava na Galileia o processo de urbanização, o que criava tensões graves com o modo tradicional de vida. Estes estudos conhecem tal desenvolvimento e tem tal

⁴⁰ Especialmente: KLAUSNER, J. *Jesus of Nazareth: his life, times, and teaching*. New York: Macmillan Co., 1925; FLUSSER, David. *Jesus: in Selbstzeugnissen und Bildern*. Hamburg: Rowohlt, 1968; VERMES, Geza. *Jesus the Jew: a historian's reading of the Gospels*. London: Collins, 1973. (traduzido para o português sob o título *Jesus, o judeu: uma leitura dos Evangelhos feita por um historiador*. São Paulo: Loyola, 1990.)

importância que chegou-se a dizer que a “terceira busca” do Jesus da história tende a se converter na busca da Galileia da história.⁴¹

O que atualmente pode ser tido por obviedade, reconhecer Jesus em seu ambiente formativo, não foi algo com que as pesquisas anteriores lidaram muito bem - quando o contexto judaico não era dado por irrelevante, ou Jesus era apresentado como alguém superior ao judaísmo, ou o era como um judeu como todos os demais judeus de seu tempo, sendo o cristianismo uma inovação atribuída a Paulo. Foi N.T. Wright, em 1988, que primeiro usou a expressão *Third Quest* para se referir ao equilibrado e construtivo diálogo estabelecido entre os estudos relativos ao judaísmo do primeiro século e a pesquisa do Jesus histórico⁴², tendo reconhecido como obra inaugural desta nova tendência o celebrado livro *Jesus and judaism*, do estadunidense Ed Parish Sanders, publicada em 1985.⁴³

Sanders não se satisfaz com o uso dos ditos de Jesus, em especial as parábolas, como o melhor caminho para o Jesus histórico, pois não considera possível garantir, sequer parcialmente, sua autenticidade. Além disso, dar tal ênfase aos ditos equivale a aceitar tacitamente que Jesus foi um mestre, e quão grande tarefa – de acordo com Sanders – seria a de passar de um Jesus professor para um Jesus judeu crucificado, líder de um grupo que resistiu exitoso, mesmo sob perseguição após a sua morte.⁴⁴ Dessa forma, Sanders proporá como percurso partir dos dados mais seguros disponíveis, para só então ousar complementar a costura histórica com os demais dados. Sanders encontra, nas ações de Jesus vistas a partir de um enquadramento cultural, um terreno mais seguro para iniciar sua caminhada historiográfica e toma por inquestionáveis oito fatos relacionados à história de Jesus. São eles: 1) ter sido batizado por João Batista; 2) ser um galileu que pregou e realizou curas; 3) chamou doze discípulos para si; 4) limitou sua atividade a Israel; 5) se envolveu em disputas relacionadas ao Templo; 6) foi crucificado fora de Jerusalém e por autoridades romanas; 7) após sua morte, seus discípulos mantiveram-se unidos em um movimento identificável; e 8) ao menos alguns judeus perseguiam certos grupos desse movimento, tendo a perseguição

⁴¹ AGUIRRE, Rafael. Estado actual de los estudios sobre el Jusús histórico después de Bultmann. *Estudios Bíblicos*, n.54, 1996, p.440. (Tradução nossa)

⁴² NEILL, Stephen; WRIGHT, N.T. *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 1988. p.379-403.

⁴³ SANDERS, E.P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. As citações para este trabalho foram retiradas da tradução para o espanhol. Cf. SANDERS, E.P. *Jesus y el judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

⁴⁴ SANDERS, 2004, p.29.

durado até um período próximo ao final do ministério de Paulo.⁴⁵ Outra contribuição de Sanders é o foco que o autor dá ao critério da plausibilidade histórica. A abordagem de Sanders instigará um rico debate transdisciplinar de cunho epistemológico e metodológico, que trará para a pesquisa questões próprias e novas da história, da sociologia, da antropologia e da ciência política, isso para falar apenas de alguns dos campos do conhecimento que influirão nos rumos dos trabalhos dali em diante.

Um outro trabalho que merece destaque por razões semelhantes é o de John Paul Meier, *Um Judeu Marginal*, publicado em 1991.⁴⁶ Segundo Meier, a velha pretensão de alcançar o “Jesus real”, que serviu de orientação para as demais fases da pesquisa, mostrou-se inadequada. Este afirma categoricamente que “o Jesus histórico não é o Jesus real. O Jesus real não é o Jesus histórico”. O Jesus real é inalcançável, na mesma medida que ninguém pode ser apreendido em sua totalidade em um texto. O maior dos esforços biográficos, e mesmo autobiográficos, revelariam apenas um fragmento do ser, jamais sua inteireza, sua realidade, ou seu todo. O Jesus de Meier é apresentado em seu aspecto marginal, ou seja, na dimensão daquilo que o colocava às margens da tradição judaica e do mundo greco-romano e que o levara à rejeição por parte do *establishment* da época e à cruz. A principal crítica feita ao trabalho de Meier está relacionada à bem-intencionada, embora retrógrada, pretensa objetividade alegada. Tencionando apresentar uma visão neutra, acaba por descuidar-se em um pressuposto positivista.

Outro destaque dos primeiros anos da *Third Quest* é o *The New Testament and People of God*, de 1992, escrito por outro britânico, N.T. Wright.⁴⁷ Considerando o debate relacionado às condições de acesso à realidade, Wright toma o realismo crítico como referencial epistemológico para formular suas hipóteses. Com base nas teorias de Bernard Lonergan e de Paul Ricoeur, Wright proporá uma terceira via para a tensão entre positivismo e idealismo, indo, em certa medida, num sentido oposto ao de Meier. Segundo o autor, essa oposição extremada entre objetividade e subjetividade é uma falsa dicotomia, pois nenhum conhecimento é absolutamente certo ou tão incerto a ponto de ser inútil.⁴⁸ De acordo com Wright, seu realismo crítico pode ser entendido como

⁴⁵ SANDERS, 2004, p.31.

⁴⁶ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, v.1, The Roots of the Problem and the Person. New York: Doubleday, 1991. As referências são da tradução para o português: MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p.21

⁴⁷ WRIGHT, N.T. *The New Testament and the people of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

⁴⁸ *Ibidem*, p.34.

[...] uma forma de descrever o processo de “conhecer” que reconhece a *realidade da coisa conhecida como algo outro que não o conhecedor* (daí “realismo”), enquanto também reconhece completamente que o único acesso que temos à esta realidade mente ao longo do caminho espiralado do *diálogo apropriado ou conversa entre o conhecedor e a coisa conhecida* (daí “crítico”).⁴⁹

O autor sumariza em três pontos sua argumentação: 1) o observador observa a partir de um ponto de vista; 2) os seres humanos inevitavelmente e naturalmente interpretam a informação recebida pelos sentidos sob uma grade de expectativas, memórias, histórias, estados psicológicos etc.; 3) as comunidades às quais pertence o observador também influenciam a interpretação da informação.⁵⁰ Este último é considerado por Wright o mais significativo dos três, pois vincula o conhecimento inalienavelmente àquele que conhece – este, um ser humano que vive e sob um determinado *ethos*. Discordando em tese de Meier, Wright advoga que não há tal coisa como um observador “neutro” ou “objetivo”; do mesmo modo, não existe tal coisa como um observador completamente alheio ao próprio meio. O autor entende que a visão de mundo na qual o conhecedor foi formado, e segue se formando, interfere na forma como ele conhece e como ele traduz esse conhecimento para outros. Desse modo N.T. Wright dará grande valor ao potencial da narrativa como fonte para a pesquisa história. Por narrativa entendemos histórias contadas ou gestos realizados que, explícita ou implicitamente, registram informações a respeito da visão de mundo da pessoa ou da sociedade. Essas histórias são construídas considerando uma ordem temporal e uma trama. O narrador, ao se reconhecer em uma determinada cultura, se faz presente na própria história que conta, vinculando-se à narrativa e abrindo possibilidade para ser conhecido em alguma dimensão pelas informações presentes nela. Logo, mais do que os ditos, ou os gestos de Jesus, Wright comprehende que a narrativa na qual esses ditos e gestos estão inseridas podem servir como referência para pensarmos a autenticidade ou inautenticidade de um relato, pois essa narrativa expressa, invariavelmente, as visões de mundo daqueles que as compuseram; e só podem ser compreendidas se essas visões de mundo, as molduras narrativas, forem consideradas nas análises.

Contemporâneo de Sanders, Meier e Wright, fundado por Robert Funk, em 1985, na cidade de Berkeley, e no âmbito do Instituto Westar, o *Jesus Seminar* nasce com a missão de decifrar o que Jesus realmente disse e fez. Inicialmente contava com trinta pesquisadores, que

⁴⁹ WRIGHT, 1992, p.35. (Tradução nossa).

⁵⁰ *Ibidem*, p.35-36.

se esforçaram durante seis anos em uma tradução própria dos Evangelhos canônicos, do evangelho de Tomé – considerado pelo grupo equivalente aos demais em termos de valor histórico –, e na crítica dos ditos de Jesus.

A metodologia usada para a crítica é um tanto quanto controversa, pois os estudiosos envolvidos, após apreciarem as traduções, em dois encontros anuais, discutiam e votavam, secretamente, para definir o grau de autenticidade de um dito. O sistema democrático do *Jesus Seminar* determinava o uso de bolinhas de quatro cores: vermelho, para os ditos ou atos de Jesus; rosa, para ditos ou atos que provavelmente eram de Jesus; cinza, para os ditos que provavelmente não eram de Jesus; e preta, para aqueles que sequer havia dúvidas quanto à sua inautenticidade.⁵¹ Funk justifica a inclusão do evangelho apócrifo de Tomé por considera-lo rico em ditos, 114 somando-se as parábolas, e por este não apresentar moldura narrativa, informações a respeito do julgamento de Jesus, de sua morte e sua ressurreição, de seu nascimento ou dados sobre sua infância; além de não fazer menção ao seu ministério público na Judeia e na Galileia. Funk também percebe 47 paralelos deste com Marcos, 40 com *Q*, 17 com Mateus, 4 com Lucas e 5 com João, considerando-o, portanto, “uma mina de ouro” para os estudos sobre o Jesus histórico. Funk também inclui no evangelho de João o texto do evangelho dos Sinais, por este conter poucos aforismos e nenhuma parábola de tipo sinótico.⁵²

Do *Jesus Seminar* emergem trabalhos que, ao seu tempo, gozaram de grande destaque, tanto entre os pesquisadores quanto na mídia. É o caso do livro *O Jesus histórico*, de John Dominic Crossan, um *best-seller* lançado em 1991, que não inclui nenhum dos Evangelhos canônicos entre as fontes primárias, preferindo para esta posição os evangelhos apócrifos de Egerton, dos Hebreus, um fragmento do de Pedro e o que é considerado o estrato mais antigo do evangelho apócrifo de Tomé.⁵³ Existem estudiosos que não se sentem à vontade com a associação do *Jesus Seminar* à *Third Quest*.⁵⁴ Esse desconforto estaria relacionado às características neopositivistas identificadas nos objetivos e nos métodos das pesquisas empreendidas pelo grupo, vinculando-as mais às pretensões da *First Quest* do que à atual fase.

⁵¹ FUNK, Robert W.; HOOVER, Roy W; JESUS SEMINAR. *The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus new translation and commentary*. California: Polebridge Press, 1993. p. ix-x.

⁵² *Ibidem*, p.15-16.

⁵³ CROSSAN, John Dominic. *The historical Jesus: the life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper Collins, 1991. As referências são da tradução para o português: CROSSAN, J.D. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

⁵⁴ Cf. SEGALLA, 2013, p.100-108.

A aproximação com a configuração socioeconômica e cultural de Jesus pela *Third Quest* desferiu um golpe sobre a tendência anti-judaica, observada na fase anterior da pesquisa. O mundo judaico é reconhecido como complexo e multifacetado, rompendo com a noção de um judaísmo monolítico e hermético. Diferente das fases anteriores, não existe uma agenda específica para a *Third Quest*, tampouco há uma só frente de atuação, coexistindo, em franco e constante diálogo, religiosos e leigos, cristãos, judeus, ateus e agnósticos, ocidentais e orientais. O principal centro de produção deslocou-se da Alemanha para o mundo anglo-saxão, sobretudo Inglaterra e Estados Unidos, e há um constante e, na maioria das vezes, proveitoso intercâmbio metodológico. Destacamos as valiosas contribuições da sociologia e da antropologia cultural, que proveram informações relevantes a respeito dos ambientes social, político, econômico e religioso no qual viveu Jesus. Embora os pesquisadores da *Third Quest* sejam geralmente dispostos a dialogar com textos extra canônicos, com exceção daqueles do *Jesus Seminar*, os Evangelhos canônicos, juntamente com a *Fonte Q*, assumem lugar de destaque como as melhores fontes para a investigação, e o critério da dessemelhança perde lugar para o critério da plausibilidade histórica.

1.2.4 Dunn, Bauckham e a nova tendência que emerge da *Third Quest*

É no âmbito da *Third Quest* que nos deparamos com as contribuições de James Dunn e de Richard Bauckham, autores, respectivamente, de *Jesus Relembrado* (2003)⁵⁵ e de *Jesus e as testemunhas oculares* (2006)⁵⁶.

Dunn, assim como Wright, toma o realismo crítico lonerganiano como fundamento epistemológico e justifica sua escolha pelo fato de esse modelo reconhecer que o historiador, à medida em que levanta questões no processo de investigação, acaba por questionar-se a si próprio.⁵⁷ Posiciona-se contrário às investidas do realismo simplista, típico do positivismo histórico, que tem por premissa o resgate do passado tal como ele foi; tarefa atualmente tida como absurda por epistemólogos da história.

Em um texto posterior, intitulado *Jesus em nova perspectiva*, o próprio Dunn sintetiza o elementar de sua argumentação:

⁵⁵ DUNN, James D.G. *Christianity in the Making*, vol. 1, *Jesus remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

⁵⁶ BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimonies*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. As referências são da tradução para o português BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares*: os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares. São Paulo: Paulus, 2011.

⁵⁷ DUNN, *op. cit.*, p.110-111.

Primeiro Jesus causou um impacto sobre aqueles que se tornaram seus primeiros discípulos, bem antes de sua morte e ressurreição. Esse impacto recebeu expressão nas primeiras formulações da tradição de Jesus, formulações já estáveis antes que fosse sentida a influência da sua morte e ressurreição. Segundo, o modo de representação e de transmissão oral dessas formulações significa que a força desse impacto original continuou sendo expressa através delas, apesar da variação, ou talvez precisamente por causa da variação das representações para adaptá-las a diferentes audiências e situações. Como sua forma duradoura ainda atesta, a tradição de Jesus não era fixa nem estática, mas viva em sua natureza e em seus efeitos. E terceiro, os aspectos característicos que permeiam a tradição de Jesus nos dão uma ideia clara da impressão que Jesus produziu sobre os seus discípulos durante sua missão. [...] A imagem de Jesus que resulta não é uma descrição objetiva. Não há um “Jesus histórico” crível subjacente ao retrato dos Evangelhos que seja diferente do Jesus característico da tradição sinótica. Não temos outro Jesus da Galileia à nossa disposição, a não ser aquele que deixou uma impressão tão profunda na tradição de Jesus e através dela.⁵⁸

Surge daí a conclusão de que, embora não tenhamos acesso ao *Jesus real*, nos é possível acessar o *Jesus lembrado* pelas primeiras comunidades cristãs, que preservaram na memória e transmitiram por tradição oral o impacto exercido sobre elas. Esse impacto posteriormente serviria de matéria prima para a composição redacional dos Evangelhos. Portanto, de acordo com Dunn, não há *bruta facta* e todo o acesso que dispomos para o Jesus da história se dá via a subjetividade do testemunho daqueles que primeiro foram por ele impactados.

Richard Bauckham, embora também identifique a oralidade como vetor para a transmissão da tradição de Jesus, proporá que esta teria sido compartilhada sob a direção atenta de testemunhas oculares, ou testemunhas de testemunhas oculares, que tinham por dever garantir a fidedignidade das informações narradas. Os evangelhos, portanto, segundo Bauckham, teriam um caráter testemunhal.

Eles [os Evangelhos] incorporam o testemunho das testemunhas oculares, não obviamente, sem alteração e interpretação, mas de um modo que é substancialmente fiel a como as próprias testemunhas oculares o narraram, visto que os evangelistas estavam em contato mais ou menos direto com as testemunhas oculares, não distanciados delas por um longo processo de transmissão anônima das tradições.⁵⁹

Bauckham toma como referência o trabalho de Samuel Byrskog, que compara a prática dos historiadores greco-romanos com a dos historiadores vinculados à recente

⁵⁸ DUNN, 2013a, p.92-93.

⁵⁹ BAUCKHAM, 2011, p.19.

“história oral” e observa o valor dado à testemunha ocular em ambas, estas seriam preferidas na antiguidade a documentos escritos.⁶⁰ Em *Jesus e as testemunhas oculares*, Bauckham segue um caminho pelo qual poucos dos interessados no Jesus histórico percorreram até então: buscou reabilitação do Evangelho de João como fonte histórica.

Nos capítulos seguintes, com alguma profundidade, nos dedicaremos a discutir as especificidades de cada um desses dois autores. Por ora, nos basta entender em linhas gerais que ambos tomam as dinâmicas próprias da oralidade e da memória como referência para a leitura e análise dos Evangelhos para uma abordagem histórica sobre Jesus.

Seria no mínimo desonesto tentar apresentar toda a produção da *Third Quest*, se considerarmos os aspectos acima mencionados. A fragmentariedade da pesquisa torna difícil mesmo rastrear todas as produções e se inteirar por completo dos resultados dos estudos mais recentes. Desta maneira, e como já dito anteriormente, nos limitamos aqui a uma abordagem panorâmica no que entendemos ser os principais aspectos da discussão epistemológica e metodológica voltada à questão do Jesus da história. Reconhecemos com pesar que muitos trabalhos de grande qualidade não constam nesse breve resumo, entretanto, foi dado o que há de maior relevância para compor o plano de fundo do debate no qual pretendemos nos inserir.

A opção de apresentar aqui o percurso da pesquisa sobre Jesus, desde o século XVIII e até o presente, constitui um meio de situar as contribuições de James Dunn e de Richard Bauckham em um contexto mais amplo. Observamos, a partir deste breve esboço, como os muitos e diferentes aportes teórico-metodológicos, adotados pelos pesquisadores no decorrer de cada fase da pesquisa, refletem sobremaneira as questões próprias ao lugar de fala de cada autor. Ao percebermos como o campo foi se construindo e paulatinamente se abrindo para a contribuição de pesquisadores de outras áreas que não a teologia, observamos uma maior sintonia dos debates relacionados à Jesus e as discussões epistemológicas próprias de cada campo, como é o caso da história, da antropologia cultural e da sociologia. É nesse sentido que se impõe a necessidade de discutirmos os principais fundamentos dos campos do conhecimento nos quais se aventuram nossos autores e estabelecer um diálogo transdisciplinar.

⁶⁰ BYRSKOG, Samuel. *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

2 TESTEMUNHO, MEMÓRIA, ORALIDADE E TRADIÇÃO

2.1 RELIGIÕES DA RECORDAÇÃO: CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E TRADIÇÃO

Ao refletir a respeito do caráter memorial das tradições judaico-cristãs, Jacques Le Goff, em seu clássico *História e Memória*, considerou referir-se a estas como “religiões da recordação”¹, expressão que apropriadamente sinaliza para o fundamento identitário mais elementar desses grupos. Para ambos, judeus e cristãos, a memória é, ao mesmo tempo, a história vivida e a própria lei. Em outras palavras, é o esforço para presentificar um passado normativo vivo nas liturgias e nas muitas celebrações anuais. As palavras de Deuteronômio exigindo a lembrança e proibindo o esquecimento saturam toda a Escritura: “Lembra-te dos dias da antiguidade, atenta para os anos de gerações e gerações; pergunta a teu pai, e ele te informará, aos teus anciãos, e eles te dirão.” (Dt 32:7). “Que te não esqueças daquelas coisas que os teus olhos têm visto, e se não apartem do teu coração todos os dias da tua vida, e as farás saber a teus filhos e aos filhos de teus filhos.” (Dt 4:9).

Yosef Hayim Yerushalmi, acadêmico judeu da Universidade de Columbia, argumenta em favor do ineditismo judaico ao tomar para si o tempo histórico como referência para a constituição de uma tradição. Segundo Yerushalmi, a natureza peculiar da fé israelita fundamentada nas intervenções de Deus na história bem cedo teria esgotado o sentido e a necessidade de debruçarem-se sobre um tempo primevo e mítico.

O mundo primitivo do tempo sonhado dos arquétipos, representado na Bíblia apenas pela história do paraíso em Gênesis, foi abandonado irrevogavelmente. Com a partida de Adão e Eva do Éden começa a história; o tempo histórico se torna real, e o caminho de retorno se fecha para sempre. A leste do Éden paira “a espada de fogo que sempre gira” para impedir o reingresso. Relutantemente forçado à história, o homem, no pensamento hebreu, afirma sua existência histórica apesar do sofrimento que ela implica e gradual e lentamente descobre que Deus se revela a si mesmo no curso dela.²

Embora o pensamento arquetípico ainda tenha se desenhado em muitas outras narrativas bíblicas, Yerushalmi percebe que após o relato do Éden esses arquétipos são apresentados em quadros menos míticos e mais dentro da história. As narrativas do AT e as declarações proféticas e sapienciais são evidências de que, para o hebreu, Deus é o Senhor da

¹ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p.438.

² YERUSHALMI, Yosef. H. Zajor: *La historia judía y la memoria judía*. Barcelona, Anthropos, 2002. p.7. (tradução minha)

história. Sendo assim, ao ser identificado como aquele que se dá a conhecer e é conhecido pelas intervenções que realiza no tempo e no espaço, o conhecimento de Deus passa a implicar inevitavelmente o conhecimento da história. Práticas memoriais são demandadas de Israel, pois, se acaso a história fosse esquecida, o próprio Deus também seria. De geração em geração os costumes eram preservados pelos esforços empregados pelas famílias cujos pais tinham por responsabilidade instruir os filhos nessa tradição, quer pelas lideranças do povo e do templo que organizavam os grandes festivais.

O passado evocado pelos judeus em seus ritos e festivais é aquele no qual a história do próprio Israel se desenrola. O *Rosh Hashaná*, além de celebrar o dia da criação dos seres humanos e a virada do ano, lembra também o dia em que Isaque seria sacrificado a Deus por seu pai, Abraão; o *Pessach* o livramento dos primogênitos hebreus e a libertação do cativeiro egípcio, o *Sucót* resgata o período de peregrinação dos hebreus pelo deserto, o *Chanucá* lembra a vitória sobre os gregos-sírios e a rededicação do templo em 165 a.C.; o *Purim* a virada de sorte pela qual, pela intervenção de Ester, os judeus cessaram de ser perseguidos pelo rei persa Assuero. Os judeus desenvolveram e preservaram por meio da tradição oral e de escritos uma espécie de passado normativo que serviu como a base de sua identidade enquanto povo de Deus e de sua aliança com este Deus.³

Embora existam estudos que hoje amparam hipóteses de outros povos do Oriente Próximo também terem crido que seus deuses intervinham no curso da história, a visão de mundo monoteísta implicou uma diferença considerável no desenvolvimento da consciência histórica israelita. A singularidade do pensamento israelita pode ser notada na elaboração de um plano divino a ser realizado na história. Em outras palavras, no desenvolvimento de um senso de destino. Há, portanto, para os judeus, uma origem e um sentido de realização e ambos se concretizam nos esteios do tempo e do espaço.⁴

O cristianismo surge deste contexto e compartilha com ele sua reverência pela história. A base de sustentação da fé cristã funda-se na história, no tempo-espacó, e foi construída por meio de relação humana. Os dogmas primordiais do cristianismo se baseiam em

³ Dentre tantos apelos bíblicos à memória o Salmo 78 é um destaque no qual a condição de existência de Israel enquanto povo é atrelada à capacidade deste povo se lembrar dos feitos de Deus e de anunciar-lhos pelas gerações: “O que ouvimos e aprendemos, o que nos contaram nossos pais, não o encobriremos a seus filhos; contaremos à vindoura geração os louvores do SENHOR, e o seu poder, e as maravilhas que fez”. (Sl. 78:3-4)

⁴ SETERS, John van. *Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*. São Paulo: Edusp, 2009. p.225-262. O capítulo 7 deste livro apresenta um rico debate sobre a respeito do surgimento de uma consciência histórica em Israel.

acontecimentos. O credo apostólico cita Pôncio Pilatos e define a morte de Jesus sob seu governo. Tal referência pouco importaria se não existisse uma íntima relação entre fé e evento histórico. Marc Bloch reconhece no cristianismo uma “religião de historiador” e observa que “outros sistemas religiosos fundaram suas crenças e seus ritos sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano; como Livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, com os episódios da vida terrestre de um Deus, os faustos da Igreja e dos santos.”⁵

Soma-se a essa característica uma outra de grande relevância para nosso estudo: listas simples, documentos oficiais e até trabalhos literários mais sofisticados que resistiram ao tempo e chegaram até nossos dias são evidência da existência de grupos alfabetizados entre os judeus deste período. Contudo, o acesso às letras era limitado a um estrato mais alto da sociedade composto principalmente por aqueles que participavam na administração provincial, por grandes proprietários de terra e por sacerdotes. Quando muito a educação judaica parece ter se concentrado no desenvolvimento das habilidades de leitura da Torá⁶, o que levou as famílias desta elite social a empregaram tutores particulares ou delegarem a função de alfabetizar em grego aos seus membros mais velhos.⁷ Estima-se que durante os primeiros séculos e sob o domínio romano menos de 3% da população judia em Israel era alfabetizada.⁸ Segundo Carol Bakhos,

Na sociedade judaica, como na sociedade greco-romana, a escrita não era uma habilidade necessária para lidar com as tarefas comuns do dia a dia, e também não conferia um status mais alto à pessoa que a possuía. Portanto, mesmo alguns membros da camada mais alta da sociedade e líderes religiosos eram capazes apenas de escrever seus próprios nomes.⁹

O quadro que desenhamos aqui nos permite postular, assim como fizeram nossos autores e outros antes deles, que a memória e a oralidade constituíam os principais meios de estabilização da identidade sociocultural entre judeus e cristãos e que, embora coexistindo com a escrita – menos difundida –, foram ambas os meios principais que permitiram a sobrevivência das histórias sobre Jesus até a redação dos evangelhos.

⁵ SETERS, 2009, p.42.

⁶ HEZSER, Catherine. *Jewish literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. p.68-89.

⁷ BAKHOS, Carol. Orality and Writing. In: HEZSER, Catherine (Org.). *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.487.

⁸ BAR-ILAN, 1992.

⁹ BAKHOS, *op. cit.* p.487-488. (tradução minha). Entre os cristãos estima-se que entre 10% e 15% eram alfabetizados. Cf. GAMBLE, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995. p.10.

Segundo Werner Kelber, também estudioso das tradições evangélicas pré-literárias, a relação entre “variabilidade e estabilidade, conservação e criatividade, evanescência e imprevisibilidade” são as marcas dos registros narrativos em sociedades que dependem essencialmente da oralidade como meio de comunicação e preservação de memória. As teses de Dunn e de Bauckham se encontram e se diferenciam no âmbito deste debate. A questão de fundo que conduz a ambos pode ser lida da seguinte maneira: como se deu o processo de preservação da memória sobre Jesus pela oralidade e o quão historicamente confiáveis são os dados das narrativas dos Evangelhos a seu respeito. Deste modo, objetivando compreender os fundamentos e as posições de cada autor, discutiremos a seguir sobre 1) os principais aspectos da memória e do testemunho sob a perspectiva da epistemologia da história e 2) as principais hipóteses sobre como seriam as dinâmicas de transmissão e preservação de dados memoriais e testemunhais no contexto das primeiras comunidades cristãs.

2.2 MEMÓRIA, ORALIDADE E TESTEMUNHO

Enquanto Dunn crê ter havido uma fase de transmissão oral que precedeu a redação dos Evangelhos, Bauckham advoga que estes “foram escritos dentro da memória viva dos acontecimentos que eles narram” ou, baseado na memória daqueles que testemunharam em primeira mão tais eventos.¹⁰ Mesmo havendo considerável divergência entre esses exegetas quanto às fontes que teriam sido preferidas para subsidiar a produção desses textos – se tradição oral anônima, no primeiro caso, ou testemunhos de testemunhas oculares, no segundo –, ambas propostas se encontram e se sustentam nos fundamentos da *memória*.

Objeto de interesse de várias áreas do conhecimento, o que pode ser dito a respeito das dinâmicas próprias da memória é produto de intenso esforço transdisciplinar e não há quem possa reivindicar o monopólio sobre seu estudo. Contudo, no intento de fazer dialogar duas áreas que por vezes são colocadas em campos opostos – teologia e história – optamos por lançar mão aqui dos referenciais epistemológicos que são em algum nível apropriados pela historiografia. Este passo se provará relevante logo adiante quando tratarmos a respeito da (des)confiança quanto ao uso de fontes orais para a escrita da história na perspectiva dos nossos autores e dos histórico-críticos.

¹⁰ BAUCKHAM, 2011, p.21.

Para este fim, tomemos inicialmente a definição de memória dada por Le Goff. Mesmo o maior crítico de sua obra não terá dificuldade em aceitar a objetividade do que lemos em *História e Memória*: memória é a “propriedade de conservar certas informações” e “atualizar impressões ou informações passadas, ou que [...] representa como passadas”.¹¹ Em outras palavras, memória diz respeito à preservação e à atualização do passado. Ela existe na relação entre mecanismos neurais e sociais e oferece condições para a formação de identidades pessoais e coletivas ao mesmo tempo em que se forma a partir dessas identidades.

Desde meados do século XX os estudos relacionados à memória cruzaram as fronteiras das neurociências e se tornaram um campo fértil também para as ciências humanas. Foi o sociólogo durkheimiano Maurice Halbwachs, um dos principais responsáveis por abrir caminho para a análise da memória como um fenômeno social, quem cunhou o conceito *memória coletiva* constatando que "só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes de pensamento coletivo".¹² Para o autor, o ser humano que está inserido em algum contexto social jamais estará só por completo, pois mesmo os pensamentos mais particulares só se explicam por sua natureza de ser social. Uma matriz de sentido pré-existente ao indivíduo e construída socialmente seria internalizada neste durante toda sua experiência de socialização e configuraria seu olhar sobre o mundo. Halbwachs entende que “funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio”.¹³ Por estarem sujeitas aos mecanismos da linguagem, portanto, nossas lembranças seriam sempre lembranças lembradas por mais de um e toda memória seria memória coletiva.

Partindo das bases lançadas por Halbwachs, o egiptólogo e teórico da história, Jan Assmann, também entende que, por um lado, a sociedade se interessa por submeter o indivíduo às normas e padrões, por outro, o indivíduo deseja pertencer à sociedade e elaborar uma identidade social aceitando tacitamente submeter-se.¹⁴ Assmann também rejeita o reducionismo que limita “o fenômeno da memória ao corpo, e a base neuronal da consciência

¹¹ LE GOFF, 2003. p.419.

¹² HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Rio de Janeiro: Vértice, 1990. p.36

¹³ *Ibidem*. p.54.

¹⁴ “Como a consciência, a linguagem e a personalidade, a memória é um fenômeno social, e na medida em que recordamos, não apenas descemos às profundidades de nossa vida interior mais particular, como que introduzimos na dita vida uma ordem e uma estrutura que estão socialmente condicionados e que nos ligam ao mundo social. Todo ato de consciência é mediado pelo social [...].” ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural: diez estudios*. Buenos Aires: Lilmor, 2008. p.17-18.

à ideia de uma estrutura psíquica profunda que se pode transmitir biologicamente”.¹⁵ Contudo, difere de Halbwachs ao propor a existência de uma estrutura memorial de alcance maior e não limitada ao prazo de uma ou duas gerações.

A partir das contribuições das pesquisas em *história oral* Assmann percebe que as informações que se referem às experiências próprias ou comunicadas por outros que são intercambiadas horizontalmente raramente ultrapassam oitenta anos, chegando, quando muito, aos cem. É pouquíssimo provável que uma memória encarnada dure além disso. Diferente é o tipo de memória que resiste com relativa estabilidade às gerações e é preservada e transmitida por meio das instituições e dos costumes amplamente compartilhados. Esta não tem um prazo de validade demarcado pela expectativa de vida do indivíduo ou do grupo e, embora se alimente das memórias coletivas, existe desde antes delas e segue existindo após elas. A esta estrutura Jan Assmann deu o nome de *memória cultural*, que, segundo o autor

é exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas que, diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentais à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra.¹⁶

Logo, é no âmbito da *memória cultural* que se pode falar em tradição. Não sendo de um indivíduo ou grupo específicos, pertence à cultura e a todos aqueles que a integram. Esta age numa relação vertical, de cima para baixo, e não permite reciprocidade na troca de informações: mais conforma os grupos e indivíduos do que é por eles conformada.

Assim temos que, em primeiro lugar, ao conscientizar-se do próprio passado e ao formar-se na trama de uma consciência histórica, o ser social inevitavelmente tomará para si as referências do(s) grupo(s) onde se insere e, anterior a estes, da cultura, e lançará mão das lembranças de outros, vivos e mortos, para dar sentido e comunicar a sua própria.

A historiografia mais recente não vê dificuldades em perceber que a memória partilhada é um importante elemento de coesão e estabilização identitária para o indivíduo que participa do grupo que a produziu, preservou e reproduziu. Entender que a memória é construída socialmente implica em reconhecer que toda originalidade é relativa e que não existe pensamento *ex nihilo*. Implica também em assumir que, na medida em que tomamos de empréstimo as memórias dos outros e emprestamos as nossas próprias, no esforço de

¹⁵ ASSMANN, Jan, p.25.

¹⁶ *Ibidem*, p.118.

significação, a memória humana demonstra um grande potencial criativo que precisa ser levado em consideração. Tratando-se de produtos derivados da memória daqueles que testemunharam ou que fizeram ecoar esses testemunhos a respeito de Jesus, nos interessa pensar o valor e o lugar que James Dunn e Richard Bauckham dão tanto à capacidade criativa da memória quanto ao seu potencial retentivo e o que desses aspectos pode ser notado e como eles podem ser notados nos Evangelhos.

Notando o destaque que é dado para o aspecto criativo da memória, James Dunn descarta as teorias da memória social apresentadas acima por não as considerar aplicáveis à peculiaridade do modo de preservação empregado pelos primeiros cristãos.¹⁷ A memória social se lembra daquilo que é importante para a manutenção da identidade do grupo e é muito útil como ferramental analítico para avaliar a construção identitária das primeiras comunidades cristãs. Contudo, a seletividade e a criatividade próprias a esse tipo de memória seriam fatores de descaracterização da lembrança do evento. Sob o regime de uma memória deste tipo, todo esforço memorialístico estaria inevitavelmente a serviço da confirmação de uma autoimagem já construída pelo grupo e pouco relevância teriam os eventos em si. Mesmo crítico às teorias da memória social, Dunn é visto por Bauckham mais aproximado delas do que distante. Tais teorias gozaram de algum respaldo na *Formgeschichte*, e ganharam enorme destaque a partir da primeira metade do século XX, tornando-se uma espécie de paradigma para historiadores e exegetas dedicados à causa. Sua marca fundamental será o entendimento de que as informações sobre Jesus teriam circulado informalmente e na ausência de qualquer tipo de controle. Embora reconheçam algum mérito por terem colocado à baila a oralidade e, consequentemente, a *memória*, como as bases para a formulação das perícopes, nossos autores adotarão postura fortemente crítica à intuição da *Formgeschichte*.

Após reconhecermos o vínculo do indivíduo com a sociedade e o nível de influência que esta exerce sobre ele, direcionando, inclusive, o que deve ser lembrado e como deve ser lembrado, vale estabelecer uma distinção entre rememoração e memorização. Esta distinção nos servirá de suporte para dialogarmos com as principais teorias sobre os mecanismos de preservação empregados no período pré-literário dos Evangelhos.

Segundo Paul Ricoeur, na rememoração “enfatiza-se o retorno à consciência despertada de um acontecimento reconhecido como tendo ocorrido antes do momento em que esta declara tê-lo sentido, percebido, sabido”. Desde Aristóteles é considerada uma distinção

¹⁷ DUNN, 2013a. p.53; DUNN, James D.G. *The Oral Gospel Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2013b. p.230-247.

nesta campo entre *mnēmē* e *anamnēsis*, onde, nas palavras de Paul Ricoeur, a primeira é a “presença agora do ausente anteriormente percebido, experimentado, aprendido”, e a segunda o esforço de buscar “aquilo que tememos ter esquecido, provisoriamente ou para sempre, com base na experiência ordinária da recordação.”¹⁸ De outra forma, enquanto uma simplesmente lembra (é afecção, *pathos*), a outra um esforço direcionado a lembrar.¹⁹

A memorização, por outro lado, busca poupar esforços ao fixar saberes e habilidades para o pronto uso, assim esquivando-se de ter que repreender algo várias vezes. Surge como hábito e é fruto do condicionamento resultante de treino e repetição. A *ars memoriae* e a mnemotécnica existem em função da memorização com o objetivo de fixar melhor informações e expandir a capacidade de armazenamento da memória. Embora devam ser consideradas em suas diferenças, a rememoração pode servir-se do repertório memorizado e elaborar a partir dele. Uma pessoa poderá recitar de cor uma poesia que foi aprendida no passado e simultaneamente refletir sobre como sua história se relaciona com os seus versos.

Por último cabe ainda um parágrafo a respeito da antítese da lembrança, a saber, o esquecimento. Não é possível lembrar algo sem que se considere primeiro ter esquecido ou, ser arriscado esquecer. Aleida Assmann traz na conclusão de *Espaço da Recordação* uma imagem poderosa que remete a essa dialética entre lembrar e esquecer:

O que se seleciona para a recordação sempre está delineado por contornos de esquecimento. O recordar que enfoca e concentra implica esquecimento, da mesma forma que (recorrendo novamente a uma imagem de Bacon) se escurece o restante de um cômodo quando se leva uma vela até o canto desse mesmo cômodo.²⁰

À escolha do que será lembrado está implícita outra escolha: o que será esquecido. Voluntária ou involuntariamente nos esquecemos, e ao refletirmos a respeito de sociedades que dependiam muito mais da capacidade da memória como armazenadora de informações e da oralidade como meio de comunicação dessas informações, se faz compreensível a necessidade de selecionar o que valerá o esforço empregado para ser preservado.

¹⁸ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007. p.45.

¹⁹ Paul Ricoeur acolhe a atualização dos termos aristotélicos para termos modernos como proposta por Henri Bergson na virada do século XIX para o XX, ao que chama a *mnēmē* de *recordação instantânea* e a *anamnēsis* de *recordação laboriosa*. Cf. RICOEUR, 2007, p.46-48.

²⁰ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação*: formas e transformações da memória cultural. Campinas: UNICAMP, 2011. p.437.

São ambas, a rememoração como busca do passado e a memorização como meio de fixação desse passado o que constitui o objeto de investigação e divergência dos nossos autores. Por qualquer que seja a perspectiva, a de Dunn ou a de Bauckham, há que se considerar que a memória, ao ser transposta do indivíduo para o meio num ato comunicativo, seja pela oralidade ou pela escrita, jamais terá condições de recriar o passado. Mesmo a lembrança mais íntima e ainda não comunicada tem a guarda o passado. Meio algum terá. Toda experiência do passado é experiência de um só. Mesmo tendo dela participado várias pessoas, mesmo uma experiência lembrança partilhada pelo grupo, o ato de lembrar é do indivíduo, capaz biologicamente para fazê-lo. Por outro lado, é preciso considerar que este indivíduo jamais estará só ao lembrar (Halbwachs) e que as demandas do grupo se farão presentes na configuração de uma lembrança. Uma lembrança compartilhada será sempre uma versão e por mais eficazes que sejam os mecanismos de preservação dessa lembrança, por maior que seja o esforço empregado na narração fiel dos fatos, sempre será um fragmento, um ponto de vista, jamais o passado todo. Antes de a verdade, o que evocamos como passado é mais como uma vontade de verdade (Nietzsche). Mesmo o ato de articular historicamente o passado não implica em conhecê-lo tal como ele propriamente foi. É nesse sentido que a limitação da história (historiografia) se encontra na a limitação da memória. Embora a primeira se sirva da segunda e, em teoria, se esforce para realizar uma abordagem crítica e distanciada e para apresentar o que pode ser dito sobre o que se passou em quadros conceituais e/ou narrativos, mesmo com todo o rigor metodológico, ainda assim não será o passado a ser acessado, mas sua representação. Isso não é demérito, não esvazia de significado a produção historiográfica, antes ajusta as expectativas de quem a empreende.

Dunn e Bauckham concordam que não existe outro meio pelo qual chegaremos a Jesus senão pelas vias da *memória* e do *testemunho*. Ou seja, de acordo com os autores a pesquisa histórica, ao invés do Jesus real, encontrará em seu empenho tão somente a subjetividade do *Jesus recordado*, como apresentado por Dunn, e do *Jesus testemunhado* como entendido por Bauckham. Essa subjetividade não necessariamente implica em distorção dos dados, mas que o sujeito está implicado nos processos de transmissão. Veremos nos próximos capítulos como cada um desses autores lidam com a subjetividade no âmbito do esforço historiográfico, contudo, até aqui nos basta saber que, para ambos, tudo o que temos ao nosso dispor é a *memória* (*mnēmē* e *anamnēsis*) dos palestinos do primeiro século à qual temos acesso pelos textos que chegaram até nós.

Formados no seio de uma sociedade de cultura escrita, temos grande dificuldade de relativizar nossa condição e nos aproximarmos da realidade de uma cultura oral. Para nós um papel assinado e carimbado tem maior valor do que o empenho da palavra de qualquer pessoa. A palavra falada serve quase que estritamente à comunicação, pois sem materialidade, sem a possibilidade de ser guardada na gaveta de um escritório ou no arquivo de um cartório, a palavra se perde tão logo é falada. Mesmo com plenas condições tecnológicas de registrar som e imagem a palavra valorizada é a impressa. O etnólogo malinês Amadou Hampaté Bâ, um dos principais nomes dos estudos relacionados à tradição oral na África, destaca a diferença da relação do homem com a palavra no seio de uma cultura oral:

nas sociedades orais não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra.²¹

Ao comprometer-se a algo, dar testemunho a respeito de um evento ou mesmo proferir algum juízo, aquele que vive em contexto de cultura oral implica a si mesmo. O anonimato é estranho a esse tipo de cultura, pois palavra e falante são um, só há valor na primeira por causa do segundo.

Para Walter J. Ong, diferente de uma cultura escrita que pensa as palavras como “marcas visíveis”, como uma presença visual, numa cultura oral as palavras são concebidas tão somente como som, e na qualidade de som existem apenas quando estão deixando de existir. “A palavra falada é sempre um acontecimento, um movimento no tempo, completamente desprovido do repouso coisificante da palavra escrita ou impressa”.²² O som é um evento e sua evanescência determina não apenas o modo da comunicação, mas também os próprios modos de intelecção e a memória. Há em sociedades essencialmente orais uma *psicodinâmica* própria com contornos muito diversos do que estamos acostumados em uma cultura escrita. Em outras palavras, pensamos e nos lembramos de forma diferente daqueles que vivem em contextos ágrafos.

²¹ HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: Ki-ZERBO, Joseph (Org). *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1980. p.182

²² ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998. p.89.

Não à toa os laços comunitários e de pertença se sobrepõem ao senso de individualidade nesse tipo de sociedade. Na ausência da escrita como suporte para a memória, com a exceção da comunidade, não há nada fora do próprio pensador que o permita retomar um pensamento. O limite de um raciocínio individual é o limite da própria memória natural. Ong afirma que “o pensamento apoiado em uma cultura oral está preso à comunicação”.²³ Sendo assim, apenas a memória comunicada e recepcionada pela comunidade terá alguma chance de ser preservada para além do período de vida daquele que lembra.

Muitas das limitações da memória individual em culturas orais são contornadas pela tradução da experiência em métrica, ritmo, melodia e gestual. Segundo os consagrados estudos de Milman Parry, Albert Lord e Eric Havelock, Ong aponta para a necessidade neste contexto do emprego de padrões mnemônicos:

Numa cultura oral, refletir atentamente sobre algo em termos não-formulares, não-padronizados, não-mnemônicos, ainda que isso fosse possível, seria uma perda de tempo, pois esse pensamento, uma vez terminado, nunca poderia ser recuperado com alguma eficácia, tal como o seria com o auxílio da escrita. Não seria um conhecimento confiável, mas simplesmente um pensamento momentâneo, embora complexo. As fórmulas fixas altamente padronizadas e comunais das culturas orais cumprem algumas das finalidades da escrita em culturas quirográficas.²⁴

O autor entende que, para uma cultura oral dar por conhecer algo, é necessário “atingir uma identificação íntima, empática, comunal com o conhecido, ‘deixar-se levar por ele’”.²⁵ O envolvimento nas performances do orador, quer do próprio orador, quer daqueles que estão diante dele, é fundamental nesse processo. Tomar lugar nas narrativas, encontrar motivo real nos ditos, aplicação efetiva dos provérbios é, ao mesmo tempo, um esforço de aprendizado e de conservação. A subjetividade se torna condição *sine qua non* do aprendizado.

Diferente de Ong que distingue apenas dois tipos de oralidade, a *oralidade primária* das culturas que não tiveram contato algum com a escrita, e a *oralidade secundária* da atual cultura de alta tecnologia²⁶, Paul Zumthor ponderará um nível intermediário, a saber, a *oralidade mista*. Esta designa o tipo de oralidade cuja influência do escrito permanece externa, parcial e atrasada, características da Palestina do primeiro século, sobretudo em

²³ ONG, 1998, p.44.

²⁴ *Ibidem*, p.46.

²⁵ *Ibidem*. p.57.

²⁶ *Ibidem*. p.19.

regiões mais urbanas.²⁷ Definindo melhor, “em cultura de oralidade mista, os indivíduos leem – e concebem – os textos através de uma forma oferecida pela tradição oral; interpretam a escritura tendo em mente valores ligados à voz.”²⁸ A maioria dos documentos escritos nesse ambiente eram produzidos com foco em seu potencial auditivo e oral, atuando, na grande maioria das vezes, como suportes ou substitutos dos discursos orais.²⁹ Logo, desconsiderar os aspectos da oralidade na investigação histórica ou dar a ela menor importância no levantamento documental é negligenciar um distintivo cultural de altíssima importância e central no mundo antigo.

Por muito tempo foi tacitamente aceito entre os historiadores a denominação “pré-históricas” como um rótulo apropriado para designar as sociedades ágrafas. Mesmo após a mudança de paradigma na historiografia que teve lugar no pós-1945, a denominação ainda persistiu em certos espaços, preservando anacronicamente perspectivas evolucionistas e, por que não, preconceituosas. Tornar a escrita o marco inicial da condição de historicidade de uma sociedade implica rejeitar que o objeto da história é o homem. Como disse Marc Bloch,

Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou máquinas] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que a criaram, são os homens que a história quer capturar. Quem não conseguir isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição. Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça.³⁰

Da evanescência do som à permanência do registro visual da palavra, historiador e teólogo devem ser sensíveis às especificidades culturais que nos distanciam dos primeiros cristãos e, como defenderá Dunn, problematizar o paradigma literário que rege a sociedade ocidental moderna. Em grande medida, os documentos escritos que temos à disposição para a investigação histórica sobre Jesus foram concebidos no âmbito de uma sociedade predominantemente oral, marcada por cosmovisões e processos mentais muito diferentes dos nossos. É necessário romper com certo tradicionalismo metodológico que sutilmente ainda resiste em nosso tempo.

²⁷ ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.18.

²⁸ *Ibidem*. p.217.

²⁹ WITHERINGTON III, Ben. *Por trás da Palavra: o caráter sociorretórico do Novo Testamento em nova perspectiva*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2015. p.18-19.

³⁰ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p.54.

O historiador e etnólogo britânico Gwyn Prins percebe que

Os historiadores tradicionais, orientados por documentos [escritos], buscam três qualidades em suas fontes, nenhuma das quais os dados orais manifestamente possuem. Por isso eles não são levados a sério. Exigem precisão na forma. É importante verificar a natureza estável da evidência. Um documento é um artefato. Não há dúvidas a respeito do que é, fisicamente, o testemunho: a forma é fixa. Ele também pode ser testado de várias maneiras, fisicamente (mais uma vez), mas também através de uma bateria de meios comparativos, textuais, estruturais e outros. Isso proporciona a segunda qualidade buscada: a precisão na cronologia.³¹

Contudo, a despeito deste preconceito preguiçoso que resiste a rever teoria e método, um evento de grandes proporções e dolorosas consequências exigiu dos historiadores uma pronta tomada de posicionamento: a *Shoah*. A historicidade desse terrível episódio não poderia depender dos raros documentos escritos que resistiram à destruição pelos nazistas. As vítimas precisaram ser ouvidas e seu testemunho registrado. É a partir da necessidade do registro e da análise dessa *memória declarada* (Ricoeur) que as fontes oralidade passaram a receber maior atenção, gerando, inclusive, uma aproximação entre história, etnologia, sociologia e psicologia.

O historiador e etnólogo belga Jan Vansina avalia as fontes orais distinguindo-as em dois grupos: 1) reminiscências, rumores ou testemunhos de testemunhas oculares sobre eventos ocorridos durante a vida dos informantes; 2) informações que sobreviveram oralmente por um período superior a uma geração.³² O grupo 1 corresponde à História oral, e o 2 à Tradição oral,

A tradição, entendida em sua acepção moderna dada por Vansina, possui um interesse maior pela permanência e tende a não focar nas rupturas. Não podendo “lembra” tudo, a transmissão transgeracional direciona seus esforços para preservar o que considera relevante para a identidade do grupo, sendo a expressão “tradição oral” aplicável a ambos: ao processo de transmissão e aos produtos deste processo.³³ Vansina destaca que, tanto na tradição oral (como gatilho do processo de “tradicionalização”) como na história oral, “eventos e situações são esquecidos quando irrelevantes ou inconvenientes. Outros são retidos

³¹ PRINS, Gwyn. História oral. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p.170.

³² VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985. p.12-13.

³³ *Ibidem*, p.3.

e reordenados, remodelados ou lembrados corretamente de acordo com a parte que eles desempenham na criação desse autorretrato mental.”³⁴

E em ambas a cronologia não é dos dados que melhor são preservados, sofrendo distorções que, por vezes encurtam, por vezes alargam a verdadeira duração dos acontecimentos. Alguns, como Jack Goody e Ian Watt, defenderam que no caso da tradição oral a transmissão pode acontecer em homeostase, ou seja, absorção do passado pelo presente e indistinção entre um e outro.³⁵

Relevante para o que intencionamos neste trabalho é verificar como Dunn e Bauckham dialogarão com essas disposições historiográficas já clássicas a respeito da oralidade como fonte histórica. Sendo essas definições construídas com base em generalizações, ambos apelarão para as especificidades do ambiente do cristianismo das origens. Os autores defendem que as matérias orais transmitidas, quer por tradição (Dunn) quer por relatos de testemunhas oculares (Bauckham), eram controladas e tinham por esse controle a garantia de sua origem em Jesus. Daremos relevo a essa questão nos capítulos seguintes.

O já citamos Amadou Hampaté Bâ quando diz que, no contexto de uma cultura oral, “o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é”. Em uma sociedade tipo oral o valor da pessoa em grande parte é medido pelo valor do seu testemunho, pela fidedignidade da sua palavra. E, igualmente, o valor do testemunho pelo valor de quem testemunha.

Paul Ricoeur reconhece que

[a] especificidade do testemunho consiste em que a asserção de uma realidade à qual a testemunha declara ter assistido é casada com a autodesignação do sujeito que testemunha. Ora, esta se inscreve em uma relação dialogal. É diante de alguém que a testemunha atesta a realidade de uma cena. Essa estrutura dialogal do testemunho imediatamente faz ressaltar sua dimensão fiduciária.³⁶

³⁴ VANSINA, Jan, 1985, p.9.

³⁵ GOODY, Jack; WATT, Ian. The consequences of literacy. In: GOODY, Jack (org.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1968. p. 27-84. Walter J. Ong também concorda com essa postura que é a mesma defendida pela *Formgeschichte*, de que as demandas do presente determinaram em absoluto as matérias evangélicas.

³⁶ RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p.142.

O ato de testemunhar consiste em transferir as coisas percebidas para o nível das coisas ditas e implica uma relação de fiabilidade entre aquele que percebeu e que narrou a respeito percebido e aquele que ouve sua narração.³⁷ O testemunho é *memória em estágio declarativo* para Ricoeur. É a comunicação da memória e também condição de existência.

Na epistemologia do testemunho três teses coexistem em disputa: 1) o reducionismo global, 2) o antirreducionismo e 3) o reducionismo local. A primeira entende que o testemunho não basta enquanto fonte de conhecimento; e o ouvinte deve, portanto, oferecer razões positivas a partir de bases epistêmicas outras que o corroborem. A segunda entende que o ouvinte não depende de outras razões positivas além da própria base testemunhal, exceto se houver no testemunho ou na testemunha evidências que contrariem as condições de sua validade. Por fim, a terceira tese, como a primeira, defende que a aceitabilidade de um testemunho é condicionada à existência pelo ouvinte de razões positivas não testemunhais, mas foca não no testemunho de modo genérico, e sim no testemunho de uma determinada testemunha. O ouvinte deve ter motivos para confiar na testemunha, independentemente do seu testemunho, para então avaliar se o conteúdo do testemunho pode ser corroborado por outras bases epistêmicas.³⁸

Veremos que Richard Bauckham está em consonância com a segunda tese que é advogada pelo filósofo Charles Coady, de quem toma por empréstimo os principais argumentos para a avaliação que faz da condição epistemológica do que julga serem os testemunhos de testemunhas oculares nos Evangelhos.

2.3 MODELOS DE TRANSMISSÃO ORAL

Em 1991 e 1995, o teólogo e linguista estadunidense Kenneth E. Bailey, publicou dois breves ensaios na forma de artigos veiculados em periódicos de pouca expressão, nos quais, além de apresentar sua perspectiva própria a respeito de como teriam se dado os processos de transmissão oral do material dos Evangelhos, de seu impulso original até sua redação, também propôs uma nomenclatura que permitiu categorizar outros dois modelos, a saber, aqueles propostos por Rudolf Bultmann e pelo sueco Birger Gerhardsson, os quais foram

³⁷ RICOEUR, Paul. A hermenêutica do testemunho. In RICOEUR, Paul. *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*. São Paulo: Novo Século, 2004. p.116-117.

³⁸ SILVA, Ronaldo Miguel da. Epistemologia do testemunho: o testemunho como fonte de justificação. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 5. n. 2. p.221-251. 2014.

chamados, respectivamente, de modelos *informal não controlado* e *formal controlado*.³⁹ Bailey batizou sua própria perspectiva de modelo *informal controlado*.

2.3.1 A visão bultmanniana: tradição oral informal não controlada

Embora Rudolf Bultmann não negasse ter existido uma tradição derivada de Jesus, ele discordava que os Evangelhos sinópticos espelhavam essa tradição. O teólogo alemão não identificou nas fontes neotestamentárias interesse histórico pela vida e pela personalidade de Jesus e considerou tudo que até então havia sido escrito sob o rótulo de *história* como fantástico e romântico.⁴⁰ Não há, segundo o autor, evidência suficiente nos Evangelhos que permita um empenho historiográfico focado estritamente em Jesus, contudo, há rastros perceptíveis do lugar que cada tradição ocupava no cotidiano das comunidades cristãs do primeiro século.

Para Bultmann, o material encontrado nos Evangelhos é, via de regra, tradição da Igreja: apropriações de apropriações das palavras e dos atos de Jesus instrumentalizadas para atender as demandas eclesiais. Segundo o autor, “muitos ditos foram originados na própria igreja; outros foram modificados por ela”.⁴¹ Por meio da crítica das formas Bultmann identificou o que concluiu ser unidades traditivas e, a partir destas breves unidades, se empenhou em distinguir material primário (oral) de material secundário (redação) e investigar como, de uma forma fluída, a tradição teria assumido uma forma fixa no texto escrito. Este foi o objetivo do autor ao escrever *Die Geschichte der synoptischen Tradition*.⁴²

Logo, para se chegar a qualquer fragmento do Jesus da história seria necessário acessar as tradições pré-literárias, “escavar” as muitas camadas sobrepostas de tradição nos Evangelhos até chegar as formas mais antigas e mais próximas dos originais orais. Na introdução do livro *Jesus and the word* Bultmann explicita os critérios para atestar a antiguidade de uma forma:

A separação dessas camadas nos evangelhos sinópticos depende do conhecimento de que estes evangelhos foram compostos em grego na

³⁹ BAILEY, Kenneth E. Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *Themelios Asia Journal of Theology*, v. 202, n. 5, p. 4–11, 1995a; BAILEY, Kenneth E. Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *The Expository Times*, n.106, p. 363–367, 1995b.

⁴⁰ BULTMANN, Rudolf. The Historical Background for the Ministry of Jesus. In: CRAIG, 2004. p.124 (tradução nossa).

⁴¹ *Ibidem*. p.125-126.

⁴² Originalmente lançada em 1921, sendo revista e ampliada uma década após. Aqui consultamos a edição espanhola BULTMANN, Rudolf. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2000.

comunidade cristã helenística, enquanto Jesus e o grupo cristão mais antigo viviam na Palestina e falavam aramaico. Por isso, tudo nos sinópticos que, por razões de linguagem ou conteúdo, pode ter se originado apenas no cristianismo helenístico, deve ser excluído como fonte para o ensino de Jesus. Contudo, a análise crítica mostra que o conteúdo essencial desses três evangelhos foi tomado da tradição aramaica da mais antiga comunidade palestina. Neste material palestino, novamente, diferentes camadas podem ser distintas, destas, o que trai interesses específicos da igreja ou revelam características do seu desenvolvimento posterior deve ser rejeitado como secundário. Por meio desta análise crítica, uma camada mais antiga é determinada, embora possa ser marcada com apenas uma exatidão relativa. Naturalmente, não temos nenhuma garantia absoluta de que as palavras exatas desta camada mais antiga foram realmente faladas por Jesus. Existe a possibilidade de que o conteúdo desta camada mais antiga seja também o resultado de um processo histórico complicado que não podemos rastrear.⁴³

A leitura bultmanniana propõe, portanto, que a tradição evangélica teria circulado livremente e de forma anônima durante um considerável período e assim assumido diferentes formas segundo os interesses dos primeiros cristãos. De acordo com esta perspectiva, não existiu qualquer tipo de controle e, por isso, não é possível associar o material dos Evangelhos diretamente ao Jesus histórico, mas, tão somente, ao Cristo da fé desses primeiros cristãos. Logo, de acordo com Kenneth E. Bailey, o modelo bultmanniano é informal no sentido de que não há mestre e discípulo identificados, nem há material estruturado transmitido de uma pessoa para a outra, antes, “tudo é fluido e plástico, aberto a novas adições e novas formas”.

2.3.2 A escola escandinava: tradição oral formal controlada

Em radical oposição à *Formgeschichte*, Birger Gerhardsson propôs que o cristianismo, nascido no seio do judaísmo, herdou deste os mesmos métodos e práticas de transmissão dos *rabis*. Para compreender essas técnicas Gerhardsson recorre ao judaísmo rabínico posterior como referência. Os trabalhos mais significativos do autor são *Memory and Manuscript*⁴⁴ e *Tradition and Transmission in Early Christianity*⁴⁵ nos quais é justificada a tese de que Jesus teria esperado que seus discípulos se lembressem do seu ensino e, por isso, teria empregado técnicas mnemônicas semelhantes àquelas empregadas pelo rabinato. As palavras e os atos de Jesus eram, para seus discípulos, sagrados e comparáveis ao Antigo Testamento, era a “Palavra de Deus” e ensinada com o mesmo cuidado que se observava no ensino da Torá.

⁴³ BULTMANN, Rudolf. The Historical Background for the Ministry of Jesus. In CRAIG, 2004. p.126. (Tradução nossa)

⁴⁴GERHARDSSON, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund: Gleerup/Copenhagen: Munksgaard, 1961.

⁴⁵GERHARDSSON, Birger. *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Lund: Gleerup/Copenhagen: Munksgaard, 1964.

Segundo Gerhardsson, os evangelistas trabalharam sobre a base de uma fixa e distinta tradição de (e sobre) Jesus - uma tradição que foi em parte memorizada e em parte escrita em cadernos e rolos particulares, se guardando da interferência de outras autoridades que não as dos Doze, que receberam em primeira mão o ensino de Jesus. De acordo com Kenneth Bailey, essa visão pode ser descrita como *tradição oral formal controlada*.

É formal no sentido que há um professor claramente identificado, um estudante claramente identificado, e um bloco de material tradicional claramente identificado sendo passado adiante de um para o outro. É controlada no sentido que o material é memorizado (e/ou escrito), identificado como “tradição” e, deste modo, preservado intacto.⁴⁶

Neste modelo há distinção entre as transmissões das tradições e os seus usos na comunidade, ponto em que concorda Bauckham. Voltaremos a isso em nosso quarto capítulo.

2.3.3 Um caminho alternativo: tradição oral informal controlada

Sem negar a existência de cada um dos modelos acima descritos, Bailey partirá da própria experiência de aproximadamente quarenta anos atuando como pastor e professor de teologia no Oriente Médio para propor um caminho alternativo àqueles que considerou extremos opostos.

Tendo vivido no Egito, no Líbano e na Palestina, Bailey considerou estar em condições de contribuir para o debate acerca do comportamento de uma transmissão oral em comunidades campesinas e pastoris de raízes semíticas. O autor pretendeu observar a configuração na qual esse tipo de transmissão opera, o tipo de material preservado e os níveis de retenção e de flexibilidade que esses conteúdos apresentam.

Em várias anedotas, Bailey registra situações nas quais teve participação e que evidenciam um modelo apropriado para explicar a relação entre variabilidade e estabilidade das tradições dos Evangelhos como produto de uma transmissão *informal controlada*. As situações específicas citadas pelo autor são os *haflat samar*: reuniões noturnas nas quais os aldeões contam histórias e recitam poesias num movimento de preservação da sua tradição.

Por informal, queremos dizer que não há professores estabelecidos e nenhum aluno específico identificado. À medida que histórias, poemas e outros materiais tradicionais são contados e recitados durante a noite, qualquer um pode teoricamente participar. Na verdade, os homens mais velhos, os homens mais talentosos e os homens socialmente mais proeminentes tendem

⁴⁶ BAILEY, 1995a. p.5

a fazer a recitação. Os recitadores mudarão de acordo com quem está sentado no círculo. Os jovens podem ter seu próprio *haflat samar* no qual o mesmo processo de seleção prevalece, mas produz, naturalmente, recitadores diferentes.⁴⁷

Toda a comunidade é responsável pelo controle e pela recitação/preservação das suas tradições e, embora não haja professores designados, existem os anciãos destacados como autoridades nestas tradições, que poderiam intervir sempre que julgassem conveniente para corrigir desvios ou completar dados ausentes em outras recitações. Uma recitação que não correspondesse às medidas de controle na transmissão era rejeitada por toda a comunidade. Os anciãos eram reconhecidos como autoridade nas tradições por terem sido por toda a vida formados nelas, estando assim para a comunidade como grande repositório de tradições, como bibliotecas vivas.

De acordo com Bailey, o nível de flexibilidade nas performances orais dependia do tipo de material tradicional. O autor reconhece três níveis: materiais que em sua transmissão não era permitida flexibilidade, materiais em que alguma flexibilidade era permitida e materiais em que a criatividade era livre. Embora fosse informal, a transmissão da tradição era cuidadosamente controlada e nenhuma flexibilidade era permitida quando provérbios e poemas, eram recitados. Alguma flexibilidade era permitida em narrativas de enigma, em parábolas e em relacionadas à identidade da comunidade, embora nestas a estrutura narrativa tradicional deveria ser respeitada. Com total flexibilidade eram contadas piadas, notícias do dia, relatadas tragédias nas vilas próximas, etc., e isso porque este material era irrelevante para a identidade da comunidade.

2.4 CONCLUSÃO

Não há dúvidas quanto ao vínculo das tradições judaico-cristãs com seu passado. Nestas, as narrativas históricas são mais do que bons enredos, são normativas e servem como o fundamento identitário. Nesse sentido, fé e memória são indissociáveis. Ser fiel a Deus correspondia em grande medida em preservar a própria história, pois este se revelou no tempo

⁴⁷ Bailey também oferece exemplos dos modelos *informal não controlado* e *formal controlado* ainda vivos nessas regiões, contudo conclui que são os exemplos observados do *haflat samar* que mais se aproximam do comportamento das tradições como apresentados nos Evangelhos.

e no espaço para pessoas nominadas a quem fez promessas que se estendem para todo o povo, logo, crer em Deus é também apegar-se à história.

A escassez de armazenadores externos da memória⁴⁸, tais como a escrita, implicava em um exercício contínuo e ininterrupto de lembrar. Embora biologicamente idênticos a nós, a condição cultural dos palestinos do primeiro século exigia cotidianamente o que hoje tomamos por façanhas. Contudo, a memória não é capaz de se lembrar de tudo. Desde o momento da experiência e até o ato de comunicá-la, em cada etapa deste processo, selecionamos o que implícita ou explicitamente temos por relevante e que vale ser percebido, compreendido e declarado. A definição do que é ou não relevante é uma co-determinação da sociedade e do indivíduo. Somos o que somos porque vivemos com quem vivemos e nos lembramos do que nos lembramos porque não nos lembramos sozinhos. Sejam reminiscências do passado, que nos acometem repentinamente quando menos esperamos, sejam esforçadas rememorações (recordações voluntárias), nós nos lembramos daquilo que nos permitimos e a nós foi permitido ver, ouvir, sentir, participar e é desta memória que podemos dar testemunho. Logo, toda expressão de memória é subjetiva.

A subjetividade inerente à memória e ao testemunho não corresponde necessariamente à inexatidão ou à tendência à distorção, como julgam alguns, mas há diferentes modos de lembrar e diferentes modos de testemunhar que podem ter maior ou menor valor epistemológico. Vimos aqui a tríplice tipologia proposta por Kenneth E. Bailey, que, em certo sentido, corresponde a três modos diferentes da memória e do testemunho.

Dedicaremos os próximos dois capítulos na apresentação das perspectivas de James D.G. Dunn e de Richard Bauckham a respeito do valor historiográfico destas categorias na pesquisa do Jesus histórico. Ambos autores dialogam direta ou indiretamente com a discussão que fizemos aqui e municiados destas matérias temos condições agora de adentrar nos detalhes das suas respectivas propostas.

⁴⁸ Termo comum a teóricos da memória, entre eles Paul Ricoeur e Aleida Assmann.

3 O JESUS RECORDADO DE JAMES D.G. DUNN

Nascido em 1939, James Douglas Grant Dunn é professor emérito de Divindade na Universidade de Durham, onde ocupa a cadeira de John B. Lightfoot no departamento de teologia e religião. Dunn nutre grande interesse pelas origens do cristianismo, tendo publicado obras de reconhecido mérito sobre o tema. Seu principal trabalho sobre o Jesus histórico é *Jesus Remembered*, lançado no ano de sua aposentadoria, em 2003. A partir deste trabalho e instigado pelas críticas recebidas, investiu em outros textos que deram maior robustez à sua tese.¹ As próximas páginas consistem no esforço de, a partir destes textos, apresentar uma síntese sistemática do argumento e do método do autor.

A questão fundamental para o trato da questão é *como* e *por que* os evangelhos assumem a forma que assumem (uma relação de flexibilidade e estabilidade na qual os textos, ainda que diferentes, são reconhecidos em sua semelhança). Como tese fundamental a ser verificada Dunn defende que a identidade da tradição sinóptica remonta à fé pré-pascal em um Jesus que, pelo que dizia e fazia, gerou um *impacto* profundo naqueles que o seguiram e que a impressão deste *impacto* é o que está registrado nos evangelhos como os temos hoje. Defende que tendo sido a oralidade o principal vetor de desenvolvimento da tradição de Jesus nos primeiros anos pós-páscoa, o registro literário desse *impacto* sofreu as variações típicas das comunicações orais e por isso assumem a forma que assumem. Dunn não descarta a hipótese da dependência literária, mas defende que esta sozinha não é suficiente para explicar essa relação entre estabilidade e flexibilidade nos textos evangélicos e por isso uma nova perspectiva precisa ser considerada por historiadores e exegetas.

Para destrinchar seu argumento seguiremos o seguinte caminho: Primeiro nos deteremos em expor o lugar de fala de Dunn e seus aportes teóricos. Posteriormente apresentaremos os passos para a construção de sua tese e os pontos fundamentais da argumentação de Dunn sobre a natureza dos evangelhos e sobre o que o autor entende ser o Jesus histórico. Por fim dedicaremos alguma atenção às críticas feitas ao autor e seu posicionamento frente a elas.

¹ Nos referimos sobretudo a DUNN, James D.G. *The oral gospel tradition*. Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2013b; Que reúne quinze artigos relacionados à questão da oralidade nos evangelhos e escritos ao longo de toda a carreira do autor e DUNN, James D.G. *A new perspective on Jesus: what the quest for the historical Jesus missed*. Grand Rapids: Baker, 2005. Aqui citado na edição brasileira: DUNN, James D. G. *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013a.

3.1 APORTES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

3.1.1 Os limites da pesquisa histórica: um ajuste de expectativas

Em seu primeiro movimento no sentido de estabelecer uma base para seu empreendimento, Dunn procura ajustar as expectativas daqueles que buscam na história de Jesus certezas inabaláveis como suporte para a fé. No esteio das contribuições do historiador e filósofo britânico R.G. Collingwood, Dunn aceita que o *evento histórico* pertence ao passado e é irrecuperável, e tudo a que tem acesso o historiador são os *dados*. Estes são vestígios do *evento*, fragmentos do passado que não contam com um sentido *a priori* e precisam ser costurados a um contexto, interpretados e criticados para que se perceba ou que se infira qualquer significado histórico. É a partir da interpretação destes *dados* e por meio do exercício de uma *imaginação histórica* que se configuram os *fatos*. Não há, portanto, *fato* que não seja produto de um esforço interpretativo no qual o sujeito está necessariamente implicado. Não há tal coisa como *bruta facta*. Qualquer conclusão em história é provisória e sujeita a revisão, pois depende dos *dados* que estão à disposição e do itinerário interpretativo e crítico adotado. Essa característica não torna a história uma ficção literária, mas, ao reconhece-la, o historiador perceberá sua limitação concluindo por aquilo que considera ser mais plausível, mais provável.

A busca pela científicidade dos métodos historiográficos com vistas a consolidar a história como disciplina durante o século XIX e princípios do século XX forçou a transposição do anseio das ciências naturais por objetividade para as nascentes ciências humanas. A crítica de Dunn é direcionada àqueles que, como Gotthold E. Lessing e Ernst Troeltsch², entenderam a realidade como um sistema hermético cujas leis seriam eventualmente descobertas e todas as relações de causa e efeito medidas.³ Segundo James Dunn, a busca por tal precisão laboratorial, por uma certeza matemática aplicada às questões históricas, não passa de ilusão.

Considerada sob esse prisma a história não pode prover certezas para si ou para a fé.⁴ No passado a busca por tais certezas teria motivado dois movimentos igualmente destrutivos:

² No Brasil Troeltsch é pouquíssimo conhecido entre historiadores e cientistas sociais. Teólogo protestante, historiador e sociólogo, Ernst Troeltsch é um dos maiores representantes do historicismo na Alemanha e um dos mais eminentes intelectuais de seu tempo, ao lado de Adolf von Harnack, Friedrich Meinecke e Max Weber.

³ DUNN, 2003, p.107.

⁴ Dunn entende que a fé deve evitar firmar-se em supostas certezas sobre os dados dos eventos históricos já que ela “é também entrega, não apenas convicção e que termos como confiança e

o *flight from dogma* – algo como o *distanciamento do dogma* em tradução livre – e o *flight from history* – *distanciamento da história*. O primeiro, fruto do esforço dos teólogos liberais consonantes com os postulados da escola metódica, dita positivista, e, o segundo, fruto da busca por um “espaço invulnerável para a fé” e livre da crítica histórica.

Se, por um lado, o realismo simplista não serve como sustentáculo para a fé e para a história, tampouco o idealismo serve. O primeiro é máxima objetivação, o segundo máxima subjetivação. Desta forma Dunn encontra na síntese realizada pelo *realismo crítico* de Bernard Lonergan⁵ um ponto de equilíbrio para o que considera uma leitura adequada das fontes bíblicas, quer para a fé, quer para a historiografia.⁶ Ecoando o *Insight* de Lonergan, Dunn defende que

[...] ‘conhecer’ não é apenas observar, mas uma conjunção de experiência, entendimento e juízo. ‘Realismo crítico’ expressa a síntese sustentada por ele [Lonergan] contra as antíteses do realismo ingênuo, por um lado, e do idealismo por outro, contra a ênfase excessiva do primeiro na a objetividade do que é conhecido e do último na subjetividade do conhecimento.⁷

Por essa perspectiva, não seria razoável uma busca por Jesus que prescinda das compreensões e juízos feitos a seu respeito pela Igreja primitiva se tudo o que temos por fonte para tal empreendimento são os textos que registram tais compreensões e juízos. Tampouco seria razoável pressupor uma leitura neutra dos textos com fins de produzir uma historiografia neutra. O realismo crítico reconhece que, assim como a testemunha está implicada no seu testemunho e o redator em sua redação, também o leitor está implicado na leitura que faz e o historiador na historiografia que produz. Diferente do que supõe o idealismo, não há fusão entre historiador e história, mas diálogo. Diferente do que supõe o realismo ingênuo⁸, não há possibilidade de juízo sobre o objeto sem que se considere o sujeito que julga. E é assim que

esperança são muito mais apropriados do que certeza. Fé como confiança nunca está livre de questionamentos. [...] a dúvida é a vacina que mantém a fé forte frente à incredulidade, enquanto é a ‘ânsia de certeza’ que leva à absolutização fundamentalista de sua própria fé e a depreciação da fé de todos os demais.” (DUNN, 2003, p.105). (Tradução nossa).

⁵ LONERGAN, Bernard. *Insight: A Study of Human Understanding*. New York: Harper & Row, 1978. Em português: LONERGAN, Bernard. *Insight: um estudo do conhecimento humano*. São Paulo: É Realizações, 2010.

⁶ Dunn credita a Ben F. Meyer a introdução do realismo crítico lonerganiano aos estudos neotestamentários. MEYER, Ben F. *Critical Realism and the New Testament*. Princeton Theological Monographs 17; Alisson Park: Pickwick, 1989. Uma análise do potencial historiográfico da epistemologia lonerganiana pode ser encontrado em McPARTLAND, Thomas J. *Lonergan and Historiography*. Columbia/London: University of Missouri Press, 2010.

⁷ DUNN, *op. cit.* p.110. (Tradução nossa).

⁸ Uso aqui o termo de Bernard Lonergan (*naive realism*) como reproduzido por James Dunn.

Dunn deseja que seu empreendimento seja apreciado: como um esforço historiográfico no âmbito do realismo crítico.⁹

3.1.2 Princípios hermenêuticos

Dunn entende que fé e história se encontram no campo comum da hermenêutica o que torna necessário expor os princípios hermenêuticos que adota. Em primeiro lugar é defendida a normatividade do texto grego e a importância da filologia histórica no processo de tradução dos Evangelhos.¹⁰ Marcando sua oposição às abordagens pós-modernas, Dunn entende que, embora não haja apenas uma leitura e uma tradução possíveis, existem leituras ruins e traduções erradas.¹¹

Um segundo princípio apontado pelo autor é a recusa do postulado da *nova crítica* pelo qual o texto é reconhecido como autônomo. Embora existam textos que não estão limitados a contextos históricos específicos, como aparentemente é o caso de provérbios e aforismos, estes são exceções e diferem muito da natureza dos Evangelhos. Dunn entende que o texto deve ter reconhecida “sua própria identidade como foi determinada por seu autor ou pelo processo que resultou em sua forma permanente”.¹² O intérprete deve respeitar essa identidade e permitir que o texto “fale com sua própria voz”.

Como terceiro princípio hermenêutico Dunn defende que o texto é fruto da intenção comunicativa de seu autor e pretende leitores/ouvintes. Logo, embora não seja possível considerar um sentido único e objetivo, cabe ao interprete buscar resgatar da melhor maneira possível o sentido mais provável, o mais aproximado do que teria sido o intento do autor.¹³

O quarto princípio é uma consideração acerca do círculo hermenêutico pelo qual apenas à luz do todo se podem conhecer as partes de um texto e que só se chega ao todo através dessas partes. Dunn entende, como Schleiermacher, que o *todo* aqui referido “não é simplesmente a totalidade de um escrito em particular, mas o todo da linguagem e da realidade histórica a qual este texto em particular pertence”.¹⁴ É recusado, portanto, a noção

⁹ DUNN, 2003, p.111.

¹⁰ Um exemplo para a necessidade que se estabeleça essa normatividade é a falta de acurácia filológico-literária nas traduções de Mc 4:12, onde Iva introduz corresponde ao cumprimento das Escrituras e não ao desejo de Jesus de não ser compreendido pelos de fora dos círculos judaicos.

¹¹ DUNN, *op. cit.*, p.112.

¹² *Ibidem*, p.114. (Tradução nossa).

¹³ As teorias hermenêuticas contemporâneas lançam mão das noções de autor e leitor implícitos para tratar do sentido da comunicação cujo texto faz referência. Ver ECO, Umberto. *Lector in fabula*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

¹⁴ DUNN, *op. cit.*, p.118. (Tradução nossa).

estruturalista que concebe o texto como uma unidade fechada, um sistema autossuficiente. Apoiando-se em Gadamer, Dunn entende que a compreensão do texto passa pela convergência de dois horizontes distintos:¹⁵ o do texto e o do leitor. Tratar-se-ia de um encontro, mais de um diálogo do que de uma autópsia.¹⁶

Por fim, à pergunta se haveria significado no texto Dunn responde:

Em sua linguagem e relações sintáticas o texto possui uma potencialidade de significação, potencialidade esta que se torna ativa e eficaz no encontro da leitura, quer na primeira leitura ou na milésima. [...] não existe um sentido absolutamente objetivo no texto, nem um sentido absolutamente subjetivo importado para o texto pelo leitor.¹⁷

Com base nesses princípios hermenêuticos Dunn defende que teologia e historiografia, teólogo e historiador se encontram num campo comum: o da hermenêutica; e este campo comum é o que permite ambos somem forças e contribuam um com o outro.

Explicitados os referenciais epistemológicos e hermenêuticos de James D.G. Dunn dispomos agora do necessário para compreender o lugar que tem sua crítica às pesquisas anteriores, bem como situar sua própria intuição e argumento.

3.1.3 Entre o Jesus e o Cristo históricos

De acordo com o autor, o emprego da expressão *Jesus histórico* é algo que merece atenção, pois seu uso vem carregado de um otimismo ingênuo e de uma pretensão absurda herdados das pesquisas anteriores que foram empreendidas à sombra do paradigma das ciências naturais. Somando coro com as teorias historiográficas contemporâneas, Dunn entende que qualquer determinação de encontrar um Jesus dito real está de antemão fadada ao fracasso, pois o mais longe que podemos chegar é à imagem dele como apresentada nos textos dos Evangelhos. Em outras palavras, tudo que temos é a imagem construída pela perspectiva da fé. Portanto, não é cabível a distinção feita por Martin Kähler – e reproduzida tantas vezes depois – entre um objetivo Jesus da história e um Cristo da fé, pois tudo o que dispomos é do

¹⁵ Por distintos Dunn entende horizontes que são distantes e diferentes. A alteridade do texto deve ser reconhecida para assim poder dizer algo sobre seu efeito. Cf. DUNN, 2003, p.123.

¹⁶ DUNN, 2003, p.124.

¹⁷ *Ibidem., loc. cit.*

Cristo histórico.¹⁸ A natureza das fontes impede o divórcio entre história e fé e apenas a pesquisa que reconhece o Jesus histórico no Cristo histórico poderá lograr algum sucesso.¹⁹

Dunn não reconhece caminho alternativo. Mesmo se supuséssemos como possibilidade conduzir uma análise neutra dos fatos a partir de fontes supostamente neutras este empenho seria frustrado, pois, mesmo as menções a Jesus em fontes não cristãs (romanas e rabínicas) não proveem um retrato livre de pressupostos ou mais completo que os Evangelhos. Assim, para Dunn, se vale despendar algum esforço na pesquisa histórica sobre Jesus, é necessário ter em mente que não há escapatória: são os Evangelhos, os textos que testemunham o Cristo histórico, a fonte por excelência, e ela nos dá não o dito Jesus real, mas a memória do Jesus tal como ele foi percebido por quem o seguiu.²⁰ Em outras palavras, nas do próprio autor:

A ideia de podermos olhar através da perspectiva de fé dos escritos do Novo Testamento para um Jesus que *não* inspirou fé ou que a inspirou de um modo *diferente*, é uma ilusão. Que *existiu* um Jesus que *verdadeiramente* inspirou a fé que com o tempo encontrou expressão nos evangelhos está fora de questão. Mas ter a esperança que de alguma maneira possamos subtrair o impacto teológico que ele realmente gerou em seus discípulos, para revelar um Jesus diferente (o Jesus real!), é, no melhor dos casos, uma fantasia. Não é simplesmente que ‘apenas alcançamos Jesus através da imagem que seus discípulos fizeram dele’, é que, além disso, o único Jesus que temos ao alcance através dessa imagem é o mesmo Jesus que a inspirou.²¹

Em resumo, Dunn discorda de ter sido o Jesus histórico corrompido pelo Cristo da fé. O que o leva a estabelecer uma nova relação entre o que temos a respeito de Jesus (o registro evangélico da impressão causada por ele) e o próprio Jesus de Nazaré. Para o autor, qualquer pesquisa deve começar pelo reconhecimento de que Jesus evocou fé desde o início de sua missão e é isso o que nos leva para o ponto seguinte.

3.1.4 O impacto de Jesus e a primeira fé

Para Dunn, o que tornou a *Crítica das Formas* um instrumento inadequado *a priori* para concluir a respeito da viabilidade da pesquisa do Jesus histórico foi o fato dos seus

¹⁸ DUNN, 2003, p.127.

¹⁹ *Ibidem.* p.335.

²⁰ O capítulo 7 de *Jesus Remembered* é dedicado a um estudo das fontes. Nele, além das fontes bíblicas (Evangelhos Sinópticos e de João e cartas paulinas), Dunn analisa o que ele chama de “fontes externas”, que compreende os escritos de Josefo, Tácito, Suetônio e fontes rabínicas. Também dedica grande atenção no trato de *Q*, passando em revista dos evangelhos apócrifos e pseudoepígrafos.

²¹ DUNN, *op. cit.*, p.126-127. (Tradução nossa).

proponentes terem acatado a hipótese que o retrato que os Evangelhos pintam de Jesus é inteiramente criação pós-pascal, fruto de uma fé posterior.²² De acordo com o autor, investigas anteriores não consideraram o que o ele chamou de *resposta discipular*²³, segundo a qual vários daqueles que reorientaram suas vidas e assumiram a condição de discípulos de Jesus o fizeram como uma resposta ao *impacto* exercido sobre eles pelo que viram e ouviram. Dessa primeira e fundamental intuição desdobram-se outras duas: 1) a fé dos discípulos tem origem pré-pascal e 2) a tradição de Jesus foi moldada com base nessa *primeira fé*. Em um texto posterior este argumento é desenvolvido com maior clareza:

[...] deveríamos esperar que aqueles que haviam se comprometido com a causa de Jesus comentassem entre si sobre os ensinamentos e as atividades de Jesus, nem que fosse apenas para se certificarem de que seu compromisso com Jesus não fora um equívoco.

Essa troca de impressões, essa reflexão sobre as coisas instigantes que Jesus havia dito e a repetição das histórias sobre seus feitos são o início evidente da tradição de Jesus. Podemos dizer que foi assim que ela começou a se formar. [...] constitui um *a priori* convincente deduzir que a tradição de Jesus começou nos moldes de formulações orais à medida que os discípulos falavam entre si sobre o forte impacto que Jesus causara sobre cada um deles.²⁴

Logo, para o autor, as formas mais primitivas da tradição de Jesus têm por matéria-prima a fé e foram elas mesmas expressões de fé. As passagens do Sermão da Montanha (Mt 5-7) e do paralelo Sermão da Planície (Lc 6:17-49) são exemplo disso. Embora sejam de extrema relevância para a tradição de Jesus, não há evidências destas terem sido formuladas em função dos relatos da paixão e da ressurreição, o que corroboraria sua conclusão acerca dessa *primeira fé* pré-pascal.²⁵

Na contramão dos pressupostos das pesquisas anteriores que tomavam a fé como um obstáculo para a história, James Dunn vê na fé um componente histórico de altíssima relevância pelo qual conclusões como a de Robert Funk – que entendia, já na década de 1980, ser apenas uma questão de tempo até que o Jesus da história fosse liberto do Cristo construído pela fé da igreja²⁶ – seriam tão ingênuas quanto infrutíferas.

²² DUNN, 2003, p.127-128.

²³ Do original em inglês *disciple-response*. (*Ibidem*. p.128)

²⁴ *Idem*, 2013a, p.30.

²⁵ *Ibidem*, p.31.

²⁶ FUNK, 1993, p.6-8.

Uma metáfora usada por Dunn é, de fato, apropriada para ilustrar sua tese, pela qual “assim como podemos discernir a forma de um selo a partir da marca deixada no papel, podemos discernir a forma da missão de Jesus da impressão que ele deixou em seus primeiros discípulos.”²⁷ Jesus, o selo da metáfora, não é mais acessível, mas o *impacto* exercido por sua vida foi preservado nos escritos evangélicos da mesma forma que o papel preserva os contornos de um selo após este ser descolado.

Em resumo, nem acesso imediato a dados imparciais, nem o produto final de uma fé elaborada décadas após os eventos narrados. O que a tradição de Jesus nos dá é a memória daqueles que foram afetados pelas palavras e atos de Jesus de Nazaré, formulada com base nas lembranças de quem foi impactado por sua vida e missão, preservada primeiro pela oralidade e depois pela redação. Logo, a pretensão de historiadores e teólogos que se dedicam às *Buscas* deve ser reavaliada, pois se buscam o Jesus da história terão que renunciar ao Jesus “real”. Tudo que temos é o Jesus recordado, e é sobre este que teologia e história devem se debruçar.

A noção de que o *impacto* exercido por Jesus teria gerado essa *primeira fé* pré-pascal implica, segundo o autor, a necessidade de revisar os critérios de historicidade estabelecidos nas pesquisas anteriores. Se os evangelhos nos dão “o contorno” da missão de Jesus tomado da memória daqueles que o seguiram e testemunharam a seu respeito torna-se indispensável a compreensão do funcionamento da memória no âmbito de uma sociedade essencialmente oral.

3.1.5 Mestre e discípulos, testemunho e memória

A tradição apresenta a relação de Jesus com aqueles que o seguiram como uma relação entre mestre (διδάσκαλος)²⁸ e discípulos (μαθηταί). Logo, justifica-se supor ter havido matéria a ser ensinada e aprendida e pessoas que deliberadamente se colocaram na condição de ensinar e de aprender. Também que existiu um interesse em tornar o conteúdo deste ensino parte do repertório comum desses discípulos, mantendo-o ao alcance a todo tempo e hora. No âmbito de uma sociedade predominantemente oral onde um livro não pode ser consultado a qualquer momento para tirar uma dúvida, o que temos por *aprender* facilmente pode ser

²⁷ DUNN, 2013b, p.273. (Tradução nossa).

²⁸ Mc 4:38; 9:38; 10:35; 13:1//Lc 21:7; Mc 14:14//Mt 26:18//Lc 2:2,11. E também reconhecido como tal pela multidão como em Mc 5:35//Lc 8:49; Mc 9:17//Lc 9:38; Mc 10:17//Mt 19:16//Lc 18:18; Mc 10:20; Mc 12:14,19,32//Mt 22:16,24,36//Lc 20:21,28,39; Mt 8:19; 9:11; 12:38; 17:24; Lc 7:40; 10:25; 11:45; 12:13; 19:39.

entendido como *rememorar*.²⁹ Ao sugerir que os evangelhos são o registro da memória sobre Jesus, Dunn não se refere a uma reminiscência – lembrança involuntária que surge do subconsciente após um tempo de esquecimento –, mas a um processo de rememoração – esforço consciente no sentido de manter viva e presente a lembrança de algo ou de alguém. O Jesus recordado de Dunn, portanto, não é o que surge das águas turvas do esquecimento, mas aquele que resistiu vigoroso na memória viva de quem não se deu à possibilidade e nem à oportunidade de esquecê-lo.

Tratando memória por esses termos, o lugar da repetição como uma mnemotécnica por excelência e amplamente utilizada desde a antiguidade deve ser reconhecido. De acordo com Dunn: “qualquer ideia de que que Jesus tenha dado um ensino particular aos seus discípulos apenas uma única vez e apenas como uma sequência de declarações não repetidas deve ser seriamente questionada.”³⁰ Assim como temos meios modernos de checagem de aprendizado, também um mestre da antiguidade comumente checava se o que era ensinando por ele estava sendo bem entendido e aprendido/apreendido. Essa checagem provavelmente se dava sob a exigência de que os discípulos repetissem seu mestre em palavras e gestos, que recitassem máximas e axiomas ensinados, por fim, que assumissem a mesma conduta daquele a quem seguiam.

Além do reconhecimento da posição de Jesus como mestre, os temas da *memória* e do *testemunho* são recorrentes nos escritos neotestamentários, o que permite ao autor afirmar que o cristianismo do primeiro século se empenhou para assegurar a continuidade da tradição de Jesus fundamentada nos testemunhos daqueles que “foram testemunhas oculares desde o início” (ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται)³¹.

Os primeiros discípulos, e em especial os apóstolos, foram designados como testemunhas (μάρτυρες) (At 1:8) não só da morte e da ressurreição de Jesus (At 2:32;3:15;5:32;10:41;13:31) mas do ministério de Jesus como um todo, a começar do batismo de João, como destacam os textos da escolha de Estevão para substituir Judas Iscariotes como apóstolo (At 1:22) e da pregação de Pedro a Cornélio e àqueles que estavam com ele em Cesareia (At 10:37-43). Dunn também sublinha a presença do tema do testemunho no

²⁹ “Dificilmente seria exagerado dizer que para uma pessoa comum educada o que não estava na memória não estava prontamente acessível”. ALEXANDER, Philip S. *apud* DUNN, 2013b, p.237. (Tradução nossa). Evito aqui usar o termo *memorizar* por esse indicar mais uma relação formal, tal qual a proposta por Birger Gerhardsson, do que o modelo informal de Dunn.

³⁰ DUNN, 2013b, p.238. (Tradução nossa)

³¹ Em Lc 1:1-2 e At 1:21-22.

Evangelho de João, especialmente no modelo de João Batista (Jo 1:7-8,15,18,32,34; 3:26,28; 5:32), no testemunho da mulher samaritana (Jo 4:39) no testemunho da multidão a respeito do reviver de Lázaro (Jo 12:17), e no testemunho do próprio autor do Evangelho de João que se apresenta como uma testemunha (19:35; 21:24).³²

Nos evangelhos de Lucas (24:6,8) e João (2:22;12:16;14:26;15:20;16:4), e também no livro de Atos (11:16; 20:35) a exigência que é feita para que os discípulos recordem de tudo que foi dito por Jesus é explícita. Vemos a preocupação de preservar a memória de Jesus também nos escritos paulinos (1Co 11:2,24-25; 2Ts 2:5; 2Tm 2:8,14), anteriores aos Evangelhos, em 2Pe 1:15; 3:2 e também em Ap 3:3.

Para Dunn, portanto, os temas do *testemunho* e da *recordação* são fortes indícios de que “mais ou menos, daqueles que primeiro estabeleceram novas igrejas, tiveram cuidado para prover uma base da tradição de Jesus e construir sobre ela”.³³ E estes teriam sido os próprios apóstolos que desde o princípio assumiram o lugar de garantidores da continuidade entre o ensino de Jesus e a pregação pós-Pentecostes.

3.2 UM NOVO OLHAR SOBRE A TRADIÇÃO ORAL

3.2.1. As evidências de um processo de preservação e transmissão oral

Embora os evangelhos sinópticos mobilizem temas semelhantes, muitas das vezes esses temas são apresentados de modos diferentes. Em outras palavras, muitos textos dos evangelhos são, ao mesmo tempo, similares e diferentes: mantém o mesmo tema, mas são construídos com fraseados diferentes. A respeito das semelhanças, é amplamente aceita e difundida entre os estudiosos do Novo Testamento como explicação a relação de interdependência literária, como primeiro foi esboçado por Weisse e, depois, por Holtzmann com a hipótese das duas fontes.³⁴ Dunn concorda que esta é mesmo a melhor chave para compreender o processo de redação dos textos que coincidem verbalmente, contudo há ainda esses que, embora não apresentem correspondência verbal, sustentam uma estreita aproximação temática. O que fazer com eles? A esse traço pouca atenção foi dispensada. Logo, o esforço do autor é no sentido de argumentar em favor de um modelo que possa

³² DUNN, 2003, p.177-178.

³³ *Ibidem*, p.180-181.

³⁴ Cf. segunda seção do primeiro capítulo deste trabalho.

compreender também uma explicação para essas diferenças, que respalte as intuições acima descritas e por elas seja respaldado.

Dunn percebe uma incoerência perigosa: embora seja amplamente aceito a hipótese ter existido um período de aproximadamente vinte anos no qual as narrativas e os ditos de Jesus teriam circulado pela via da oralidade na Palestina antes da redação desses evangelhos, via de regra as abordagens são estritamente literárias.³⁵ No âmbito de uma sociedade predominantemente oral é razoável supor que a maior parte da tradição sobre Jesus tenha se formado e sido preservada inicialmente na oralidade, mantendo-se viva e ganhando vigor a cada partilha.

Podemos pressupor com certeza que o período entre Jesus e os evangelhos foi preenchido com essa tradição. A alternativa é tão improvável que nem se pode cogitá-la: que aqueles que seguiram Jesus durante sua missão guardaram para si tudo o que viram e ouviram. Ou foi somente quando os redatores dos evangelhos começaram a procurar por narrativas sobre o passado que todo esse material foi trazido à tona a partir das memórias evanescentes dos antigos primeiros discípulos.³⁶

Com isso, o autor não recusa a possibilidade da tradição oral de Jesus ter coexistido com alguns textos escritos, mas protesta contra a desproporcionalidade na preferência dada à abordagem literária em detrimento de uma que também busca seu fundamento na investigação criteriosa dos meios de preservação e comunicação da informação em culturas predominantemente orais.³⁷ Em outras palavras, as pesquisas do Jesus histórico como foram empreendidas até então não consideraram a barreira da *configuração-padrão* (*default setting*) pela qual o nosso modo de conceber a transmissão fiel da informação é determinado pelo paradigma literário.³⁸ Dunn transpõe o termo do universo da informática para os estudos neotestamentários por entender que ele “nos ajuda a lembrar as nossas preferências predefinidas, a perspectiva (atitude, mentalidade) pela qual, de modo inconsciente, instintivo,

³⁵ DUNN, 2013a, p.50.

³⁶ DUNN, 2017, p.48.

³⁷ *Ibidem, loc. cit.*

³⁸ O termo traduzido por configuração-padrão (*default setting*) foi apresentado originalmente aplicada aos estudos do NT em DUNN, James D.G. Altering the default setting: re-envisioning the early transmission of the Jesus tradition. *New Testament Studies*, v. 49, n. 2, p. 139–175, 2003. Dois anos mais tarde o artigo foi incluído como apêndice em DUNN, James D.G. *A new perspective on Jesus: what the quest for the historical Jesus missed*. Grand Rapids: Baker, 2005. Edição brasileira citada neste trabalho: DUNN, 2013a. p.95-144.

processamos e formatamos as informações”³⁹ Na ordem deste raciocínio, todos os nascidos após o advento da imprensa e formados na leitura e na escrita operam sob o paradigma literário e só com o emprego de um árduo e consciente esforço poderão resistir a essa configuração-padrão e buscar uma aproximação empática com culturas que operam em outro paradigma.

Dunn reconhece não ser pioneiro nos estudos da oralidade aplicados ao Novo Testamento. Os trabalhos de J.G. Herder, Rudolf Bultmann, C.F.D. Moule, Helmut Koester, Birger Gerhardsson, Werner Kelber, Richard A. Horsley e J. Draper, são apresentados em tom levemente crítico pelo qual o autor expõe o que considera pontos fracos e fortes em alguns, por fim declarando se alinhar à proposta de Kenneth Bailey de um modelo de *tradição informal-controlada*.⁴⁰ Embora reconheça que como foi construída a proposta de Bailey seja mais uma anedota do que trabalho científico, Dunn vê nela a formulação que melhor explica o que pôde identificar a partir da análise que realizou das narrativas e ensinos de Jesus presentes na tradição sinóptica.

Embora não seja um relato sinóptico, o episódio da conversão de Saulo narrado três vezes em Atos (9:1-22; 22:1-21; 26:9-23) é tomado como um primeiro exemplo de modo a amparar as demais análises. O fato de procederem de um mesmo autor (Lucas), referirem-se ao mesmo evento e ainda assim apresentar diferenças nos detalhes é o que chama a atenção do autor para esse texto.⁴¹ Dunn percebe que o núcleo narrativo – o protagonista (Saulo), o contexto (viagem para Damasco) e a circunstância do evento (a luz brilhante, a queda de Saulo ao chão, haver uma comitiva, ouvir uma voz do céu) – coincidem nos três relatos. Porém, enquanto em At 9:4-7 apenas Saulo cai, em At 26:15 seus companheiros também vão ao chão. Se em At 9:7 todos ouvem a voz de Jesus, em At 22:9 apenas Saulo a distingue. Nos capítulos 9 e 22 Ananias faz-se presente, enquanto no capítulo 26 não há referência a ele. Em At 26:16-18 a missão de ir aos gentios é anunciada a Saulo no mesmo momento da cristofania, em At 9:15-17 é Ananias que o informa de que ele fora escolhido para assumir tal responsabilidade e, em At 22:17-18, Saulo só conhece sua missão em uma segunda aparição quando estava em oração no Templo de Jerusalém.

³⁹ DUNN, 2013a. p.96

⁴⁰ *Idem*, 2003. p.192-210.

⁴¹ *Ibidem*. p.210-212.

Dunn conclui a partir deste primeiro exemplo que Lucas soube tomar o que recebeu como relato oral mantendo-se fiel ao essencial da história e variando nos detalhes de acordo com o que intencionava enfatizar em cada momento. Este, julga o autor, seria um bom exemplo de como a tradição oral aparece em uma obra escrita, além de ser evidencia de como a tradição em si funciona, algo bem próximo ao que Bailey sugeriu.

Partindo dos relatos a respeito do servo do centurião (Mt 8:5-13//Lc 7:1-10), Dunn questiona se uma hipótese alternativa àquela que reconhece o que há de comum em material mateano e lucano e que não pode ser encontrado em Marcos equivale à Q.⁴² A perícope é narrativa e, embora haja correspondência verbal em cerca de um terço dos relatos (Mt 8:8-10//Lc 7:6b-9), o núcleo narrativo, outros dois terços apresentam diferenças consideráveis.

Dunn percebe que além do fato de em Mateus o centurião ir pessoalmente falar com Jesus e em Lucas ordenar a um servo, cada autor enfatiza um aspecto com o texto: Mateus a fé do centurião, Lucas, além da fé, sua dignidade e merecimento atestados por aqueles que foram a Jesus em seu nome. A diferença pode ser atribuída à transmissão oral, a como os evangelistas traduziram um relato escrito para a oralidade. O núcleo é preservado – as palavras trocadas entre Jesus e o centurião –, pois era o que havia de essencial no relato e estas foram bem preservadas.

Mt 8:5-13	Lc. 7:1-10
⁵ Tendo Jesus entrado em Cafarnaum, apresentou-se-lhe um centurião, implorando:	Tendo Jesus concluído todas as suas palavras dirigidas ao povo, entrou em Cafarnaum. ² E o servo de um centurião, a quem este muito estimava, estava doente, quase à morte.
⁶ Senhor, o meu criado jaz em casa, de cama, paralítico, sofrendo horrivelmente.	³ Tendo ouvido falar a respeito de Jesus, enviou-lhe alguns anciãos dos judeus, pedindo-lhe que viesse curar o seu servo.
⁷ Jesus lhe disse: Eu irei curá-lo.	⁴ Estes, chegando-se a Jesus, com instância lhe suplicaram, dizendo: Ele é digno de que lhe faças isto;
⁸ Mas o centurião respondeu: Senhor, não sou digno de que entres em minha casa;	⁵ porque é amigo do nosso povo, e ele mesmo nos edificou a sinagoga.
mas apenas manda com uma palavra, e o meu rapaz será curado.	⁶ Então, Jesus foi com eles. E, já perto da casa, o centurião enviou-lhe amigos para lhe dizer: Senhor, não te incomodes, porque não sou digno de que entres em minha casa.
⁹ Pois também eu sou homem sujeito à autoridade, tenho soldados às minhas ordens e digo a este: vai, e ele vai; e a outro: vem, e ele vem; e ao meu servo: faze isto, e	⁷ Por isso, eu mesmo não me julguei digno de ir ter contigo; porém manda com uma palavra, e o meu rapaz será curado.
	⁸ Porque também eu sou homem sujeito à autoridade, e tenho soldados às minhas ordens, e digo a este: vai, e ele vai; e a outro: vem, e ele vem; e ao meu servo: faze

⁴² DUNN, 2003, p.212-216.

<p><u>ele o faz.</u></p> <p>¹⁰ <u>Ouvindo isto, admirou-se Jesus e disse</u> aos que o seguiam: <u>Em verdade vos afirmo que nem mesmo em Israel achei fé como esta.</u></p> <p>¹¹ Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus.</p> <p>¹² Ao passo que os filhos do reino serão lançados para fora, nas trevas; ali haverá choro e ranger de dentes.</p> <p>¹³ Então, disse Jesus ao centurião: Vai-te, e seja feito conforme a tua fé. E, naquela mesma hora, o servo foi curado.</p>	<p><u>isto, e ele o faz.</u></p> <p>⁹ <u>Ouvidas estas palavras, admirou-se Jesus</u> dele e, voltando-se para o povo que o acompanhava, <u>disse: Afirmo-vos que nem mesmo em Israel achei fé como esta.</u></p> <p>¹⁰ E, voltando para casa os que foram enviados, encontraram curado o servo.</p>
--	--

Dunn ainda comenta a aproximação do texto de João 4:46-53 com os textos mateano e lucano supracitados. Neste, embora o núcleo narrativo seja outro (o filho do centurião e não seu servo que está doente), o tema da fé se repete, sendo coroado com verso 48. Dunn postula ter havido duas versões de um mesmo relato: a joanina, que considerou irrelevante dar atenção às características do centurião, e a que fundamentou as narrativas de Mateus e Lucas que reconheceram relevância nesses dados.

Também narrações marcanas de tradição tripla ou dupla são analisadas pelo autor no intuito de construir sua argumentação. São elas: o acalmar da tempestade (Mc 4:35-41//Mt 8:23-27//Lc 8:22-25); o relato da mulher siro-fenícia (Mc 7:24-30//Mt 15:21-28); a cura do jovem epilético (Mc 9:14-27//Mt 17:14-18//Lc 9:37-43); o debate sobre quem é o maior no Reino (Mc 9:33-37//Mt 18:1-5//Lc 9:46-48) e a oferta da viúva pobre (Mc 12:41-44//Lc 21:1-4). Em todas essas são notadas diferenças entre as versões que certamente não minam a possibilidade de compreender esses textos pela perspectiva da dependência literária. Contudo, aos olhos de Dunn, as diferenças nos detalhes não parecem impactar de tal forma o sentido das narrativas para serem tomados por adaptações de material escrito. Por que tomar uma fonte escrita e deliberadamente alterá-la em pontos que não implicam uma mudança de significado considerável? Desses tomamos três exemplos, uma de tradição tripla e as outras duas de tradição dupla. Primeiro o relato do episódio em que Jesus acalma a tempestade.

Mt 8:23-27	Mc 4:35-41	Lc 8:22-25
<p>²³ Então, entrando ele no barco, seus discípulos o seguiram.</p> <p>²⁴ E eis que sobreveio no</p>	<p>³⁵ Naquele dia, sendo já tarde, disse-lhes Jesus: Passemos para a outra margem.</p> <p>³⁶ E eles, despedindo a multidão, o levaram assim como estava, no barco; e outros barcos o seguiram.</p> <p>³⁷ Ora, levantou-se grande</p>	<p>²² Aconteceu que, num daqueles dias, entrou ele num barco em companhia dos seus discípulos e disse-lhes: Passemos para a outra margem do lago; e partiram.</p> <p>²³ Enquanto navegavam, ele adormeceu. E sobreveio uma</p>

<p>mar uma grande <u>tempestade</u>, de sorte que o barco era varrido pelas ondas. Entretanto, Jesus dormia.</p>	<p><u>temporal de vento</u>, e as ondas se arremessavam contra o barco, de modo que o mesmo já estava a encher-se de água.</p>	<p><u>tempestade de vento</u> no lago, correndo eles o perigo de soçobrar.</p>
<p>²⁵ Mas os discípulos vieram <u>acordá-lo</u>, clamando: Senhor, salva-nos! <u>Perecemos!</u></p>	<p>³⁸ E Jesus estava na popa, dormindo sobre o travesseiro; eles o <u>despertaram</u> e lhe disseram: Mestre, não te importa que <u>pereçamos?</u></p>	<p>²⁴ Chegando-se a ele, <u>despertaram-no</u> dizendo: Mestre, Mestre, estamos <u>perecendo!</u></p>
<p>²⁶ Perguntou-lhes, então, Jesus: Por que sois <u>tímidos</u>, homens de pequena fé? E, <u>levantando-se</u>, <u>repreendeu os ventos</u> e o mar; e fez-se grande bonança.</p>	<p>³⁹ E ele, <u>despertando</u>, <u>repreendeu o vento</u> e disse ao mar: Acalma-te, emudece! O vento se <u>aquietou</u>, e fez-se grande bonança.</p>	<p><u>Despertando-se</u> Jesus, <u>repreendeu o vento</u> e a fúria da água. <u>Tudo cessou</u>, e veio a <u>bonança</u>.</p>
<p>²⁷ E maravilharam-se os homens, dizendo: Quem é este que até os ventos e o mar lhe <u>obedecem</u>?</p>	<p>⁴⁰ Então, lhes disse: Por que sois assim <u>tímidos</u>?! Como é que não tendes fé? ⁴¹ E eles, <u>possuídos de grande temor</u>, diziam uns aos outros: Quem é este que até o vento e o mar lhe <u>obedecem</u>?</p>	<p>²⁵ Então, lhes disse: Onde está a vossa fé? Eles, <u>possuídos de temor</u> e admiração, diziam uns aos outros: Quem é este que até os ventos e às ondas <u>repreende</u>, e lhe <u>obedecem</u>?</p>

Os dados fundamentais da narrativa são preservados nas três versões. Jesus está dormindo em uma embarcação na qual também estão seus discípulos, uma tempestade alcança o barco e, despertado pelos discípulos, acalma a ventania. Nos três relatos a fórmula final é repetida: “quem é este?”. Dunn considera a hipótese de Mateus e Lucas terem utilizado Marcos, mas sua versão oral, logo, não houve cópia, mas atuaram como narradores orais que preservam o que confere identidade ao relato e, a partir disso, elaboraram sua própria versão adaptada às condições do contexto ao qual será comunicada.

Outro exemplo que, de acordo com Dunn, uma análise das variações faria quase dar por insustentável a hipótese de ter havido dependência literária é o relato sobre mulher siro-fenícia como apresentados em Mateus e Marcos.

Mt 15:21-28	Mc 7:24-30
<p>²¹ Partindo Jesus dali, retirou-se para os lados de <u>Tiro</u> e Sidom.</p>	<p>²⁴ Levantando-se, partiu dali para as terras de <u>Tiro</u> e Sidom. Tendo entrado numa casa, queria que ninguém o soubesse; no entanto, não pôde ocultar-se,</p>
<p>²² E eis que uma <u>mulher</u> cananéia, que viera daquelas regiões, clamava: Senhor, Filho de Davi, tem compaixão de mim! Minha filha está horrivelmente endemoninhada.</p>	<p>²⁵ porque uma <u>mulher</u>, cuja filhinha estava possessa de espírito imundo, tendo ouvido a respeito dele, veio e prostrou-se-lhe aos pés.</p>
<p>²³ Ele, porém, não lhe respondeu palavra. E os seus discípulos, aproximando-se,</p>	<p>²⁶ Esta mulher era grega, de origem siro-fenícia, e rogava-lhe que expelisse de sua filha o demônio.</p>

<p>rogaram-lhe: Despede-a, pois vem clamando atrás de nós.</p> <p>²⁴ Mas Jesus respondeu: Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel.</p> <p>²⁵ Ela, porém, veio e o adorou, dizendo: Senhor, socorre-me!</p> <p>²⁶ Então, ele, respondendo, disse: <u>Não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos.</u></p> <p>²⁷ Ela, contudo, replicou: <u>Sim, Senhor, porém os cachorrinhos comem das migalhas</u> que caem da <u>mesa</u> dos seus donos.</p> <p>²⁸ Então, lhe disse Jesus: Ó mulher, grande é a tua fé! Faça-se contigo como queres. E, desde aquele momento, sua <u>filha</u> ficou sã.</p>	<p>²⁷ Mas Jesus lhe disse: Deixa primeiro que se fartem os filhos, porque <u>não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos.</u></p> <p>²⁸ Ela, porém, lhe respondeu: <u>Sim, Senhor;</u> mas <u>os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas</u> das crianças.</p> <p>²⁹ Então, lhe disse: Por causa desta palavra, podes ir; o demônio já saiu de tua <u>filha</u>.</p> <p>³⁰ Voltando ela para casa, achou a menina sobre a cama, pois o demônio a deixara.</p>
---	--

Embora sejam perícopes breves, Mc 12:41-44 e Lc 21:1-4, Dunn percebe nelas que os elementos-chave da narrativa são apresentados de modo semelhante em ambos evangelhos. No relato da viúva pobre o contraste entre as ofertas dos ricos e da viúva e o comentário feito por Jesus ao fim foram muito bem preservados. Embora as diferenças possam ser justificadas pela relação de interdependência literária, pela qual Lucas teria copiado Marcos, o autor vê maior razoabilidade em considerar a proximidade e o distanciamento de ambas versões como evidência de tradição oral.

Mc 12:41-44	Lc 21:1-4
<p>⁴¹ Assentado diante do <u>gazofilácio</u>, <u>observava Jesus</u> como o povo <u>lançava</u> ali o <u>dinheiro</u>. Ora, muitos <u>ricos</u> depositavam grandes quantias.</p>	<p>Estando <u>Jesus a observar</u>, viu os <u>ricos</u> <u>lançarem suas ofertas no gazofilácio</u>.</p>
<p>⁴² Vindo, porém, uma <u>viúva pobre</u>, depositou <u>duas pequenas moedas</u> correspondentes a um quadrante.</p>	<p>² Viu também certa <u>viúva pobre</u> lançar ali <u>duas pequenas moedas</u>;</p>
<p>⁴³ E, chamando os seus discípulos, disse-lhes: <u>Em verdade vos digo que esta viúva pobre depositou no gazofilácio mais do que o fizeram todos os ofertantes.</u></p>	<p>³ e disse: <u>Verdadeiramente, vos digo que esta viúva pobre deu mais do que todos.</u></p>
<p>⁴⁴ Porque todos eles ofertaram do que lhes <u>sobrava</u>; ela, porém, da sua <u>pobreza</u> deu <u>tudo quanto possuía, todo o seu sustento.</u></p>	<p>⁴ <u>Porque todos estes deram como oferta daquilo que lhes sobrava; esta, porém, da sua pobreza deu tudo o que possuía, todo o seu sustento.</u></p>

Destacados estes exemplos dentre os que são oferecidos em *Jesus Remembered*, Dunn conclui que não é possível tomar como pressuposto que os autores de Mateus e Lucas tiveram seu primeiro contato com as narrativas a respeito de Jesus pelo evangelho escrito de Marcos. As tradições sinópticas não podem, portanto, ser analisadas por uma perspectiva que, tal como cria Bultmann, cada versão seria uma nova revisão e uma nova edição. Os evangelhos apresentam evidências suficientes de oralidade que deveria motivar uma nova perspectiva

exegética e um interesse maior por conhecer as dinâmicas de comunicação e preservação da memória via oralidade na Palestina do primeiro século. Posto isso faz-se necessário frisar que

[c]om isso não há intenção de negar que Mateus e Lucas conheciam Marcos, nem que puderam utilizar sua versão da tradição a nível literário e que frequentemente o fizeram; em termos de fontes escritas, a prioridade marcana permanece muito mais provável. Também não quero negar que Mateus e Lucas frequentemente editaram o material marcano. Algumas vezes abreviando-o substancialmente, as vezes acrescentando melhorias ou outra perspectiva, as vezes esclarecendo ou solucionando mal-entendidos. Ao mesmo tempo, contudo, não seria apropriado ignorar o fato de que num bom número de casos ilustrados acima a explicação mais natural para a evidência não é a dependência literária de Mateus ou Lucas, mas seu próprio conhecimento de como eram recontadas oralmente as mesmas histórias (ou, alternativamente, sua própria versão da narrativa marcana).⁴³

A respeito da tradição do ensino de Jesus o autor dá destaque para a tradição litúrgica, onde compara as versões da oração do Pai Nosso (Mt 6:7-15//Lc 11:1-4) e a Última Ceia (em uma comparação quádrupla Mt 26:26-29//Mc 14:22-25//Lc 22:17-20//1Co 11:23-26).

As conclusões fruto de uma análise baseada no paradigma literário desconsideram que a tradição do Pai-Nosso pode ter se conservado viva na liturgia da comunidade. É muito provável que os primeiros cristãos conhecessem essa tradição não apenas por tê-la ouvido de alguma leitura ou a lido em algum documento, mas porque a repetiam diariamente. Dunn critica a hipótese por vezes considerada de que estes ensinos tenham ganhado notoriedade simplesmente por estarem registrados por escritos em Q. Ele mesmo criticará a noção de Q ser um documento puramente literário.

Mt 6:7-15	Lc 11:1-4
<p>⁷ E, orando, não useis de vãs repetições, como os gentios; porque presumem que pelo seu muito falar serão ouvidos. ⁸ Não vos assemelheis, pois, a eles; porque Deus, o vosso Pai, sabe o de que tendes necessidade, antes que lho peçais. ⁹ Portanto, vós orareis assim: <u>Pai nosso, que estás nos céus, santificado seja o teu nome;</u> ¹⁰ <u>venha o teu reino;</u> faça-se a tua vontade, assim na terra como no céu; ¹¹ <u>o pão nosso de cada dia dá-nos hoje;</u> ¹² e <u>perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós temos perdoado aos nossos devedores;</u> ¹³ e <u>não nos deixes cair em tentação;</u> mas livra-nos do mal <u>pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre. Amém!</u> ¹⁴ Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas,</p>	<p>¹ De uma feita, estava Jesus orando em certo lugar; quando terminou, um dos seus discípulos lhe pediu: Senhor, ensina-nos a orar como também João ensinou aos seus discípulos.</p> <p>² Então, ele os ensinou: Quando orardes, dizei: <u>Pai, santificado seja o teu nome;</u> <u>venha o teu reino;</u></p> <p>³ <u>o pão nosso cotidiano</u> dá-nos de dia em dia;</p> <p>⁴ <u>perdoa-nos os nossos</u> pecados, pois também nós perdoamos a todo o que nos deve; e <u>não nos deixes cair em tentação.</u></p>

⁴³ DUNN, 2003, p.222. (Tradução nossa)

também vosso Pai celeste vos perdoará; ¹⁵ se, porém, não perdoardes aos homens as suas ofensas, tampouco vosso Pai vos perdoará as vossas ofensas.

O uso litúrgico ao mesmo tempo em que preserva uma tradição a adapta. O autor sugere que, assim como há em nossos dias diferenças sutis na recitação livre desta oração. Pelo que pedir perdão: por nossas dívidas ou por nossas ofensas?

A Última Ceia, apresentada em quatro versões no Novo Testamento, parece ter origem em apenas duas versões dessa tradição: uma compartilhada entre Marcos e Mateus e a outra compartilhada entre Lucas e Paulo. Tratando-se de um motivo tão relevante para a tradição cristã e sua presença em um texto anterior, como a carta aos Coríntios, seria desarrazoado supor que o conhecimento dessa tradição teria se dado apenas a partir de uma fonte escrita. Os autores dos evangelhos já estariam familiarizados com as palavras de Jesus na cena da Última Ceia: “era uma *tradição viva*, antes e depois de ser escrita em documentação semiformal e formal”.⁴⁴ A preocupação de Paulo em transmitir essa tradição às igrejas recém-fundadas é uma evidência poderosa que permite ao autor afirmar que esta era lembrada como tendo sido iniciada no próprio Jesus desde o início de sua transmissão.

Mt 26:26-29	Mc 14:22-25
<p>²⁶ <u>Enquanto comiam, tomou Jesus um pão, e, abençoando-o, o partiu, e o deu aos discípulos, dizendo: Tomai, comei; isto é o meu corpo.</u></p> <p>²⁷ <u>A seguir, tomou um cálice e, tendo dado graças, o deu aos discípulos, dizendo: Bebei dele todos;</u></p> <p>²⁸ <u>porque isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados.</u></p> <p>²⁹ <u>E digo-vos que, desta hora em diante, não beberei deste fruto da videira, até aquele dia em que o hei de beber, novo, convosco no reino de meu Pai.</u></p>	<p>²² <u>E, enquanto comiam, tomou Jesus um pão e, abençoando-o, o partiu e lhes deu, dizendo: Tomai, isto é o meu corpo.</u></p> <p>²³ <u>A seguir, tomou Jesus um cálice e, tendo dado graças, o deu aos seus discípulos; e todos beberam dele.</u></p> <p>²⁴ <u>Então, lhes disse: Isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, derramado em favor de muitos.</u></p> <p>²⁵ <u>Em verdade vos digo que jamais beberei do fruto da videira, até àquele dia em que o hei de beber, novo, no reino de Deus.</u></p>
Lc 22:17-20	1Co 11:23-26
<p>¹⁷ <u>E, tomando um cálice, havendo dado graças, disse: Recebei e reparti entre vós;</u></p> <p>¹⁸ <u>pois vos digo que, de agora em diante, não mais beberei do fruto da videira, até que venha o reino de Deus.</u></p> <p>¹⁹ <u>E, tomando um pão, tendo dado graças, o partiu e lhes deu, dizendo: Isto é o meu corpo oferecido por vós; fazei isto em memória de mim.</u></p> <p>²⁰ <u>Semelhantemente, depois de cear, tomou o cálice, dizendo: Este é o cálice da nova</u></p>	<p>²³ <u>Porque eu recebi do Senhor o que também vos entreguei: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído,</u></p> <p><u>tomou o pão;</u> ²⁴ <u>e, tendo dado graças, o partiu e disse: Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim.</u></p> <p>²⁵ <u>Por semelhante modo, depois de haver ceado, tomou também o cálice, dizendo:</u></p>

⁴⁴ DUNN, 2003, p.230. (Tradução nossa)

<u>aliança no meu sangue</u> derramado em favor de vós.	<u>Este cálice é a nova aliança no meu sangue;</u> fazei isto, todas as vezes que o beberdes, em memória de mim. ²⁶ Porque, todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice, anunciai a morte do Senhor, até que ele venha.
---	---

Outros exemplos são dados, mas não nos deteremos neles por julgarmos ter apresentado em linhas gerais a fundamentação do argumento do autor em defesa de uma análise dos Evangelhos pela perspectiva da tradição oral. As diferenças entre esses e outros ensinos, entre esses e outros relatos, implicam numa dificuldade em considerar terem sido tais textos fruto de cópia a partir de um mesmo documento. Para o autor, este é mais um caso onde o paradigma literário não se aplica. Cada versão não é resultado de uma modificação da versão anterior.

A convicção do autor é construída, portanto, a partir das dificuldades de fechar a questão sinóptica como questão meramente literária diante de evidências como as que foram apresentadas acima. Assim Dunn trabalhará com a hipótese de ter sido a tradição de Jesus uma *tradição viva*, tanto pela natureza do seu conteúdo como pela característica do processo de preservação e transmissão.

Uma vez mais, o ponto é que a tradição era *tradição viva*, celebrada nas reuniões comunitárias das primeiras igrejas. Não havia interesse em lembrar todas as palavras exatas de Jesus; em muitos casos, as circunstâncias precisas em que o ensino foi dado eram irrelevantes para a continuidade de seu valor. Mas tampouco há no material revisto qualquer indicação de que ditos foram enxertados na tradição por profetas ou criação livre (literária), ou que o desenvolvimento de ensinos particulares subverteu o impacto que estes tiveram em sua origem. Estes foram recordados como ensinamentos dados por Jesus enquanto ele ainda estava com seus discípulos e valorizados como tais por sua importância contínua para a vida e para o testemunho da própria comunidade.⁴⁵

3.2.2 A transmissão oral segundo Dunn

Problematizar a configuração-padrão literária na qual o ocidental contemporâneo é formado é o primeiro passo para escrutinar as evidências para uma tradição oral. Há uma incoerência em reconhecer ter havido um período em que as lembranças e relatos de Jesus circularam em forma oral – posição assumida pela grande maioria dos estudiosos do NT – e

⁴⁵ DUNN, 2003, p.238. (Tradução nossa)

ainda assim tratar o processo de transmissão do conteúdo dessas lembranças e relatos apenas como um movimento de copiar e editar material escrito.

Há dois caminhos que, segundo Dunn, constituem o *mainstream* dos estudos em oralidade, são eles o folclorista, inspirado nos trabalhos seminais de Milman Parry e Albert Lord⁴⁶, e os estudos em *história oral*⁴⁷ e *memória social*⁴⁸. Dunn indica duas razões para o primeiro não servir bem para seu propósito. Enquanto a tradição de Jesus nos sinópticos foi construída sobre aforismas e breves narrativas, as grandes sagas homéricas e escandinavas que são a base dos estudos da tradição oral pela perspectiva do folclore, são obras bem mais extensas. Também os períodos de transmissão destas teriam sido muito longos em comparação com a tradição de Jesus que até sua redação não ultrapassou cinquenta anos. Aparte disso, Dunn demonstra interesse pelos estudos realizados entre as décadas de 1970 e 1980 que deram maior relevo à relação entre as representações e a audiência, entre a performance e o público.⁴⁹

O modelo da história oral é problemático para o autor, pois, em sua concepção, “a tarefa típica do historiador oral é despertar e reestimular memórias que podem ter estado adormecidas por anos ou até décadas antes de desaparecerem para sempre”.⁵⁰ Em seu entendimento, para desenvolver uma análise balizada por esse modelo os evangelhos teriam que ser lidos como o resultado de empenho historiográfico desenvolvido com base em entrevistas individuais realizadas com testemunhas oculares anos após os eventos de interesse.⁵¹

⁴⁶ Milman Parry pesquisou a poesia iugoslava num contexto altamente iletrado e baseado em seus estudos concluiu que as características dos épicos homéricos, incluindo o uso de fórmulas e métrica, foram ditadas pelas demandas da composição oral e não eram resultados de um gênio literário. Albert Lord, que fora assistente de Parry na Iugoslávia, continuou a pesquisa deste e constatou que as performances orais da poesia épica não eram baseadas em textos escritos previamente, mas construídas sobre fórmulas e amparadas por melodia e ritmo. Nesse contexto o cantor era simultaneamente compositor, apresentador e poeta, como o poeta de cordel no Brasil.

⁴⁷ Introduzido no campo de estudos do Novo Testamento por BYRSKOG, Samuel. *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in The Context of Ancient Oral History*. WUNT 123, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Voltaremos a esse texto no próximo capítulo ao tratar dos aportes teóricos e metodológicos de Richard Bauckham.

⁴⁸ DUNN, James D.G. Social Memory and the Oral Jesus Tradition. In: DUNN, 2013b. p.230-247. O autor dá maior destaque à questão e aos motivos para rejeitar tal abordagem neste texto originalmente publicado como artigo, em 2007.

⁴⁹ Especialmente Walter Ong e Eric Havelock.

⁵⁰ DUNN, 2013b, p.233.

⁵¹ Dunn parece desconsiderar a possibilidade da história oral ser desenvolvida no calor dos acontecimentos, em meio à memória viva e fulgurante das testemunhas. Sem dúvidas esta é uma visão

A dificuldade na utilização das teorias da memória social como desenvolvidas, sobretudo, por Maurice Halbwachs e Jan Assmann, deve-se ao maior destaque dado para os aspectos criativos em detrimento da do caráter retentivo da memória. Apesar dessas teorias enfatizarem o papel da coletividade na configuração da memória, segundo o autor, elas pouco contribuem para uma reflexão a respeito do processo de transmissão da tradição de Jesus.⁵² Estas dariam respaldo para uma proposta que não considerasse a ideia de um *impacto* tal como a apresentamos acima, mas, uma vez considerado este elemento na tradição, não serviriam mais, pois teriam a característica de “selecionar e modificar o material passado para colocá-lo a serviço da imagem que a comunidade deseja promover de si mesma”.⁵³ Além disso as propostas de Halbwachs e Assmann teriam sido ambas concebidas tendo em mente uma cultura literária e pouco poderiam ser aplicadas a culturas essencialmente orais que desenvolvem meios diferentes de preservação.

Dunn está convencido de que, assim que os discípulos passaram a se reconhecer enquanto grupo e a compartilhar uma identidade comum, eles teriam se empenhado em reunir e preservar a memória fundacional nos moldes de uma cultura oral e rural tradicional do Oriente Médio. Em reuniões do tipo do *haflat samar* descrito por Bailey as narrativas sobre Jesus eram apresentadas em performances orais e estavam presentes nas liturgias císticas.⁵⁴ Os discípulos mais antigos, talvez alguns dentre aqueles que testemunharam em primeira mão os acontecimentos compartilhados (os ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται), eram tidos pelo grupo como os garantidores da tradição, como aqueles que teriam por responsabilidade apontar quaisquer desvios e repreender quem por ventura flexibilizasse demais uma narrativa a ponto de descaracterizá-la.⁵⁵

Embora a pregação dos apóstolos tenha sido de fundamental importância para a manutenção das informações em sua fidedignidade e para a formação de novas comunidades cristãs, não foi a pregação individual que preservou a tradição de Jesus, mas seu uso regular na rotina da vida comunitária. Foram as comunidades que tomaram a pregação para a vida e

limitada de um campo tão vasto da historiografia e que será explorada na forma de crítica por Richard Bauckham como veremos adiante.

⁵² DUNN, 2013^a, p.51-55.

⁵³ *Ibidem*, p.53.

⁵⁴ Cf. BAILEY, 1995a; BAILEY, 1995b.

⁵⁵ Embora James Dunn enfatize em seu estudo o caráter comunitário do processo de tradição, ele reconhece a relevância de figuras individuais reconhecidas como autoridade e respeitadas por terem se relacionado com Jesus. A relevância dos apóstolos, como já mencionamos acima, não é em momento algum descartada. Cf. DUNN, 2003. p.242-243.

que recorreram a ela como fundamento litúrgico em suas reuniões regulares.⁵⁶ Se a princípio o impacto de Jesus gerou a resposta-discipular dos apóstolos e dos que o seguiam de perto, num momento seguinte foi a própria resposta-discipular destes que se fez impactante para quem optou por viver sob a orientação dos ensinos de Jesus. Desta maneira, Dunn discorda que a tradição possa ter sido resgatada após anos apenas para suprir a necessidade dos redatores dos evangelhos. Para ele a tradição nasceu viva e continuou viva mesmo após os autores dos evangelhos a terem colocado por escrito.

A intenção de James Dunn ao publicar *Jesus em nova perspectiva*, em 2005, foi condensar em uma breve obra o argumento e o método apresentados de maneira espaçada em *Jesus Remembered*. Neste trabalho o autor elenca cinco aspectos característicos de uma tradição oral informal controlada, tal como imagina ter sido a tradição de Jesus. O primeiro aspecto é que uma representação (performance) oral não é como a leitura de um texto literário. Num texto escrito é possível ler uma mesma página várias vezes, e certo que as mesmas e exatas palavras sempre estarão lá. Ao texto escrito cabem os recursos da revisão e da edição, mas esses mesmos recursos não podem ser aplicados à uma tradição oral. De acordo com Dunn

Uma representação oral é evanescente. É um *evento*. Ela acontece e em seguida desaparece. Uma tradição oral não está *ali* para o ouvinte voltar algumas páginas e reler, para leva-la consigo ou para editá-la e revisá-la. Ela não é uma coisa, um produto como um texto literário. Só esse fato deveria ser suficiente para motivar-nos a questionar se modelos de edição literária, de dependência intertextual ou de estratos arqueológicos são apropriados para nos dar uma ideia da primitiva transmissão da tradição de Jesus.⁵⁷

Isso não quer dizer que a sociedade que se forma na oralidade repudia textos escritos, mas que ela convive com eles de um modo diferente. Enquanto os altos índices de alfabetização e a facilidade de acesso a material literário nos permitem hoje uma leitura individual e silenciosa, um texto escrito que é introduzido em uma cultura oral está sujeito ao fenômeno da *segunda oralidade* que, segundo o autor, consiste na mediação do conhecimento do conteúdo de um texto escrito pela via exclusiva da oralidade.⁵⁸ Exemplo dessa segunda

⁵⁶ DUNN, 2003. p.244.

⁵⁷ *Idem*, 2013a, p.56. Um trecho que parece ecoar as palavras de ONG, 1998. p.41-42.

⁵⁸ *Ibidem*, p.57. Uma breve e competente introdução ao tema pode ser encontrado em WITHERINGTON III, Ben. *Por trás da Palavra*: o caráter sociorretórico do Novo Testamento em nova perspectiva. Aparecida: Editora Santuário, 2015.

oralidade é a comunicação do apóstolo Paulo com as igrejas fundadas por ele, para as quais endereçava epístolas que eram representadas de modo que a maior parte da comunidade pudesse tomar conhecimento de seu conteúdo ao ouvir e assistir às performances do leitor. Para Dunn, se é indubitável hoje ter existido tal fenômeno para comunicação escrita não há razão para não considerar que o mesmo tenha acontecido com a tradição de Jesus em sua fase oral.

Deste primeiro aspecto desdobra-se o segundo: a natureza essencialmente comunal da tradição oral. Uma tradição não é construída por uma só pessoa, por uma só intencionalidade e pelo esforço de um só. Uma tradição oral sobrevive enquanto permanece relevante para a(s) comunidade(s) que a sustenta(m), enquanto a identidade do grupo encontra nela sua fundação. Desta maneira, é razoável supor que performances orais eram realizadas com grande regularidade no intuito de iniciar os mais novos do grupo e reforçar sua identidade comunitária. Portanto cada performance considerava o *background* construído e reforçado pelas muitas performances anteriores.

Desdoblado do segundo, o terceiro aspecto da tradição oral segundo Dunn é a existência no seio da comunidade de contadores de história (*storytellers*) autorizados: pessoas que tinha por responsabilidade manter e atuar nas performances relacionadas à tradição. A comunidade oral designava ou reconhecia pessoas particulares para assumir a responsabilidade principal (em nome da comunidade) de reter e recitar a tradição da comunidade apropriadamente. Nas palavras emprestadas de Jan Vansina, estes eram “bibliotecas ambulantes”. Mais uma vez Dunn observa a relevância dos apóstolos nesse processo.

Em termos de Novo Testamento, esse papel é certamente exercido pelo apóstolo, a quem cabe preservar e comunicar o que se pode apropriadamente chamar de tradição fundacional para as igrejas que ele constituía, como claramente comprovam as cartas paulinas.⁵⁹

Dunn reconhece Werner Kelber como o primeiro estudosos a ter encarado com seriedade a peculiaridade da tradição oral no contexto dos Evangelhos. Inspirados nos trabalhos de Lord, Parry, Ong e Havelock, Kelber já previnira contra a obsessão pela “forma original” que era a marca persistente da *Formgeschichte*. Para ele cada comunicação oral é

⁵⁹ DUNN, 2013a, p.59-60.

uma criação única, posição também defendida por James Dunn. Como quarto aspecto característico da tradição oral, portanto, temos que nesta cada representação é um “original”.

[...] a *tradição* do evento não é o *evento* em si. E a *tradição* do dito não é o *dito* em si. Na melhor das hipóteses, a tradição é testemunha do evento, e como supostamente houve várias testemunhas, pode muito bem ter havido várias tradições, ou versões da tradição, *desde o início*. Podemos falar de um *evento* originador, mas certamente deveríamos hesitar antes de falar de uma *tradição* original do evento. O mesmo se aplica inclusive a um dito de Jesus. A tradição do dito comprova o impacto que este causou sobre uma ou mais pessoas da audiência original. Mas o dito pode muito bem ter sido ouvido de forma ligeiramente diferente por outros ouvintes presentes, e assim narrado e repetido em versões diferentes *desde o início*. E se, como diz Werner Kelber, o próprio Jesus usou suas parábolas e aforismos mais eficazes em mais de uma ocasião, o ideal de uma única versão original, autêntica, acaba mais uma vez reduzido à fantasia de uma mentalidade de molde literário.⁶⁰

Diante disso, não é possível, com fizeram os adeptos da *Formgeschichte* no passado, ou John Kloppenborg recentemente, tratar de uma tradição oral como um *tell* arqueológico.⁶¹ O reconhecimento deste aspecto abre nova perspectiva, inclusive, para os estudos voltados à *Fonte dos Ditos* (Q) cujo mais reconhecido esforço de análise foi empreendido até então tomando o documento como se este fosse desde sua concepção inicial texto literário.⁶²

Como quinto aspecto característico da tradição oral Dunn afirma com Werner Kelber que por padrão as tradições orais são desenvolvidas num misto de “variabilidade e estabilidade, conservação e criatividade, evanescência e imprevisibilidade”⁶³ O reconhecimento da natureza oral da tradição de Jesus implica perceber que uma representação variar em aspectos secundários não significa um abandono da autenticidade. Como foi apresentado na sessão anterior, o autor reconhece que, apesar da flexibilidade nos detalhes menores, o núcleo permanece estável e, embora não haja algo como uma versão original, é possível falar que, ao que tudo indica, essa tradição manteve-se fiel ao seu impulso originador.

⁶⁰ DUNN, 2013a, p.61-62. Grifos do autor.

⁶¹ KLOPPENBORG, John S. *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress, 2000.

⁶² Dunn guarda várias ressalvas em relação a muitas das posições de John Kloppenborg, autor dos trabalhos com maior notoriedade a respeito de Q. Algumas dessas ressalvas podem ser lidas no capítulo 7 de *Jesus Remembered* (p.147-160). A discordância a respeito abordagem literária de Kloppenborg sobre Q pode ser encontrada em DUNN, James D.G. Q¹ as Oral Tradition. In: DUNN, 2013b. p 80-108.

⁶³ KELBER, 1983. p.33. (Tradução nossa).

A convicção de Dunn é que

[a] lembrança do que Jesus disse e fez como formulado na tradição de Jesus não foi considerada como uma espécie de relíquia sagrada, para ser encerrada em algum relicário ou envolto em acrílico para ser venerada e levada em procissão diante de audiências reverentes. Era o sangue da vida, o fôlego vivo deles. Isso permitiu que eles reexperimentassem o Jesus recordado, o ouvissem de novo e testemunhassem o que ele havia dito e feito. Estava vivendo porque viveram por ele e permitiu-lhes viver vidas de discipulado.⁶⁴

Tal convicção, evidenciada nos quadros sinópticos comuns em vários dos textos de Dunn, são o motivo para o autor acolher bem a proposta de Birger Gerhardsson da chamada *tradição oral formal controlada*, conforme a nomenclatura de Kenneth Bailey.

Em uma extensa nota de *Jesus e nova perspectiva*, Dunn comenta a respeito de sua reserva em relação à abordagem de Gerhardsson. Em um anedótico relato pessoal o autor distingue a noção de *impacto* e *memorização*. Para Dunn o *impacto* é memorável por si só e não carece de ser *memorizado*. Assim como uma brilhante frase que por sua forma e propriedade *impacta* um leitor que não precisa recorrer a estratégias de repetição para guardá-la, assim é para Dunn o *impacto* causado por Jesus. O autor entende *memorização* como um processo de decorar palavra por palavra o que não é respaldado por sua leitura do material sinóptico.⁶⁵

3.3 O JESUS CARACTERÍSTICO

Até aqui desenvolvemos dois dos três motivos segundo os quais as buscas anteriores pelo Jesus da história teriam fracassado de acordo com Dunn. Foram eles 1) a fé ter sido encarada como um obstáculo para a pesquisa e 2) a configuração-padrão literária não ter sido problematizada. Nesta seção pretendemos destacar o terceiro motivo: a noção de que o Jesus da história deveria ser distinto tanto do judaísmo quanto do cristianismo do primeiro século.

⁶⁴ DUNN, James D.G. *Remembering Jesus: how the quest of the historical Jesus lost its way*. In: HOLMÉN, Tom; PETER, Stanley E. (Org.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 Vols). 1. ed. Leiden: Brill, 2010. p.204. (Tradução nossa.)

⁶⁵ Ver DUNN, 2013a, p.53-54. Nota 31.

Como já dissemos antes, as contribuições da arqueologia durante e após a década de 1950 foram de suma relevância para a mudança na tendência de se tomar a tradição rabínica posterior (judaísmo normativo) como referência para falar a respeito do judaísmo do Segundo Templo. Com a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto – para falar apenas da mais impactante – um interesse renovado pelos contextos judeus do primeiro século surgiu dando condições para que novas conclusões fossem formadas no âmbito das pesquisas históricas sobre Jesus. Dentre as mais preciosas conclusões destaca-se aquela que, de acordo com a maioria dos acadêmicos, marca os contornos fundamentais da *Third Quest*: a conclusão de que “o primeiro contexto para Jesus, o judeu, foi o judaísmo”.⁶⁶

Há ainda hoje certa dificuldade em estabelecer uma definição consensual a respeito do que era entendido por *judeu* e por *judaísmo* na Antiguidade mediterrânea. Para o autor,

[...] no que diz respeito ao seu uso mais antigo, o termo "judaísmo" descreve o sistema de religião e modo de vida no qual viviam os judeus da diáspora a fim de preservar a distinção de sua identidade, bem como a identidade nacional e religiosa que adquiriu seu caráter mais definitivo por meio de uma vigorosa resistência às influências assimiladoras e sincretistas do helenismo mais amplo.⁶⁷

Mesmo havendo este traço marcante – o de resistir às influências estrangeiras – não havia algo como um judaísmo unânime. Havia os fariseus, os saduceus, os essênios os da “quarta filosofia” (tal como nominados por Flávio Josefo em seu *Antiguidades Judaicas* e que poderiam incluir os sicários e os zelotes), e isto para falar apenas dos mais citados. Sob a constatação de tamanha diversidade, termos como *judeu* e *judaísmo* devem ser reconhecidos como construções categóricas limitadas a quadros de análise com recortes muito estritos. Para falar em um judaísmo do período de Jesus sem escorregar em idiossincrasias partidárias, James Dunn acolhe os apontamentos de E.P. Sanders sobre o *judaísmo comum* entendendo que este é aquele “[...] que os sacerdotes e as pessoas concordavam [...] que, em geral, judeus da diáspora de língua grega compartilhava”⁶⁸ Diante disso, embora Jesus não tenha sido um judeu como qualquer outro judeu de seu tempo, há amplo consenso a respeito do fato dele ter

⁶⁶ DUNN, 2003, p.255. (Tradução nossa)

⁶⁷ *Ibidem*. p.262. (Tradução nossa).

⁶⁸ SANDERS, E.P. *Judaism: Practice and Belief 63BCE - 66CE*. London/Philadelphia: SCM Press/Trinity Press International, 1992. p.45. (Tradução nossa)

sido circuncidado, de ter frequentado sinagogas e o Templo de Jerusalém, de ter reconhecido o povo de Israel na condição de povo eleito, de ter tomado a Torá como livro sagrado, etc.⁶⁹

Sob tal reconhecimento passou-se a questionar, sobretudo, mas não só, a validade para a pesquisa histórica do critério da dupla dissimilaridade. Que pese não haver sentido lógico dar maior credibilidade ao que exclui Jesus de seu contexto formativo, Dunn entendeu como necessidade buscar o que se pode atribuir a Jesus no que minimamente encontra respaldo na prática e na fé judaicas do primeiro século.

Assim Dunn propõe um novo critério de historicidade no qual

Qualquer aspecto que seja *característico na tradição de Jesus, mesmo que apenas relativamente distinto dessa tradição*, muito provavelmente remonta a Jesus, isto é, reflete o impacto original causado pelo ensinamento e pelas ações de Jesus pelo menos sobre vários dos seus primeiros discípulos. [...] se um aspecto é característico na tradição de Jesus e relativamente distintivo dessa tradição (em comparação com outras tradições judaicas), então a explicação mais óbvia de sua presença na tradição de Jesus é que ele reflete a impressão indelével que Jesus deixou em muitos dos seus primeiros seguidores, um impacto que os atraiu e os levou a constituir uma comunidade com outros discípulos, e que era celebrado (com as tradições querigmáticas da morte e da ressurreição) nas assembleias das primeiras igrejas ao longo da primeira geração do cristianismo.⁷⁰

Dunn centra sua atenção nos motivos característicos da tradição de Jesus sem deter-se muito em ditos, episódios particulares ou no que pode ser concluído em isolado a partir de uma ou duas perícopes apenas. Reconhecendo que nem tudo o que está presente em um motivo característico tem origem em algo que foi presenciado pelos primeiros discípulos em primeira mão, o autor reconhece que, quanto mais *característico* for um motivo, maior será a probabilidade deste *motivo característico* ter sido desenvolvido e ampliado desde sua origem. Por outro lado, não dependendo de nenhum dito em particular e buscando a impressão geral a respeito de Jesus, quanto mais característico for um motivo 1) menor será a probabilidade

⁶⁹ Dunn reconhece o cenário oferecida por Sanders: Jesus nasceu um pouco antes da morte de Herodes, o Grande; passou sua infância e os primeiros anos de adulto na aldeia galileia de Nazaré; foi batizado por João Batista; chamou discípulos para si; ensinou em povoados, aldeias e áreas campesinas; pregou o Reino de Deus; por volta dos seus trinta anos de idade foi a Jerusalém para celebrar a páscoa; provocou um alvoroço na área do Templo; celebrou a última ceia com seus discípulos; foi detido e interrogado por autoridades judias e pelo sumo-sacerdote; foi executado por ordem de Pôncio Pilatos; etc. (SANDERS, E.P. *La figura histórica de Jésus*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000. p.27-28;)

⁷⁰ DUNN, 2013a. p.83.

deste ser fruto de inserção posterior e 2) com maior probabilidade refletirá o impacto provocado por Jesus sobre os que o seguiram.

Esboçaremos abaixo alguns dos motivos característicos identificados por James Dunn que são destacados pelo autor como dentre os mais relevantes.⁷¹

Judeidade de Jesus⁷²: A tradição de Jesus indica um grande interesse por questões tipicamente judaicas. Alguns exemplos são os discursos sobre a necessidade do cumprimento da Lei (Mt 5:17-48), as posições de Jesus acerca da guarda do sábado (Mc 2:23-3:6), acerca do que considerar puro e impuro (Mc 7:1-23), sua obediência à Torá e frequência à sinagoga (Lc 4:16) e ao Templo de Jerusalém (Mc 19:45-48). É provável que cada um desses temas tenha sido motivo de exaustivos debates entre os discípulos, contudo, qualquer que tenha sido o discernimento dos discípulos é possível afirmar que Jesus era lembrado por sua pertença ao judaísmo e pelas polêmicas nas quais se envolviam também os fariseus.

Início da tradição em João Batista⁷³: Embora as circunstâncias acerca do nascimento de Jesus e detalhes sobre sua infância sejam considerados fora do alcance da pesquisa histórica, não há dúvidas quanto ao início do ministério de Jesus a partir de seu encontro com João Batista. Presente em material sinóptico (Mt 3:13-17; Mc 1:9-11; Lc 3:21-22), no Evangelho de João (1:31-34), em Q (3:16b-17,21,22) e em Atos (1:21-22; 10:37), pouco se discute tal dado. Não é possível ter certeza sobre o tipo de relação que Jesus manteve com o Batista, se de discipulado ou se de parceria, mas é amplamente aceito e bem fundamentado que foi em João que a tradição foi inaugurada. Este dado indica também que a tradição contava desde seu início com uma estrutura narrativa, com um ponto de partida determinado.

Maior parte do ministério de Jesus foi desenvolvido na Galileia:⁷⁴ As regiões mencionadas na tradição de Jesus correspondem em grande maioria a lugares próximos ao Mar da Galileia, tendo feito Cafarnaum de base (Mt 4:13; Mt 13:1-36; Mc 2:1; 3:20; 9:33). São frequentes as referências ao universo campesino e às características próprias do contexto social dessa região. Mesmo o Evangelho de João que situa Jesus em ambiente mais urbano reconhece que três dentre seus quatro primeiros sinais foram realizados na Galileia (Jo 2:1-11; 4:45-54; 6:1-14). Mesmo havendo essa diferença entre os sinópticos e João, que obviamente

⁷¹ O autor dá relevo a estes em *Jesus em nova perspectiva*.

⁷² DUNN, 2003, p.255-311.

⁷³ *Ibidem*, p.339-382.

⁷⁴ *Ibidem*, p.312-326.

dá margem para elaborações, a impressão geral, o que é característico, permanece claro: Jesus era um judeu galileu e durante a maior parte de seu ministério permaneceu na Galileia.

Pregação sobre o Reino de Deus⁷⁵: Um elemento central da tradição de Jesus nos sinópticos é a pregação sobre o Reino de Deus. Dunn lembra que a expressão *Reino de Deus* aparece trinta vezes em Marcos, nove em material atribuído a Q (Mt e Lc), vinte e oito no material exclusivo de Mateus e vinte no que é exclusivo em Lucas.⁷⁶ Também no Evangelho de João são contados cinco referências ao Reino de Deus⁷⁷ e dos cento e quatorze ditos do Evangelho de Tomé, vinte e dois mencionam o Reino de Deus/dos Céus. Também em Atos⁷⁸ e nos textos paulinos a expressão é frequente.⁷⁹ Embora haja ainda divergência nos círculos teológicos acerca do cumprimento desta profecia (se uma realidade futura e iminente ou se já presente) esta imprecisão não implica em prejuízo para a conclusão que a pregação sobre o Reino é característica e procede da impressão causada por Jesus. O autor considera infrutífera para a pesquisa do Jesus histórico a busca pela tradição mais antiga ou original baseada na interpretação de fragmentos. O importante é que, quer se refira à uma expectativa de cumprimento no presente, quer de cumprimento no futuro, ambas possibilidades de leitura encontram lugar na tradição de Jesus, e acatar uma em detrimento da outra é possivelmente anular a possibilidade de ter havido uma dupla apreensão ou mesmo um *duplo impacto* de Jesus no que diz respeito ao tema. Certamente a pregação do Reino está enraizada na tradição do judaísmo do segundo templo. Vale lembrar que a primeira fala de Jesus no Evangelho de Marcos é: “o tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho (Mc 1:15).

Filho do Homem / filho do homem⁸⁰: De todas as oitenta e duas vezes que a expressão *Filho do homem* aparece nos Evangelhos, em oitenta e uma parte da boca do próprio Jesus. A exceção é Jo 12:34. Há poucas ocorrências em outros textos neotestamentários. Segundo o autor

⁷⁵ DUNN, 2003, p.383-488.

⁷⁶ Mc 1:15; 4:11,26,30; 9:1,47; 10:14,15,23,24,25; 12:34; 14:25; Q 6:20; 7:28; 10:9; 11,2,20; 12:31; 13:20,29; 16:16; Mt 5:10,19,20; 7:21; 8:12; 13:19,24,38,41,43,44,45,47,52; 16:19; 18:3,4,23; 19:12; 20:1; 21:31,43; 22:2; 23:13; 24:14; 25:1,34; Lc 9:60,62; 10:11; 12:32; 13:28; 17:20,21; 18:29; 21:31; 22:16,29,30.

⁷⁷ Jo 3:3,5; 18:36.

⁷⁸ At 1:3,6; 8:12; 14:22; 1:8; 20:25; 28:23,31.

⁷⁹ Rm 14:17; 1Co 4:20; 6:9-10; 15:24,50; Gl 5:21; 1Ts 2:12; Ef 5:5; Col 1:13; 4:11; 2Ts 1:5; 2Tm 4:1,18.

⁸⁰ DUNN, *op. cit.*, p.724-762.

A tradição de que Jesus empregou a expressão “filho do homem” está tão profundamente arraigada na tradição evangélica, e a expressão em si chama tanto a atenção por seu reduzido uso no judaísmo dos dias de Jesus e por sua ausência quase total da primitiva tradição cristã, que qualquer avaliação sensata concluiria que ela só pode ter se originado na tradição de Jesus.⁸¹

Dunn observa que esta não é uma “etiqueta de identificação” usada por outros para se referir a Jesus e tampouco se trata de confissão discipular. Também não sustenta que todo dito que contém essa expressão corresponda diretamente a uma fala de Jesus. Elaborações posteriores são uma possibilidade que o autor não nega, contudo, mesmo as considerando, o uso e a relevância do uso de uma expressão que apareceu com exclusividade nos lábios de Jesus confirma que ela remonta ao próprio Jesus. Independentemente de como a expressão é tomada pela teologia, o dado tem origem no próprio Jesus, e isso é de fundamental importância para a pesquisa histórica.

Uso do Amém ('amen)⁸²: O uso que Jesus faz da expressão do hebraico/aramaico chama atenção por ter sido utilizada comumente para ratificar as palavras de um terceiro em contextos litúrgicos, e Jesus a usa, sem exceção, para endossar as próprias palavras. O uso do *amém* pelos primeiros cristãos seguia a fórmula tradicional, como o fazem os cristãos contemporâneos. Dunn se pergunta pela razão deste termo ter sido preservado na tradição de Jesus em sua forma transliterada em grego. A única resposta satisfatória para o autor é que seu uso é que remonta ao estilo de pregação do próprio Jesus que fazia uso do *amém* para chamar atenção e reforçar o que ele iria dizer em seguida.⁸³

Outros casos são apresentados em *Jesus Remembered*, mas, como o autor em sua obra de síntese, *Jesus em nova perspectiva*, nos deteremos nestes.

A abordagem de James Dunn não tem a pretensão prover uma descrição exaustiva e objetiva acerca de Jesus, nem pretende compor indutivamente partir de pequenas unidades um perfil de sua pessoa histórica. Dunn se empenha para perceber a partir da imagem que os evangelhos apresentam os traços gerais da pessoa e do ministério de Jesus como foram preservados primeiro pela oralidade e depois em literatura sinóptica. O *impacto* da sua

⁸¹ DUNN, 2013a. p.87.

⁸² DUNN, 2013a. p.90; DUNN, 2003. p.700-701.

⁸³ Ocorrência nos sinópticos e em João: Mt 5:18,26; 6:2,5,16; 8:10; 10:15,23,42; 11:11; 13:17; 16:28; 17:20; 18:3,13,18,19; 19:23,28; 21:21,31; 23:36; 24:2,34,47; 25:12,40,45; 26:13,21,34; Mc. 3:28; 8:12; 9:1,41; 10:15,29; 11:23; 12:43; 13:30; 14:9,18,25,30; Lc 12:37; 13:35; 18:17,29; 21:32; 23:43; Jo 1:51; 3:3,5,11; 4:23,24; 5:19,24,25; 6:26,32,47,53; 8:34,51,58; 10:1,7; 12:24; 13:16,20,21,38; 14:12; 16:20,23; 21:18.

presença e do seu ensino deixou marcas indeléveis naqueles que o seguiram e estas marcas foram convertidas em palavras, em narrativas, em tradição. A conclusão do autor a respeito de seu empreendimento – um empreendimento de fôlego, diga-se de passagem – traz para as pesquisas neotestamentárias uma nova possibilidade de vislumbre para as investigações voltadas à história da tradição de Jesus. O entendimento de Dunn é que a exegese se deteve por tempo demais em reduzido número de detalhes, o que a impediu por muito tempo de vislumbrar o quadro inteiro. O Jesus característico, a impressão geral que os evangelhos nos dão a respeito de Jesus é a chave de compreensão de muitos dos detalhes. Ao invés de uma análise atomística que toma cada perícope como um universo particular, o autor entende ser a imagem geral de Jesus que deve primeiro chamar a atenção do teólogo e do historiador.

Não à toa James Dunn entende estar propondo uma *nova perspectiva* para os estudos do Jesus histórico. A postura de suspeição *a priori* em relação aos textos evangélicos é combatida pelo autor, pois se um episódio ou dito de Jesus puder ser lido no âmbito de um motivo característico o ônus da prova caberá a quem duvida da origem na tradição de Jesus.

[...] uma reconstrução assim não garante a exatidão histórica da lembrança de nenhum dito ou episódio particular. Mas esse método deve certamente oferecer uma base muito mais sólida para efetuar uma reconstrução histórica do que outros que dependem da valoração de ditos e episódios particulares. E mais, o reconhecimento de que um motivo está firmemente arraigado em toda a tradição de Jesus pode ser o fator decisivo no momento de determinar o valor testemunhal de ditos e episódios particulares. A presença de um motivo característico assim, de fato, começa a inverter os critérios de verificação normalmente adotados no século XX. Quando um dito ou episódio particular reflete esse motivo característico, os estudos não deveriam perguntar “Por que deveria ser atribuído a Jesus?” mas “Por que *não* deveria ser atribuído a Jesus?”.⁸⁴

3.4 CONCLUSÃO

Muitos são os méritos da obra de James Dunn. Certamente *Jesus Remembered* pode ser considerada um dos trabalhos de maior impacto da década de seu lançamento, e os outros textos do autor que vieram na sequência não ficaram devendo em rigor metodológico e sofisticação teológica. A noção de que há desde o advento da imprensa uma *configuração-padrão literária* que impõe dificuldade a qualquer interessado em imaginar um contexto pré-literário é de enorme relevância para a exegese. Dunn combate o *paradigma literário* e reconhece nas evidências de oralidade observadas em material sinóptico a razão para se

⁸⁴ DUNN, 2013a, p.92.

repensar os meios de preservação da tradição de Jesus na Palestina do primeiro século. Aceitar que a tradição de Jesus foi moldada em primeira mão pela oralidade significa resistir à pretensão de “escavar” os evangelhos até encontrar sua camada mais antiga, sua “versão original”. Esta abordagem nos mostra que esse original não existe! Ao contrário do que foi postulado pela *Formgeschichte*, Dunn discorda que os contornos da tradição de Jesus tenham sido inteiramente moldados em período pós-pascal. Para o autor Jesus evocou fé desde o começo de seu ministério. Suas palavras e gestos impactaram aqueles que o seguiram e é a lembrança destes que ecoa nos textos que chegaram até nós. É esse o Jesus que deve ser intencionado pela pesquisa histórica, pois é este o único Jesus que temos acesso: o *Jesus recordado*. O impacto gerado por Jesus e lido nos textos, para o autor, certamente remete ao Jesus que gerou o impacto.

Contudo, mesmo colecionando méritos, a obra de James Dunn não ficou isenta de críticas. O que houve de mais substancial nesse sentido foi reunido no livro *Memories of Jesus: a critical appraisal of James D.G. Dunn's Jesus remembered*, organizado por Gary R. Habermas e Robert B. Stewart, e contou com contribuições de pesquisadores de peso no campo da Bíblia.⁸⁵ Dentre estes destacamos os nomes e as críticas, além dos próprios organizadores, de Samuel Byrskog, e Ben Witherington III⁸⁶. O próprio Dunn participa no capítulo final quando responde aos seus interlocutores. Dois textos que não estão no livro também são de grande relevância: um artigo de Birger Gerhardsson⁸⁷ e o próprio *Jesus e as testemunhas oculares*, livro de autoria de Richard Bauckham que será objeto de análise no capítulo seguinte.⁸⁸ Nos importam aqui as críticas de cunho metodológico e epistemológico que são apresentadas de modo bastante condensado abaixo.

É quase unanimidade o reconhecimento da relevância da tese central de Dunn em sua insistência na transmissão oral da tradição de Jesus – que liberta os pesquisadores de uma anacrônica abordagem estritamente literária e do trabalho com fontes hipotéticas – e de sua tentativa de evitar o positivismo histórico sem se perder no relativismo pós-moderno. Contudo, sob o ponto de vista teórico-metodológico, são duas as principais críticas tecidas ao trabalho do autor: 1) a ausência de uma definição mais clara quanto ao que o autor entende

⁸⁵ STEWART, Robert B.; HABERMAS, Gary R. (Ed.) *Memories of Jesus: a critical appraisal of James D.G. Dunn's Jesus remembered*. Nashville: B&H Academic, 2010.

⁸⁶ A crítica de Ben Witherington III está disponível em português em WITHERINGTON III, 2015. p. 181–212.

⁸⁷ GERHARDSSON, Birger. The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition. *New Testament Studies*, v. 51, n. 1, p. 1–18, 2005.

⁸⁸ BAUCKHAM, 2011.

por “lembrar”, já que não aborda o tema pela perspectiva da memorização, mas da memória de grupo e 2) a suposta resistência por parte de Dunn em considerar que indivíduos específicos tivessem tido tanta relevância para a manutenção da tradição. a relevância que indivíduos específicos tiveram para o desenvolvimento e fixação da tradição.⁸⁹

Em sua resposta Dunn assume não ver problemas em reconhecer a relevância de indivíduos específicos para o desenvolvimento da tradição, mas que preferiu entender como essa tradição se desenvolveu no âmbito das comunidades nas quais não havia testemunhas oculares presentes. O autor defende que mesmo nesses casos a tradição permaneceu substancialmente estável e é isso que pode ser observada na tradição sinóptica. Em resposta à Richard Bauckham, um dos que empreendem tal crítica, escreve:

Em *Jesus Remembered* eu não quis minimizar o papel dos primeiros discípulos e apóstolos [...] é minha opinião que os primeiros discípulos continuaram a pregar e ensinar. Eu aceito completamente [...] que as primeiras igrejas devem ter preferido ouvir os relatos de Jesus em primeiramão daqueles que estiveram com ele durante sua missão. E embora eu também concorde que a liderança de Jerusalém tenha fornecido um ponto de referência primário para essas tradições (como acredito firmemente, atestados em Gl. 1:18), tenho menos certeza de que eles puderam exercer um papel de monitoramento muito extenso (“tradição controlada”) à medida que o novo movimento se espalhou.⁹⁰

Para Dunn os primeiros discípulos não tiveram condições de atuar checando o uso que era dado à tradição de Jesus em mais do que algumas igrejas e, apesar disso, o número de congregações cresceu vertiginosamente. Não teria havido, segundo Dunn, “primeiros discípulos” suficientes para acompanhar tal crescimento, o que abre a possibilidade de se trabalhar com a hipótese aventada por Bailey de reuniões durante as quais os cristãos compartilhavam os ditos e as narrativas sob um regime *informal-controlado*.⁹¹ Logo, para Dunn, se *história oral* é outro nome para testemunho de testemunha ocular, não há dificuldade em adotar este referencial. Contudo, Dunn não vê com bons olhos a ideia de que a memória de Jesus teria ficado estancada até que entrevistas com testemunhas oculares fossem empreendidas pelos evangelistas de modo a resgatar os ditos e os relatos para subsidiar a redação dos evangelhos.

⁸⁹ Esta é uma crítica comum em Byrskog e Bauckham. BYRSKOG, Samuel. A New Perspective on the Jesus Tradition Reflections on James D.G. Dunn’s *Jesus Remembered*. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 26, n. 4, p. 459–471, 2004. p.463.

⁹⁰ DUNN, James D.G. *Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition*. In DUNN, 2013b. p. 224. (Tradução nossa).

⁹¹ *Ibidem, loc. cit.*

A resposta àqueles que reclamaram uma teoria da memória veio na forma de artigo publicado nos anais de um simpósio, em 2007. Em *Social Memory and the Oral Jesus Tradition*⁹² Dunn finalmente estabelece algum diálogo com as teorias de Maurice Halbwachs e de Jan Assmann, dois dos principais nomes dos estudos voltados à *memória coletiva*, quando concluí, como já dissemos, que essas teorias lidam muito melhor com os aspectos criativos do que com os aspectos retentivos observados pelo autor na memória sobre Jesus. Dunn praticamente as apresenta para descartá-las.

Após mais de uma década de publicação a tese fundamental de *Jesus Remembered* ainda ecoa em publicações recentes o que prova sua relevância e robustez. Mesmo os críticos mais ferrenhos dedicaram elogiosas linhas de seus textos críticos em reconhecimento da louvável dedicação do autor à questão. Infelizmente sua principal obra até hoje não foi traduzida para o português e, por isso, ainda é pouco (re)conhecida nos círculos teológicos e historiográficos lusófonos. Fazemos votos para que logo este trabalho seja conhecido pelo grande público.

⁹² DUNN, James D.G. Social Memory and the Oral Jesus Tradition, In DUNN, 2013b, p.230-247.

4 O JESUS TESTEMUNHADO DE RICHARD BAUCKHAM

Nascido em Londres, em 1946, Richard Bauckham permaneceu como professor de Novo Testamento Universidade de St Andrews, na Escócia, até 2007, quando se retirou para dedicar-se à pesquisa. Atualmente é professor visitante na St. Mellitus College, em Londres. Embora tenha um currículo extenso, contando com várias obras relevantes no campo dos estudos bíblicos e da teologia sistemática¹, certamente *Jesus e as testemunhas oculares* é seu trabalho de maior notoriedade. Por este Bauckham recebeu, em 2009, o prêmio *Michel Ramsey*, uma das mais importantes honrarias que trabalhos teológicos podem receber na Grã-Bretanha.

Logo de início em *Jesus e as testemunhas oculares*, Richard Bauckham propõe, assim como Dunn o fez, uma aproximação entre os campos da história e da teologia. Contudo, encontrará no *testemunho* a categoria-chave que permitirá um intercâmbio epistemológico entre ambos. O testemunho, segundo o autor, oferece, ao mesmo tempo, “uma categoria historiográfica altamente respeitável para a leitura dos Evangelhos como história, [e] um modelo teológico para a compreensão dos Evangelhos como meios inteiramente apropriados de acesso à realidade histórica de Jesus.” A análise a respeito do valor testemunhal dos Evangelhos será conduzida pelo autor sob o entendimento de terem sido os próprios Evangelhos produto de testemunho de testemunhas oculares e, por isso, remeterem por uma via com poucas curvas ao Jesus da história.

A propósito do termo, Bauckham sustenta grande resistência com a noção de um Jesus histórico tal como foi construída nas buscas passadas: a que o “Jesus real” estaria encoberto pelas muitas camadas de fé e que este diferiria muito daquele apresentado nos Evangelhos. Não obstante o reconhecimento por parte do autor da relevância da pesquisa histórica, para ele “qualquer Jesus reconstruído pela busca não pode deixar de ser reducionista, visto pela perspectiva da fé e da teologia cristãs.”² Os Evangelhos são para Bauckham, sem sombra de dúvidas, as melhores fontes de acesso ao Jesus, pois são a melhor aproximação da forma como aqueles que presenciaram os eventos da vida de Jesus teriam contado sua experiência.

¹ Destaque para BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament’s Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008; *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007; *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: T&T Clark, 1995; *The Theology of the Book of Revelation*. New York: Cambridge University Press, 1993; *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. London and New York: Routledge, 1999; *Jude, 2 Peter*: Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson, 1983.

² BAUCKHAM, 2011, p.17.

Buscar um Jesus “por trás” dos Evangelhos equivale, na visão do autor, a se esquivar da fonte testemunhal.

Como tese central em *Jesus e as testemunhas oculares*, a qual nos esforçaremos por apresentar, Richard Bauckham defende que:

[...] no período até a escritura dos Evangelhos, as tradições evangélicas estavam ligadas a testemunhas oculares nominadas e conhecidas, pessoas que tinham ouvido o ensinamento dos lábios de Jesus e o gravaram na memória, pessoas que haviam testemunhado os acontecimentos de seu ministério, morte e ressurreição, e elas próprias haviam formulado as histórias sobre tais eventos que elas narravam. Essas testemunhas oculares não deram início simplesmente a um processo de transmissão oral que logo seguiu seu próprio caminho sem referência a elas. Elas permaneceram, ao longo de suas vidas, as fontes e – em certo sentido, que pode variar para figuras de importância central ou de significado mais marginal – as abonadoras autorizadas das histórias que continuavam a contar.³

4.1 AS EVIDÊNCIAS DE TESTEMUNHOS DE TESTEMUNHAS OCULARES E O IMPULSO PARA A INVESTIGAÇÃO: PAPIAS E LUCAS

Embora a obra completa de Papias, bispo de Hierápolis, tenha se perdido, os poucos fragmentos sobreviventes como citações nas obras de Eusébio de Cesareia e de Irineu de Lyon são tomados como elementos de altíssima relevância para o empreendimento histórico ao qual Richard Bauckham se propõe. Do que temos notícia, os registros de Papias a respeito da origem dos Evangelhos são os mais antigos em material extra-canônico, de onde o autor identificou fortes evidências para uma cadeia de transmissão formal das tradições evangélicas. O principal fragmento analisado consiste no prólogo de *Explicação dos logia do Senhor* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως), onde Papias faz a dedicatória da obra e apresenta suas fontes e seu método.

Não hesitarei, portanto, em dispor adequadamente em ordem, para ti, tudo de que cuidadosamente tomei conhecimento no passado da parte dos anciãos e anotei muito bem, cuja veracidade eu atesto. Pois, diferentemente da maioria das pessoas, eu não apreciava aqueles que têm muita coisa a dizer, mas aqueles que ensinaram a verdade. Com efeito, não me comprazia com os que apelaram para os mandamentos de outrem, mas com os que recordam os mandamentos dados pelo Senhor para a fé e provenientes da própria verdade. E se acaso quem quer que tivesse estado na presença dos anciãos aparecesse em meu caminho, eu indagava sobre as palavras dos anciãos – [isto é], o que [de acordo com os anciãos] André ou Pedro disseram (εὗπεν), Filipe, Tomé, Tiago, João, ou Mateus, ou qualquer outro dos discípulos do

³ BAUCKHAM, 2011, p.125.

Senhor, e o que quer que Aristião e o ancião João, os discípulos do Senhor, estavam dizendo (λέγουσιν). Pois eu não pensava que informações oriundas de livros me seriam tão proveitosa quanto informações advindas de uma voz viva e sobrevivente.⁴

Papias distingue quatro categorias: 1) aqueles que “tinham estado na presença dos anciões”; 2) os próprio anciões; 3) os discípulos de Jesus e 4) Aristião e João, o ancião. A observação inicial de Bauckham é quanto à primeira categoria. O autor defende que esta não deve ser entendida como uma geração posterior aos próprios anciões, mas como um grupo que foi formado aos pés destes e que, contemporaneamente a eles, exerciam influência. Nada indica que os anciões estivessem mortos no período em que Papias escreve seu prólogo. Em segundo lugar temos que, embora comumente as categorias 2 e 3 sejam reconhecidas, ambas, simplesmente como “discípulos do Senhor”, Bauckham destaca o uso enfático do termo *ancião* (presbítero) que confere uma distinção relevante entre elas. O autor acredita que Papias estaria interessado nas palavras destes anciões – segundo seu discernimento, discípulos dos já falecidos discípulos de Jesus – e que, impossibilitado de estar pessoalmente com eles, procurou interrogar quem quer que estivesse permanecido sob seu ensino.

A última categoria inclui dois nomes: Aristião e João, o Ancião que, como os da terceira categoria, também são, ambos, chamados de “discípulos do Senhor”. Se são, ambos grupos, “discípulos do Senhor”, qual teria sido então a razão para Papias distingui-los citando nominalmente dois destes discípulos? Bauckham encontra um caminho de resposta ao verificar o emprego que Papias fez do aoristo εἴπεν (disseram/teriam dito), ao se referir ao que vinha de André, Pedro, Filipe, Tomé, Tiago, João e Mateus e do emprego do presente λέγουσιν (dizendo/dizem) ao que vinha de Aristião e João, o Ancião. Tal evidência faz pensar que Papias estaria escrevendo a respeito de um tempo em que os discípulos já haviam morrido, sendo seu ensino acessível apenas mediado pelos anciões, mas que Aristião e João, o ancião, também discípulos, resistiam vivos e ainda estavam a ensinar.⁵ Qual razão teria Papias para citar o nome de João duas vezes se não fosse para se referir a dois que eram homônimos? Discordando da data de autoria que comumente é atribuída à obra de Papias – por volta do

⁴ Texto atribuído a Papias e citado em Eusébio, *Hist. Eccl.* 3. 39:3-4. Aqui apresentado na tradução proposta por Richard Bauckham. Com a exceção desta, as citações à obra foram extraídas de EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Coleção Patrística 15. São Paulo: Paulus, 2000, e comparadas com EUSEBIUS, of Caesarea. *The Ecclesiastical History*: XXXIX capítulo do III livro, seções I-IV. Edição por Kirsopp Lake; J. E. L. Oulton; H.J. Lawlor; William Heinemann. Londres; Nova Iorque; Cambridge: G. P. Putnam's Press; Harvard University Press Loyola, 1926. v. 1-2.

⁵ BAUCKHAM, 2011, p.33.

ano 130 d.C. –, Bauckham estima que ela foi escrita em algum momento ainda no final do primeiro século tendo como base os relatos daqueles que haviam há pouco estado em contato com os próprios anciãos Aristião e João.

Embora Eusébio tenha entendido que Papias esteve pessoalmente com esses anciãos,⁶ Bauckham coloca essa informação sob suspeita, pois acredita que Papias não teria hesitado em mencionar a ocasião em sua apresentação. Por alguma razão desconhecida Papias estava impedido de viajar para se encontrar com esses anciãos que ensinavam não muito longe dali, mas teria se empenhado em recolher daqueles que passavam por Hierápolis e que receberam as tradições orais dos discípulos de Jesus toda informação que julgava relevante.⁷ Desta análise Richard Bauckham conclui que, contra o que é defendido pela *Formgeschichte*, “tradições orais das palavras e dos feitos de Jesus estavam ligadas a testemunhas oculares específicas, chamadas pelo nome.”⁸ A expectativa de Papias teria sido ouvir o que os discípulos nomeados haviam dito, e não o que “andavam por ai dizendo” a respeito de Jesus.

O emprego da expressão “uma voz viva e sobrevivente” ($\pi\alpha\rho\alpha\zeta\omega\sigma\eta\varsigma\varphi\omega\nu\eta\varsigma\kappa\alpha\mu\epsilon\nu\omega\eta\varsigma$) é também de grande valia para a análise deste prólogo, pois Bauckham reconhece nela um paralelo importante entre a obra de Papias e de outros autores antigos que também declaradamente preferiam relatos orais de quem estava implicado naquilo que ensina ao conhecimento livresco.⁹ Um provérbio do médico Galeno é particularmente interessante: “melhor ser testemunha ocular ($\alpha\dot{\nu}\tau\alpha\pi\tau\eta\varsigma$), ao lado do próprio mestre, do que ser como aqueles que navegam entre livros”.¹⁰ Embora neste caso Galeno esteja se referindo ao aprendizado profissional, a expressão destacada em grego também é encontrada no historiador Políbio, quando este compara a prática historiográfica com a prática da medicina. Para ele, em história, assim como em medicina, a experiência pessoal e direta do assunto é a melhor fonte de conhecimento.¹¹ Para Bauckham, o uso da expressão “uma voz viva e sobrevivente” por

⁶ Cf *Hist. Eccl.* 3. 39:1

⁷ BAUCKHAM, 2011, p.33-37.

⁸ *Ibidem*, p.37.

⁹ ALEXANDER, Loveday. The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts. In CLINES, David J.A.; FOWL, Stephen E.; PORTER, Stanley, E. *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*. JSOTSS. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. p.228. *apud* BAUCKHAM, *op. cit.*, p.39-40.

¹⁰ *Ibidem*, p.41.

¹¹ *Ibidem, loc cit.*

Papias o circunscreve a um contexto semelhante ao de Políbio: o de buscar a melhor prática historiográfica que consistia em interrogar, registrar, interpretar e ordenar artisticamente.¹²

A negação de Papias não pode ser interpretada como sendo uma preferência por tradições orais no geral ou livros no geral, pois o próprio Papias registrou por escrito as tradições que ele recolheu. Segundo Bauckham, o livro que Papias escreveu baseado nas informações que coletou de Aristião e de João, o Ancião, foi em período próximo da redação dos evangelhos de Mateus, Lucas e João (ou no mesmo período). O ponto comum é que era o último momento hábil para fazê-lo, já que as testemunhas oculares estavam morrendo. Para o autor, Papias conhecia estes evangelhos. Provavelmente seu livro consistia em coleções de tradições comentadas – talvez comentários reproduzidos das falas de Aristião e de João, o Ancião.¹³

De acordo com o autor, a intenção de Papias era semelhante à intenção apresentada por Lucas no prólogo do seu Evangelho que, segundo Bauckham, teria sido escrito mais ou menos na mesma época. Lucas, que teria recebido suas informações diretamente de testemunhas oculares, também teria se esforçado para empregar o que era considerado o melhor método historiográfico de seu tempo no relato que pretendeu escrever sobre Jesus baseado nos testemunhos de testemunhas oculares que foram discípulos de Jesus.¹⁴

¹²Visto que muitos houve que empreenderam uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, ² conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares (*αὐτόπται*) e ministros da palavra, ³ igualmente a mim me pareceu bem, depois de acurada investigação (*παρηκολουθηκότι*) de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem, ⁴ para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído. (Lc 1:1-4)

Neste prólogo há a apresentação da intenção do autor, do método e das fontes de que dispôs o autor. Sobre estas últimas Lucas é bastante criterioso, pois não eram quaisquer testemunhas oculares de Jesus que lhes servia, mas apenas quem estivera com ele desde o início (*ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται*) e que declarara sua memória pelos próprios lábios. Para Bauckham, os informantes de Lucas “não simplesmente deram início às tradições vigentes e,

¹² BACUKHAM, 2011, p.42-46.

¹³*Ibidem*, p.48.

¹⁴ Lc 6:17; 8:1-3; 10:1-20; 19:37; 23:27; 24:9,33; At 2:25.

a seguir, retiraram-se da vista, mas permaneceram, durante muitos anos, como as fontes conhecidas e garantes das tradições dos feitos e das palavras de Jesus.”¹⁵

Diante destas evidências Bauckham preferirá falar em história oral à tradição oral para se referir ao processo que culminou na redação dos Evangelhos. Isto porque, ao invés de uma cadeia de transmissão anônima, o autor identificou com o auxílio de estudos de onomástica uma rede de testemunhas nomeadas nos Evangelhos, bem como evidências em textos paulinos e nos próprios Evangelhos que corroboram essa conclusão.

A observação sobre Papias e Lucas aponta para um tipo de transmissão que, embora distinta da proposta por Birger Gerhardsson, também é *formal controlada*. Adiante traçaremos as diferenças fundamentais entre os modelos, contudo, até aqui basta dizer que Bauckham reconhece nestes prólogos a intenção explícita de produzir historiografia, e o tipo de historiografia que se intenciona é o testemunho.¹⁶

4.2 O LUGAR DO TESTEMUNHO NA HISTORIOGRAFIA

4.2.1 O valor epistêmico do testemunho

Sendo o *testemunho* o elemento central da abordagem de Bauckham, cabe dedicarmos algumas linhas refletindo a respeito de seu valor epistemológico tal como entendido pelo autor. A noção geral de *testemunho* à qual recorre *Jesus e as testemunhas oculares* é a oferecida por C.A.J. Coady em seu *Testimony: A Philosophical Study*.¹⁷ Orientado por esse estudo Bauckham assume que o testemunho não é uma realidade exclusiva do campo jurídico, mas que se apresenta sob eufemismos vários no cotidiano de qualquer pessoa comum com enorme frequência. Este tipo de testemunho, chamado por Coady de *natural*, corresponde a situações como dar informações a alguém perdido, descrever o ocorrido em um acidente, dizer para alguém o resultado de um jogo, etc.¹⁸ Sempre que a palavra de alguém é aceita é a um testemunho que se dá crédito.

Bauckham soma coro com Coady e afirma que o testemunho é um meio básico de conhecimento em que a confiança epistêmica no outro serve como o fundamento para o exercício da autonomia cognitiva. Confiamos no testemunho *a priori* em consideração à

¹⁵ BAUCKHAM, *op. cit.*, p.49.

¹⁶ BAUCKHAM, 2011, p.18.

¹⁷ COADY, 1992.

¹⁸ *Ibidem*, p.38.

testemunha, e seguimos confiando até que algo nos impeça de confiar, e esta confiança não é ingenuidade, mas, segundo Bauckham, “uma atitude epistêmica necessária”¹⁹. A natureza do testemunho que convida à confiança desloca aquele que o aceita de uma posição epistêmica individualista para uma comunitária e intersubjetiva.²⁰ É um reconhecimento implícito de que o conhecimento é uma construção social. O que não encaixa bem, o que é suspeito, uma vez identificado ativará o alerta para a necessidade de avaliação crítica, mas isto se dá apenas num estágio posterior.

Como Coady, Bauckham reconhece no Iluminismo e na promoção de uma epistemologia individualista a razão para a postura moderna de suspeição intelectual em relação ao testemunho. Tem-se aí o motivo pelo qual confiar em outras pessoas, em seu testemunho, é atualmente visto como um elo fraco do esforço que objetiva o conhecer.

Bauckham não sugere que diante de um testemunho a criticidade seja abandonada, mas que a já tradicional ordem dos fatores seja invertida: que se passe de uma postura de desconfiança onde todo testemunho é, de antemão, falso até que se prove o contrário, para uma de confiança na qual caberá crítica se e quando houver comprometimento do que já se tem por convicção.

Pode existir alguma diferença em que – em muitos, embora de modo algum em todos os casos – parece haver um leque e um número mais amplo de fatores possíveis contribuindo para a distorção e falsificação do testemunho. Isso justifica, por exemplo, o contrainterrogatório, a avaliação de testemunhas em um tribunal e o uso que historiadores modernos fazem de instrumentos críticos metodologicamente refinados para avaliar os testemunhos que nos advêm do passado. Isso, porém, não inverte a necessária prioridade da confiança sobre a avaliação crítica.²¹

4.2.2 O testemunho e a crítica histórica

Sendo um defensor do resgate do valor epistêmico do testemunho, Bauckham se empenhará em traçar as aproximações entre o labor historiográfico moderno e o desenvolvido na Antiguidade do mundo greco-romano, para, por fim, estabelecer os paralelos entre estes e o que é apresentado nos Evangelhos. Numa primeira chave de leitura recorrerá ao trabalho de Samuel Byrskog²² para o qual os grandes historiadores do passado, como Tucídides, Políbio,

¹⁹ BAUCKHAM, *op. cit.*, p.605.

²⁰ BAUCKHAM, 2011. p.603.

²¹ *Ibidem*, p.605.

²² BYRSKOG, 2002.

Josefo e Tácio, tinham para si que a boa história se fazia preferencialmente a partir da *autópsia* (αύτοψία), um termo que, como defende Byrskog, não era restrito ao campo da medicina. Quer em medicina, quer em história, *autópsia* correspondia à convicção de que o conhecimento verdadeiro deve ser obtido por meio de observação direta e pessoal.²³ No campo da historiografia isso implicava a participação direta do historiador nos eventos narrados ou, na impossibilidade de participar ele mesmo desses eventos, recorrer aos relatos daqueles que participaram, ou seja, daqueles que foram testemunhas oculares. O autor enfatiza o valor para as culturas greco-romana e palestinense do *ver* e do *ouvir* como meios inter-relacionados para adquirir informações sobre matérias de história. E de acordo com outros historiadores da antiguidade, como é o caso de François Hartog, o *eu vi* tinha ainda maior peso do que o *eu ouvi*.²⁴

Na antiguidade, à diferença do que temos na historiografia contemporânea, não havia preconceito com fontes testemunhais, pois o envolvimento das testemunhas não era tido por obstáculo para a compreensão histórica, antes, era um benefício, e tanto Byrskog como Bauckham são convictos de que os Evangelhos foram escritos com base em relatos de pessoas que estiveram presentes nos eventos que eles narram. Desta maneira, os escritores dos Evangelhos teriam seguido as “melhores práticas historiográficas” de seu tempo.

Byrskog defende haver nas escrituras evidências da existência de dois grupos distintos dentre aqueles que tiveram algum tipo de contato com Jesus e que poderiam ser considerados testemunhas. Um primeiro grupo composto por *testemunhas oculares, mas não informantes*: pessoas comuns que viram Jesus quando este esteve de passagem por suas cidades e vilas, mas que não fizeram reverberar os relatos a seu respeito senão num círculo mais íntimo de sua convivência; e um segundo grupo composto por *testemunhas oculares e informantes*, no qual o autor defende estarem incluídos anônimos que passaram adiante relatos informais a respeito

²³ BYRSKOG, 2002, p.51.

²⁴ Tal noção encontra respaldo, por exemplo, em François Hartog, que em uma leitura de Tucídides, destaca uma distinção entre o ouvir e o ver e os diferentes pesos para os antigos dos testemunhos baseados num ou outro: “O saber deve fundar-se na autópsia e organizar-se com base nos dados que esta proporciona. Dos dois meios do conhecimento histórico, o olho e o ouvido, só o primeiro pode conduzir a uma visão clara e distinta (*saphôs eidénai*). Além disso, é preciso usá-lo bem: a autópsia não consiste num dado imediato; convém filtrá-la mediante todo um procedimento de crítica dos testemunhos, a fim de estabelecer os fatos com tanta exatidão quanto possível. O ouvido, em compensação, jamais é seguro, pois o que se propaga e transmite não foi verificado (como sobre uma pedra de toque). Não se pode, por princípio, depositar confiança na memória, que esquece, deforma ou cede, no momento da exposição, à lei do prazer que regula a passagem da boca ao ouvido. ” (HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.)

dos atos e da pregação de Jesus quando este esteve em sua região, lideranças proeminentes dentre os discípulos (sobretudo, Pedro), mulheres que estavam presentes nos episódios da Paixão e, por fim, por familiares de Jesus (em especial Tiago e Maria, sua mãe).²⁵

O que quer que pensem a respeito do papel dessas pessoas, é evidente que a tradição evangélica nunca os silenciou completamente, nem mesmo as mulheres. Pelo contrário, nas várias fontes nós os encontramos como figuras do passado; e as narrativas evangélicas usam essas figuras como personagens de uma história [*story*], implicando que o que é dito foi, para os autores da antiguidade, história [*history*] enraizada nas experiências de vida dessas pessoas [...].²⁶

Ainda ao discutir seus referenciais epistemológicos, Bauckham dedica algumas páginas do último capítulo de seu livro a responder à uma famosa tese veiculada em um publicado na década de 1960 e de autoria do também teólogo britânico Dennis E. Nineham. Adepto da *Formgeschichte*, reproduzia as principais teses desta corrente, inclusive afirmando que os Evangelhos são produto de redação muito posterior, cerca de uma ou mais gerações após os eventos que eles narram, e por isso não tinham condições de oferecer subsídios para a pesquisa história sobre Jesus. O ponto principal do artigo é o empenho do autor em fazer desacreditar seu leitor do papel de relevância das testemunhas oculares na transmissão das tradições evangélicas.²⁷ Nineham defendia que, exceto para estabelecer quadros cronológicos, não há a necessidade de depender do testemunho de testemunha ocular, pois os historiadores são capazes de extrair a “verdade” histórica sobre Jesus do que se sabe do judaísmo do segundo templo e a partir das declarações a seu respeito nas demais partes do Novo Testamento que não se apresentam como testemunhos. Faz-se necessário elucidar que Nineham estava alinhado com os debates historiográficos de seu tempo, que, por essa época, não viam com bons olhos os esforços de narrativização historiográfica, ou mesmo a dependência de fontes narrativas. Nineham estava convicto que as testemunhas oculares não mais possuíam para os modernos historiadores o mesmo lugar que tinham para os gregos, os de garantidores da verdade, e que por isso poderiam ser deixadas de lado para priorizar fontes de outra natureza.

As conclusões de Nineham foram amparadas pelos apontamentos teórico-metodológicos do historiador francês dos *Annales* Marc Bloch e pela filosofia da história de

²⁵ BYRSKOG, 2002, p.65-91.

²⁶ BYRSKOG, 2002, p.91. (Tradução nossa).

²⁷ NINEHAM, Dennis. Eyewitness testimony and the Gospel Tradition. III. *The Journal of Theological Studies*, New Series, v.11, n.2, p.253-264, 1960.

R.G. Collingwood. Em *Apologia da história ou o ofício do historiador*, Bloch trata ambas, fontes narrativas literárias e não literárias, como testemunhas. Intencional ou não, o testemunho, qualquer que seja ele, qualquer que seja sua forma, revela vestígios do passado se apropriadamente questionados. Para Bloch, a principal vantagem desse tipo de fonte é mesmo o enquadramento cronológico que elas proveem. Contudo, observa Bauckham em sua crítica, Bloch é um historiador alinhado com o espírito da modernidade e, não sendo exceção, busca celebrar um tipo de triunfo sobre o passado intencionando conhecer a seu respeito muito mais do que o próprio passado dá a conhecer.²⁸ Esse impulso foi o que levou o historiador francês à noção de que um testemunho tem mais valor pelo que ele não quer dizer do que pelo que voluntariamente diz. A convicção de Bloch é que a primeira necessidade de qualquer pesquisa histórica bem conduzida é fazer com que as testemunhas falem, mesmo que a contragosto, o que não dizem por conta própria,²⁹ já a modernidade nos deu “o direito de não acreditar sempre, porque sabemos, melhor do que pelo passado, quando e por que aquilo não deve ser digno de crédito.”³⁰ Bloch assume aquela postura de suspeita *a priori* combatida por Coady, e Bauckham diz que está no trabalho deste a refutação ao historiador francês.

A R.G. Collingwood é destinada uma crítica ainda mais incisiva por sua proposta epistemológica, considerada por Bauckham demasiadamente individualista e limitada. De acordo com Bauckham, o apego de Collingwood à noção de científicidade baconiana concebida à luz das ciências da natureza é incompatível com o trabalho historiográfico, pois leva os historiadores a uma abordagem céтика e o estabelecimento de um rigoroso regime de suspeição *a priori*. Ao defender uma pretensa autonomia intelectual do historiador e da disciplina histórica Collingwood afirma que encontrar respostas é uma tarefa que cabe estritamente ao historiador e esta é inalienável, de modo que as respostas que lhe são entregues voluntariamente na forma de testemunho ou por quaisquer outros meios, mesmo que seja por alguém da mais alta confiança, devem ser de pronto rejeitadas.³¹

Collingwood tem para si que o que quer que um testemunho comunique, o historiador só poderá conferir-lhe crédito após ter estabelecido por si e independentemente do próprio

²⁸ BAUCKHAM, 2011, p.611.

²⁹ BLOCH, 2001. p.98.

³⁰ *Ibidem*. p.124.

³¹ COLLINGWOOD, R.G. *A ideia de história*. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1978. p.314-316.

testemunho a sua verdade. Por veredito, Bauckham declara que a teoria de Collingwood não corresponde ao que os historiadores geralmente fazem.³²

Richard Bauckham encontrará na proposta de Paul Ricoeur, expressa principalmente em seu *A memória, a história, o esquecimento*, uma teoria da história mais coerente com sua convicção acerca do valor epistêmico do testemunho e que é capaz de refutar Bloch e Collingwood. Inspirado pelo modelo tríplice de Michel de Certeau, Ricoeur dedica a segunda parte de sua obra a apresentar as três fases da *operação historiográfica*, são elas: 1) a fase documental, 2) a fase da compreensão/explicação e 3) a fase da representação. Na primeira busca-se arquivar a memória em seu estágio declarativo. Em outras palavras, acolhe-se os testemunhos e os demais vestígios que, uma vez interrogados, proverão uma primeira “porção de verdade histórica acessível”. Esta fase corresponde ao estabelecimento dos fatos históricos.³³ Na segunda o foco é a aplicação do que Ricoeur chama de “porque” histórico. É o ponto em que se estabelecem conexões entre os dados e há a problematização que leva o historiador enfim, ao esforço duplo de explicar e compreender.³⁴ Na terceira fase há a representação do passado: o esforço em expor como produto da inteligibilidade do historiador o “porque” correspondente ao “por quê?” levantado na fase anterior. A representação, embora não espelhe o passado, não é ficção. Antes, ela possui um modo de verdade próprio fundamentado na lembrança expressa pelo testemunho e no esforço intersubjetivo de reconstrução do passado. Em síntese, para Ricoeur, o testemunho é, ao mesmo tempo, o ponto de partida do conhecimento histórico, o fundamento da prova documental e a âncora que firma a história à realidade, a impedindo de ser confundida com mera ficção.

Subsistiria a história na ausência do testemunho? Haveria ainda meios de se falar a respeito do passado sem a memória em estágio declarativo? Ricoeur, em tom retórico, dá a entender que não. Para ele a condenação do testemunho implica na condenação da própria história enquanto ciência.

³² BAUCKHAM, 2011, p.613-614.

³³ O fato histórico não equivale ao fato empírico das ciências da natureza ou ao acontecimento real memorado. O fato em Ricoeur é o enunciado que visa representar o acontecimento: “Uma epistemologia vigilante nos adverte aqui contra a ilusão de crer que aquilo a que chamamos fato coincide com aquilo que realmente se passou, ou até mesmo com a memória vívida que dele têm as testemunhas oculares, como se os fatos dormissem nos documentos até que os historiadores dali os extraíssem.” RICOEUR, 2007. p.189-190.

³⁴ Ricoeur não faz referência à uma noção típica da escola metódica para a qual o explicar e o compreender estão na ordem de uma dicotomia. Para o autor, explicar e compreender são operações cognitivas que se relacionam em uma dialética que frutifica na “interpretação”.

O que a crítica histórica questiona, quanto à prova documental, é o caráter fiduciário do testemunho espontâneo, ou seja, o movimento natural de depositar sua confiança na palavra ouvida, na palavra de um outro. Abre-se desse modo, uma verdadeira crise. Uma crise da crença, que nos autoriza a considerar o conhecimento histórico como uma escola da suspeita. Não é apenas a credulidade que é aqui colocada no pelourinho, mas a confiabilidade em primeiro lugar do testemunho. [...] Mas será possível duvidar de tudo? Não é na medida em que confiamos num certo testemunho que podemos duvidar de outro? Uma crise geral do testemunho seria suportável ou mesmo pensável? Pode a história romper todas as suas amarras com a memória declarativa?³⁵

Deste modo Bauckham concluirá com Ricoeur que, diferente do que antes fora defendido por Bloch e Collingwood, “o historiador não é aquele que faz falar os homens de outrora, mas aquele que os deixa falar.”³⁶

4.3 AS TESTEMUNHAS NOS EVANGELHOS SINÓPTICOS

Embora certamente tenha existido tradição coletiva nas primeiras comunidades cristãs, como já dissemos, para Bauckham está claro que Papias preferia tradições nominadas às anônimas pertencentes à coletividade de uma comunidade cristã. Também em Lucas temos evidência semelhante. Nesta seção apresentaremos a visão do autor a respeito do mecanismo de transmissão da tradição de Jesus que considera determinante a atuação de indivíduos identificados como testemunhas oculares como garantidores da fidedignidade dos relatos narrados. Também será ocasião de tratarmos a respeito das razões pelas quais esses relatos deveriam se manter e, como defende o autor, de fato se mantiveram fiéis ao impulso que os originou, bem como desenvolver as hipóteses de Bauckham a respeito das condições de estabilidade e variabilidade dessas tradições.

4.3.1 A transmissão das tradições de Jesus

Ainda no segundo capítulo de *Jesus e as testemunhas oculares*, Bauckham alerta para a necessidade de cuidado no uso do termo *tradição* (*παράδοσις*)³⁷ no âmbito dos estudos neotestamentários. O uso moderno do termo não corresponde, segundo o autor, ao seu uso antigo. O sentido que atualmente é atribuído ao termo implica necessariamente um processo de transmissão coletiva transgeracional, e é deste tipo de processo que o autor quer se afastar

³⁵ RICOEUR, 2007, p.192.

³⁶ *Ibidem, loc. cit.*, Cf. nota 62.

³⁷ Usado neste sentido em material paulino em 1Co 11:2; 2Ts 2:15; 3:6

ao defender que os Evangelhos correspondem à história oral. A posição de Bauckham a respeito dessa distinção é tomada dos estudos de Jan Vansina, historiador e antropólogo belga, um dos mais renomados estudiosos das tradições orais africanas. Este comprehende que as tradições deste tipo “passaram de boca em boca, durante um período que ultrapassa o tempo de vida dos informantes”.³⁸

Bauckham identificou em material paulino o que é tomado por evidência inequívoca de que os primeiros cristãos praticaram um tipo de transmissão formal.³⁹ O uso das expressões *transmitir* (παραδίδωμι)⁴⁰, *receber* (παραλαμβάνω)⁴¹, *conservar* (κατέχω)⁴² e *permanecer firme / observar fielmente* (κρατέω)⁴³ por Paulo é problematizado por Bauckham que propõe que esses termos devem ser lidos considerando o lugar de fala do autor: o de um professor farisaico para o qual “transmitir uma tradição não é simplesmente narrá-la ou expressá-la, e “receber uma tradição não é somente escutá-la. Antes passar adiante uma tradição “significa que alguém entrega algo a outra pessoa para que essa última o possua”.⁴⁴ Embora esse processo de transmissão/recepção não necessariamente exige uma memorização palavra por palavra (*verbatim*), sua conservação demanda, sem dúvidas, um esforço de memória.

Ainda em análise de Paulo, Bauckham percebe em alguns de seus textos que o apóstolo se via na condição de autoridade para ensinar e que alguns dos seus ensinos eram passados adiante não simplesmente por sua autoridade apostólica, mas porque ele os teria recebido de outras autoridades competentes. Mesmo buscando manter relativa independência de seu apostolado em relação a Jerusalém, Paulo reconhece em Gl 1:18 ter permanecido com Pedro durante quinze dias, nos quais também se encontrou com Tiago. Ao expor a respeito da Ceia, Paulo é enfático ao dizer “Porque eu recebi do Senhor o que também vos entreguei” (1Co 11:23) num texto que guarda uma aproximação verbal considerável em relação ao que é apresentado no Evangelho de Lucas (Lc 22:19-20). Duas conclusões são tiradas da análise deste texto. A primeira é que não havendo condições para dependência literária entre Paulo e Lucas, é provável que, ou ambos recorrem a um texto literário comum ou ambos

³⁸ VANSINA *apud* BAUCKHAM, 2011, p.51.

³⁹ Cf. Cap.2. Havia mestre, discípulo e material a ser ensinado e aprendido.

⁴⁰ Do hebraico: *masar*. 1Co 11:2,23

⁴¹ Do hebraico: *qibbel* 1Co 15:1,3; Gl 1:9; Cl 2:6; 1Ts 2:13; 4:1; 2Ts 3:6

⁴² 1Co 11:2; 15:2

⁴³ 2Ts 2:15

⁴⁴ BAUCKHAM, 2011, p.340.

dependeram de um mesmo texto oral muito bem memorizado.⁴⁵ A relação de proximidade destes textos é, para Bauckham, a prova mais antiga de que a transmissão das narrativas de Jesus se deu envolvendo um considerável nível de memorização e talvez, até o amparo de anotações. A segunda conclusão é a convicção do apóstolo de serem as palavras que ele transmite às igrejas por ele fundadas as mesmas que foram transmitidas por Jesus aos seus discípulos.

Embora Paulo reconhecesse sua autoridade apostólica derivada diretamente de Jesus eram os apóstolos de Jerusalém sua principal fonte para a tradição. Tendo tido também a companhia de Barnabé, Marcos e Silvano (Silas, em Atos), que haviam sido membros proeminentes da Igreja de Jerusalém, é possível imaginar que estes poderiam ter contribuído para enriquecer o conhecimento de Paulo acerca dessa tradição (especialmente Barnabé) e complementar o conhecimento obtido em sua estada de quinze dias com Pedro. Para Bauckham, um dos grandes problemas da proposta de *tradição oral informal-controlada* de Bailey e Dunn é o não reconhecimento da relevância da Igreja de Jerusalém como garantes das tradições de Jesus. Voltaremos a tratar da relevância desta Igreja abaixo.

Bauckham postula a partir desses dados, portanto, que desde Jesus, até as igrejas fundadas por ele houve um processo formal e controlado por indivíduos nominados da transmissão da tradição. Não discordando da possibilidade de coexistir com este modelo algo como o modelo *informal-controlado* de Bailey⁴⁶, o autor destaca que nas igrejas paulinas havia mestres designados (Rm 12:7; 1Co 12:28-29; Gl 6:6; Ef 4:11) e que esta realidade não era exclusiva, mas compartilhada em outras partes do movimento cristão (At 13:1; Hb 5:12; Tg 3:1).

4.3.2 Por que preservar? Por que fielmente?

Com Jan Vansina, Bauckham distinguirá dois tipos de materiais narrativos que comumente são transmitidos em sociedades essencialmente orais, a saber, os *contos históricos* e os *relatos históricos*.⁴⁷ Os contos históricos possuem uma essência ficcional e são de conhecimento amplo. Embora a essência de uma narrativa seja preservada nesse tipo, a forma de sua apresentação, a performance do orador, será adaptada para sua audiência. Os *contos históricos* são narrados para entretenimento e por isso tendem a variar muito mais do que os *relatos históricos*. Nos *relatos*, constata Vansina,

⁴⁵ BAUCKHAM, 2011, p.343.

⁴⁶*Ibidem*, p.345

⁴⁷ VANSINA, 1985.

A variabilidade é muito menos acentuada. Existe caráter substancialmente comum na trama, no cenário, nas personagens e até mesmo na sucessão de episódios. [...] O lapso de tempo de uma tradição é importante a esse respeito. Se é pequeno, então nos aproximamos da mensagem narrada por contemporâneos depois que relatos de testemunhas oculares foram combinados com boatos. Com mais frequência, aproximamo-nos da mensagem conforme se estabilizou na geração subsequente.⁴⁸

A distinção proposta por Vansina entre *contos* e *relatos históricos* no âmbito de sociedades orais é um forte argumento contra a ideia de que os primeiros cristãos não distinguiam o próprio tempo do tempo passado no qual Jesus viveu. Bauckham alerta para o fato de que as expressões querigmáticas de fé comuns fora dos Evangelhos não foram projetadas retrospectivamente nas narrativas sobre Jesus. Nem a maneira como o Jesus pré-pascal se refere a si mesmo pode ser comparável à forma como em outros textos ele é evocado.⁴⁹

Quando as testemunhas oculares estão ainda vivas, como é o caso do *relato histórico*, Bauckham defende se tratar mais de história oral do que de tradição oral, pois, como já vimos, esta última implica uma transmissão transgeracional que ultrapassa a memória viva. Há, nos *relatos históricos*, muito mais interesse na preservação fidedigna das informações transmitidas do que nos *contos históricos*. Bauckham defende que, à diferença dos “contos históricos” que variam muito, os “relatos históricos” variam de forma lenta e gradual, pois contam com as próprias testemunhas como garantidores. Os acontecimentos preservados nos *relatos orais* só eram preservados por serem considerados importantes e significativos.⁵⁰ Contudo, este relatos eram significativos por que? Bauckham é alinhado a James D.G. Dunn que defende que estes cristãos se interessavam pela história genuína de Jesus, a verdade dos eventos narrados, porque esta era religiosamente relevante. Dunn dá uma explicação sociológica para isso da qual Bauckham não discorda: a de que os cristãos abraçaram essas narrativas de modo a se diferenciarem de outros grupos e marcarem uma identidade.⁵¹ Essas narrativas, portanto, teriam funcionado como histórias fundacionais. Contudo, embora Bauckham não seja contrário a essa intuição, o autor entende ser necessário considerá-la a partir das especificidades culturais dos grupos que sustentaram essas narrativas em sua

⁴⁸ VANSINA, 1985, p.53-54. *apud* BAUCKHAM, 2011, p.349.

⁴⁹ BAUCKHAM, 2011, p.353-354.

⁵⁰ Esta importância do acontecimento que o torna relevante o suficiente para ser preservado se parece muito com a ideia do *impacto* de James G.D. Dunn.

⁵¹ DUNN, 2003, p.175.

relevância religiosa. Logo, segundo o autor, “os primeiros cristãos estavam menos preocupados com autoidentidade do que com salvação, embora no caso deles, as duas estejam intimamente ligadas. Jesus era mais do que o fundador do movimento deles, ele era a fonte de salvação”.⁵² Esta, a concretização das antigas profecias judaicas:

Os acontecimentos da história de Jesus estavam prenhes de toda a significação factitivo-histórica da atividade do Deus de Israel. Assim, no nível mais profundo, por razões profundamente teológicas – sua compreensão de Deus e da salvação – é que os primeiros cristãos estavam interessados na memória fiel da história realmente passada de Jesus. O presente, no qual viviam o relacionamento com o Cristo ressuscitado e exaltado, era o efeito dessa história passada, pressupondo sua qualidade de passada, e não dissolvendo-a.⁵³

A noção de que a tradição em sua forma pré-literária brotou das necessidades das comunidades cristãs – cada necessidade um *Sitz im Leben*, cada *Sitz im Leben* uma forma – tal como defendido pela *Formgeschichte*, é rechaçada pelo autor. Contra esta noção Bauckham defende, com Gerhardsson, que as tradições de Jesus eram preservadas e transmitidas independentemente das muitas situações vivenciais específicas. “O *Sitz im Leben* primário da tradição foi esse próprio processo de transmissão”.⁵⁴ A tradição de Jesus teria sido, portanto, uma *tradição “isolada”*, o que é constatado também nos textos paulinos, como, por exemplo, a exortação do apóstolo acerca do divórcio:

¹⁰ Ora, aos casados, **ordeno, não eu, mas o Senhor**, que a mulher não se separe do marido ¹¹ (se, porém, ela vier a separar-se, que não se case ou que se reconcilie com seu marido); e que o marido não se aparte de sua mulher. ¹² **Aos mais digo eu**, não o Senhor: se algum irmão tem mulher incrédula, e esta consente em morar com ele, não a abandone; ¹³ e a mulher que tem marido incrédulo, e este consente em viver com ela, não deixe o marido. ¹⁴ Porque o marido incrédulo é santificado no convívio da esposa, e a esposa incrédula é santificada no convívio do marido crente. Doutra sorte, os vossos filhos seriam impuros; porém, agora, são santos. ¹⁵ Mas, se o descrente quiser apartar-se, que se aparte; em tais casos, não fica sujeito à servidão nem o irmão, nem a irmã; Deus vos tem chamado à paz. ¹⁶ Pois, como sabes, ó mulher, se salvarás teu marido? Ou, como sabes, ó marido, se salvarás tua mulher? (1 Cor. 7:10-16)

Ao exortar os coríntios, Paulo distingue muito bem as palavras de Jesus (v.10-11) das suas próprias (v.12-16), o que é interpretado pelo autor como uma forte evidência para

⁵² BAUCKHAM, *op. cit.*, p.355.

⁵³ BAUCKHAM, 2011, p.356.

⁵⁴ *Ibidem*, p.356.

sustentar que a tradição dos ditos de Jesus foi conservada distinta de seu uso na comunidade. Ao apóstolo teria sido útil mesclar o dito atribuído a Jesus que recebeu da tradição ao seu próprio ensino, mas ambos são muito bem identificados em sua epístola.

Bauckham enfatiza que tanto nos demais textos neotestamentários além dos Evangelhos, como nos Padres Apostólicos, raramente há citação direta de um dito ou ensino de Jesus. Quando essas citações aparecem normalmente vem como um apelo para que os leitores/ouvintes se lembressem do que foi dito.

Irmãos, venho lembrar-vos o evangelho que vos anunciei, o qual recebestes e no qual ainda perseverais; (1 Co 15:1)⁵⁵

Tais evidências para uma *tradição “isolada”* que era transmitida independentemente do seu uso na comunidade e para uma distinção clara entre os ditos de Jesus e o ensino dos apóstolos, sugere essa via *formal-controlada* da tradição. O que era ensinado tinha por essência o ensino de Jesus, compartilhava o mesmo impulso, mesmo sendo raras as citações diretas. Assim como Paulo não se sentiu licenciado, mesmo em sua autoridade apostólica, a colocar suas palavras na boca de Jesus e a enxertar sua própria convicção na tradição que remonta a quem ele tinha por Cristo, o autor presume que outros também mantiveram este cuidado reverencial.

Contudo, alerta Bauckham,

Isso não significa que as tradições de Jesus como as conhecemos a partir dos Evangelhos não refletem, de forma alguma, o contexto do movimento cristão primitivo para o qual elas foram consideradas relevantes. Todavia, adaptações a esse contexto tardio (isto é, posterior ao ministério de Jesus) são moderadas. Elas não refletem remodelações radicais da tradição.⁵⁶

Em síntese, é possível afirmar que o argumento do autor a respeito da intenção dos primeiros cristãos em preservar fidedignamente a tradição de Jesus são três: 1) seu valor sociogenético, 2) sua relevância religiosa, 3) por causa de si mesmas.

4.3.3 O controle da tradição: variabilidade e a estabilidade

Como já dissemos, no mundo antigo aprender implicava necessariamente memorizar, mas, embora a Palestina do primeiro século fosse uma sociedade predominantemente oral, o

⁵⁵ Bauckham também oferece exemplos em 1Co 11:23; At 20:35; 1 Clemente 13:1; 46:7-8.

⁵⁶ BAUCKHAM, 2011, p.358.

autor lembra que a escrita, sobretudo como um suporte para a oralidade, não era algo estranho.⁵⁷ Sendo a habilidade da memória de vital importância no mundo antigo é necessário pensa-la em perspectiva da sua relação com o meio de preservação e transmissão e do conteúdo a ser preservado e transmitido.

Bauckham advoga terem existido diferentes modos de memorização para diferentes tipos de materiais a serem memorizados. Vale lembrar uma vez mais o paralelo entre os textos lucano e paulino de Lc 22:19-20 e 1Co 11:23-25. Embora o Evangelho de Lucas não estivesse disponível para Paulo, nem Lucas tenha demonstrando qualquer familiaridade com material paulino, ambos possuem uma grande aproximação verbal. Aos olhos do autor, a única explicação para tamanha coincidência é um processo de boa memorização da tradição em *verbatim*, uma memorização que se deu em grego. Contudo, embora alguns materiais, como os ditos, exigissem a memorização *verbatim*, haviam outros que, por certo, não a demandavam. Em uma sociedade predominantemente oral os mestres frequentemente fazem uso de mecanismos mnemônicos como estratégia pedagógica de modo a facilitar a memorização dos ouvintes e são os aforismos, as parábolas, a rima, construções poéticas e o paralelismo algumas das principais. Muito provavelmente esse tipo de recurso foi amplamente empregado no ensino oral de Jesus, sobretudo em seus discursos.

Jesus deve ter pregado muito mais discursivamente, mas oferecia esses aforismos e parábolas como súmula breve, mas estimuladora do pensamento, de seu ensinamento para seus ouvintes inscreverem em seus cadernos mentais para uma frequente lembrança futura. (Obviamente, portanto, essas memoráveis súmulas é que sobreviveram, e, quando os escritores dos Evangelhos Sinóticos desejaram expor o ensinamento discursivo de Jesus, eles tiveram de usar principalmente coleções desses ditos.⁵⁸

Por essa perspectiva, os breves aforismos teriam maior probabilidade de serem memorizados *verbatim*, enquanto material narrativo, como as parábolas, seriam memorizadas em sua estrutura narrativa e não necessariamente palavra por palavra (embora o autor não julgue improvável ter acontecido).

A ausência nos Evangelhos de uma exigência explícita vinda de Jesus para que seus discípulos memorizassem suas palavras não serve a Bauckham como justificativa para que a memorização seja desprezada, pois no contexto sociocultural a respeito do qual falamos essa

⁵⁷ Logo abaixo discutiremos a hipótese do autor a respeito do possível papel da escrita no processo de transmissão da tradição.

⁵⁸ BAUCKHAM, 2011, p.361.

era uma demanda autoevidente.⁵⁹ Para o autor, a expectativa de que seu ensino fosse levado adiante e pregado para outras pessoas (Mc 6:7-13; Lc 9:1-6; 10:1-16) seria evidência suficiente para atestar que Jesus construía seus discursos para serem lembrados e seus discípulos o ouviam para lembrar. A ideia de torna-los portadores autorizados de suas palavras (Mc 9:37; Lc 10:16; Jo 13:20) faz pensar que os discípulos pregavam os mesmos ditos e aforismas que seu mestre e se esforçavam para reproduzir as narrativas ouvidas num processo formal de transmissão quando Jesus ainda estava entre eles. Isso posto, para Bauckham, não há mais fundamento para sustentar o modelo *informal não controlado* da tradição como advogado *Formgeschichte*, não há razões para considerarmos a respeito dessa tradição uma variação muito maior do que as já observadas nos próprios Evangelhos e em material extracanônico primitivo.

Cabe ainda uma questão. Se há tamanho controle da tradição feito por testemunhas oculares e por indivíduos autorizados, se há a possibilidade de memorização *verbatim* e ainda o suporte da escrita, por que há variação? Bauckham lista cinco hipóteses, são elas: 1) provavelmente Jesus usou várias versões dos seus ditos em várias ocasiões diferentes, variação essa preservada pela tradição; 2) variantes seriam resultado do processo de tradução do aramaico para o grego; 3) as performances orais permitiam maior criatividade no processo de transmissão, sobretudo de material narrativo; 4) parte das variações na tradição (sobretudo nos ditos) podem ser evidência de alterações interpretativas ou acréscimos explicativos ou adaptativos implementados por transmissores autorizados ainda na fase oral ou mesmo – e mais substancialmente – no processo redacional; 5) entendendo que Jesus era o messias dos judeus, houve um esforço na integração de tradições.⁶⁰ Todas essas mudanças são compatíveis com um processo *formal* de tradição. Nenhuma prescinde da possibilidade e, algumas, da necessidade de memorização palavra a palavra.

Enquanto a memorização responde (em parte) pela estabilidade da tradição, diversos outros fatores dão conta de sua variabilidade. Fatores que levam à estabilidade e fatores que levam à variabilidade não deveriam ser considerados em tensão mútua. Cada um equilibra o outro para produzir a combinação entre fixidez e flexibilidade que era considerada adequada para cada um dos vários tipos de tradição.⁶¹

⁵⁹ Muito embora a exigência de Jesus para que seus discípulos fixassem nos ouvidos suas palavras (Lc 9:44) pode ser lida por essa perspectiva.

⁶⁰ BAUCKHAM, 2011, p.366-367.

⁶¹ *Ibidem*, p.367

Por último, outro possível fator para a estabilidade da tradição teria sido, segundo o autor, a utilização pelos rabis de cadernos de anotações. É provável que o texto paulino de 2Tm 4:13 se referia a esse tipo de suporte: “Quando vieres, traze a capa que deixei em Trôade, em casa de Carpo, bem como os livros (βιβλία), especialmente os pergaminhos (μεμβράνας)”. Embora estudos recentes indiquem ter havido um baixíssimo grau de letramento na Palestina do primeiro século⁶², Bauckham defende ser necessário considerar o perfil heterogêneo dos discípulos de Jesus, de pescadores a coletores de impostos, dentre os quais é provável que alguns, por serem oriundos de uma elite educada, soubessem ler e até escrever. A *Formgeschichte* generalizava os primeiros cristãos como camponeses e artesãos iletrados, mas certamente havia entre esses quem tivesse condições de escrever textos com grande qualidade para o seu contexto, se não os próprios líderes, outros crentes poderiam fazê-lo por eles. É improvável que diante deste quadro ninguém jamais tivesse tomado nota do ensino de Jesus. Mesmo diante disto Bauckham alerta que “tais cadernos não teriam sido um fator completamente novo no processo de transmissão por meio da memorização [...] Eles simplesmente reforçariam a capacidade de a própria transmissão oral preservar as tradições fielmente”.⁶³

Para Bauckham, James Dunn não rompeu substancialmente com a *Formgeschichte* que tanto criticou, pois, embora reconheça a participação de indivíduos específicos no processo de transmissão da tradição, poucas páginas depois deixa de considerá-los ao concluir a respeito dos mecanismos de transmissão.⁶⁴ Para Dunn, os testemunhos das testemunhas oculares teriam sido absolvidos pela tradição oral e passado a pertencer ao anonimato da coletividade, sugerindo que os apóstolos teriam tido o cuidado de no princípio “prover uma base da tradição de Jesus e construir sobre ela”⁶⁵, mas pondo em dúvida – em tom irônico, critica Bauckham – a hipótese destes terem guardado para si as próprias memórias e só as comunicado a quem anos mais tarde pediu detalhes sobre os eventos. Diante disso Bauckham afirma que

A alternativa para a opinião dominante [a da *Formgeschichte*] partilhada por Dunn não é a bastante implausível hipótese que ele ridiculariza, mas aquela segundo a qual as tradições, tais como transmitidas nas Igrejas, reconheciam

⁶² HEZSER, 2001.

⁶³ BAUCKHAM, 2011, p.370.

⁶⁴ DUNN, 2003, p.250.

⁶⁵ *Ibidem*, p.180-181.

explicitamente suas fontes nas testemunhas oculares, e a autoridade das testemunhas oculares para sua confiabilidade.⁶⁶

O autor reconhece a altíssima probabilidade de os redatores dos Evangelhos terem conhecido as tradições orais e feito uso delas, mas como uma possibilidade ainda maior considera que estes preferiram ouvir as próprias testemunhas oculares em primeira mão, ir às “fontes primárias”. Para o autor, em casos como o do Evangelho de Lucas que em seu prólogo apresenta-se como um trabalho historiográfico, isso sequer é uma hipótese, é dado por certo. Diferente da proposta de Dunn, Bauckham afirma que, mesmo nas comunidades cristãs em que não havia testemunha ocular, as tradições chegavam vinculadas a testemunhas específicas, pois eram estas a garantia de sua legitimidade e autoridade. Que há flexibilidade e que essa flexibilidade em grande parte é devida à natureza oral dos relatos é ponto pacífico entre os autores. Certamente a questão de maior divergência entre ambas propostas recai sobre o modo como essa tradição adquiriu estabilidade e como a forma desta estabilidade manteve as narrativas sobre e os ditos de Jesus coerentes em conteúdo e bastante próximos na forma de seu impulso de origem. A convicção de Bauckham é que, “[...] qualquer verdade que possa haver em falar de uma memória coletiva no movimento cristão primitivo, ela não impediu os primeiros cristãos de tratar as tradições de Jesus como o testemunho de testemunhas oculares específicas”.⁶⁷ Além do que, afirma o autor, “em nenhuma parte da literatura cristã primitiva encontramos tradições atribuídas à comunidade como fonte e transmissora delas, somente como receptoras”.⁶⁸

Kenneth E. Bailey e James D.G. Dunn teriam focado apenas nos povoados judeus palestinos na elaboração do seu modelo e acabaram por ignorar o papel que a Igreja de Jerusalém exerceu após a páscoa. Bauckham comenta a respeito do peso que Lucas dá a essa igreja na primeira parte do livro de Atos, destacando-a como o centro que supervisionava o crescimento do cristianismo. Foi lá em Jerusalém que, nos primeiros anos do pós-páscoa, congregaram aqueles designados pelo próprio Jesus como apóstolos, cuja centralidade, autoridade e relevância eram reconhecidas mesmo pelo independente Paulo (Gl 1:18-19; 2:1-10; Rm 15:19,25-27) que buscou aprender de Pedro. Além desses, muitos daqueles que foram discípulos diretos de Jesus estavam em Jerusalém. Não é razoável desconsiderar o papel de influência que provavelmente esta comunidade exerceu sobre a forma que viriam a assumir os

⁶⁶ BAUCKHAM, *op. cit.*, p.373.

⁶⁷ BAUCKHAM, 2011, p.375.

⁶⁸ *Ibidem*, p.379.

Evangelhos. Diante disso, vale citar aqueles nominalmente reconhecidos no Novo Testamento que pertenceram a essa comunidade e que eram reconhecidos como testemunhas oculares de Jesus.⁶⁹

- Andrônico e Junia (Rm 16:7)⁷⁰
- Barnabé (At 3:36-37; 9:27; 11:22-26,30; 12:25-15:39; 1Co 9:6; Gl 21:13; Cl 4:10)
- João, o filho de Zebedeu (At 3:1-4:31; 8:14-25; Gl 2:9)
- José Barsabás (At 1:23)
- Maria, a mãe de Jesus (At 1:14)
- Matias (At 1:23-26)
- Mnason (At 21:16)
- O restante dos Doze (1Co 15:5)
- Os filhos de Zebedeu, e o resto dos Doze originais (At 1:13)
- Pedro (At 1-15; 1Co 1:12; 3:22; 9:5; 15:5; Gl 1:18; 2:9,11-14)
- Silas/Silvano (At 15:22-18:5; 2Co 1:19; 1Ts 1:1; 2Ts 1:1)
- Tiago, o filho de Zebedeu (At 12:2)
- Tiago, o irmão do Senhor (At 12:17; 15:13-21; 21:18-25; 1Co 15:7; Gl 1:19; 2:9,12) e os outros irmãos (At 1:14; 1Co 9:5) – Conhecidos em Mc 6:3 e em Mt 13:55 como José, Simão e Judas.

Teria havido ainda a possibilidade de outros mencionados em Atos também terem sido contados entre essas testemunhas oculares, embora não sejam explicitamente reconhecidos nesta condição. São eles: Ágabo (At 11:28; 21:10-11), Ananias e Safira (At 5:1-10), João Marcos (At 12:12,25; 13:5,13; 15:37-39), Judas Barsabás (At 15:22-34), Maria, a mãe de João Marcos (At 12:12), Estêvão (At 6:5-8:1), Prócoro, Nicanor, Timão, Pármenas e Nicolau (At 6:5), Filipe, o evangelista (At 6:5; 8:4-40; 21:8-9), e as filhas de Filipe (At 21:9) e Rode (At 12:13-15). Advogar anonimato diante dessas evidências é incabível para o autor.

Há ainda outras fortes evidências para a importância de indivíduos nominados e tradições evangélicas vinculadas aos seus autores e às fontes desses autores: A dedicatória de Lucas a Teófilo; o uso do nome de Mateus, pseudoepígrafe, para indicar não o autor, mas a fonte dos relatos ali dispostos. Seguindo Martin Hengel⁷¹, Bauckham aponta que após o ano

⁶⁹ Cf. BAUKHAM, 2011, p.380-381.

⁷⁰ Bauckham considera esses dois por serem chamados por Paulo de apóstolos e discípulos antes dele próprio. Bauckham considera a possibilidade de Júnia ser o nome latino de Joana (Lc 8:3; 24:10)

⁷¹ HENGEL, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. London: SCM, 1985. p.65.

200 d.C., com exceção dos manuscritos *Sinaítico* e *Vaticano*, a forma dos títulos atribuídos aos manuscritos dos Evangelhos era *Evangelho segundo...* (εὐαγγέλιον κατὰ) e que essa forma corresponde à ideia de que aquele era o relato como contado por uma pessoa específica. A respeito disso conclui:

Quer esses títulos se originem dos próprios autores, quer não, a necessidade de títulos que distinguissem um Evangelho do outro teria surgido tão logo qualquer comunidade cristã tivesse cópias de mais de um em sua biblioteca e estivesse lendo mais de um em seus encontros litúrgicos. [...] Portanto, nesse sentido também, Evangelhos não teriam sido anônimos quando circularam pela primeira vez nas Igrejas. Uma Igreja que recebesse sua primeira cópia de um escrito assim recebia ao mesmo tempo informação, pelo menos de forma oral, acerca de sua autoria e, a seguir, usava o nome de seu autor ao etiquetar o livro e quando o lia durante o culto. [...]

Quer a forma corrente do título “Evangelho segundo...” estivesse já em uso quando os Evangelhos circularam pela primeira vez pelas Igrejas, quer não, é muito provável que a atribuição dos Evangelhos a Mateus, Marcos, Lucas e João date desse estágio bem inicial, visto que esse é o único meio segundo o qual um dos Evangelhos podia ter sido diferenciado do outro.⁷²

É convicção do autor que os escritores dos Evangelhos apresentam as tradições que eles preservam como derivadas de testemunhas oculares nominadas. Desenvolveremos melhor o argumento de Bauckham a esse respeito na próxima seção. Por ora nos basta a tríplice afirmação defendida por ele: 1) onde os nomes de personagens relativamente menores aparecem nos Evangelhos é muito provável que a tradição à qual o nome está ligado derivava daquela pessoa; 2) o cuidado com o qual a lista dos Doze foi preservada e registrada é evidência para o seu reconhecimento como corpo oficial de testemunhas que haviam formulado um corpo de tradições nas quais os três sinóticos bebem; 3) os Evangelhos de Marcos, Lucas e João empregam a estratégia literária da *inclusio*⁷³ para indicar testemunho de testemunha ocular a fim de indicar a(s) fonte(s) mais ampla(s) de testemunha ocular de seus Evangelhos. Nesse sentido, nos sinóticos, Marcos usa a *inclusio* para apontar para o testemunho de Pedro e Lucas usa a *inclusio* para apontar para Pedro e para o grupo de discípulas.

Vale destacar uma distinção fundamental feita pelo autor. Para ele uma tradição derivada de um apóstolo é diferente de um relato desse apóstolo. Bauckham defende

⁷² BAUCKHAM, 2011, p.386-388.

⁷³ A *inclusio* consiste na repetição de uma mesma fórmula ou de variações de uma mesma fórmula no início e no final de uma seção textual que emoldura e dá destaque o meio, apresentado como uma grande fundamentação dos termos emoldurantes.

que os títulos com os quais passaram a ser identificados os Evangelhos, remetem muito mais a ideia de “relatos de acordo com...” do que “história composta a partir da tradição originária de...”.

Ao descrever como, em tradições orais de várias regiões do mundo, um sistema de sansões e recompensas era aplicado àqueles oradores que se mantinham fieis ou que vacilavam em inexatidões durante suas apresentações, Jan Vansina lança luz sobre a questão sobre a qual se detém nosso autor.⁷⁴ Havendo tal tipo de controle em *tradições orais* (períodos superiores a uma geração), Bauckham entende que algo muito mais efetivo teria sido possível em uma situação onde aqueles que testemunharam ainda estariam vivos. Bauckham dirá que provavelmente, além daqueles a quem chama *transmissores autorizados*, também as próprias testemunhas oculares exerciam controle sobre a forma como seu testemunho era passado adiante. Mesmo nas comunidades onde não havia testemunhas para transmitir os próprios relatos havia controle, pois, segundo o autor, essas comunidades individuais estavam em contato constante umas com as outras e mesmo as lideranças que não eram elas próprias testemunhas, enquanto viajavam longas distâncias, acabavam por ouvir um relato de primeira mão ou de quem o ouviu de primeira mão.⁷⁵ Bauckham considera ainda a grande possibilidade de muitos judeu-cristãos de várias regiões que iam a Jerusalém para as festas terem buscado conhecimento a partir dos Doze e de outras testemunhas de renome que ainda viviam na cidade.⁷⁶

4.3.4 Interesse novelesco ou personagens históricos?

Além da comunicação a distância, conclui o autor, os Evangelhos foram escritos para conservar a acessibilidade aos testemunhos das testemunhas oculares para além do período de suas vidas e estes escritos assumiram o lugar das testemunhas oculares como garantidores das tradições, coexistindo com a oralidade em um sistema de complementaridade. Esta hipótese contraria o argumento de Rudolf Bultmann que permanece ainda forte entre os exegetas. Este defendia – considerando um tipo de tradição intergeracional e anônima – que, com o passar do tempo, um interesse novelístico pelos personagens teria servido de impulso para a individualização de alguns que, destacados dos seus grupos (discípulos, fariseus, etc.),

⁷⁴ VANSINA *apud* BAUCKHAM, p.390

⁷⁵ O autor elabora melhor a condição desse contato em BAUCKHAM, Richard. *For Whom Were the Gospels Written?* In: BAUCKHAM, Richard (Ed.) *The Gospels for All Christians: Rethinking the gospel Audiences*. Grande Rapids: Eerdmans, 1988. p.9-48.

⁷⁶ BAUCKHAM, 2011, p.391.

ganhariam voz e ação próprias.⁷⁷ A partir disso entendeu-se como uma lei da tradição oral que o detalhamento é produto de elaboração posterior. Uma perícope menor e com menor volume de detalhes teria maior probabilidade de ser mais antiga do que uma que apresenta nomes de personagens e que dão detalhes acerca dos lugares e do tempo em que a ação narrativa se desenvolve.

O contra-argumento de Bauckham à tese bultmanniana parte do levantamento feito pelo autor dos personagens anônimos e nominados nos Evangelhos cuja análise revelou que, aceitando-se a prioridade mariana, há em material comum aos três sinóticos uma acentuada tendência à eliminação de nomes. O autor reconhece que o material exclusivo de Lucas indica onze nomes além dos citados por Marcos e o Evangelho de João identifica quatro personagens que sequer são mencionados nos Sinóticos e a Malco, o servo do sumo-sacerdote. Contudo, Bauckham não considera que isso contradiga o que foi identificado como uma tendência à eliminação dos nomes, já que não há razão para considerar que sejam acréscimos de Lucas às tradições nas quais estes a princípio não apareceriam e que João tem a maior parte dos seus personagens anônimos. Diante destes dados o autor se questiona a respeito dessa tendência novelística advogada por Bultmann ser capaz de explicar a razão pela qual aquele que teve a orelha mutilada no ato da prisão de Jesus ser identificado como Malco, mas incapaz de dizer algo a respeito dos outros personagens que permaneceram anônimos, mesmo estes sendo significativos para a narrativa.

Bauckham argumenta que a prática de inventar nomes para personagens inominadas nos Evangelhos teria se tornado popular apenas no século IV na composição de material extracanônico e que quase não há exemplos mais antigos dessa prática. O autor conclui disto que a maior parte das personagens nominadas nos Evangelhos muito provavelmente atendiam mesmo por esses nomes⁷⁸ e que havia uma tendência à supressão dos nomes e não à sua invenção.

São esses os dezoito nomes identificados pelo autor: Levi/Mateus (Mc 2:14; Mt 9:9; Lc 5:27); Jairo (Mc 5:22; Mt 9:18; Lc 8:41); Maria, mãe de Jesus (Mc 6:3; Mt 13:55; Lc 1:27 etc.), Tiago (Mc 6:3; Mt 13:55); José/José (Mc 6:3; Mt 13:55); Judas (Mc 6:3; Mt 13:55), Simão (Mc 6:3; Mt 13:55), Bartimeu, filho de Timeu (Mc 10:46; Mt 20:30; Lc 18:35), Simão,

⁷⁷ Cf. BULTMANN, Rudolf. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000. p.298, 369-370, 407.

⁷⁸ Os nomes são: Levi/Mateus (filho de Alfeu), Jairo, Maria (mãe de Jesus), Tiago, José/José, Judas, Simão, Bartimeu (filho de Timeu), Simão (o leproso), Simão de Cirene, Alexandre, Rufo, José de Arimateia, Maria Madalena, Maria (mãe de Tiago e de José/José). (BAUCKHAM, 2011, p.91.)

o leproso (Mc 14:3; Mt 26:6; Lc 7:30; 43:44); Simão de Cirene (Mc 15:21; Mt 27:32; Lc 23:26); Alexandre (Mc 15:21); Rufo (Mc 15:21); José de Arimateia (Mc 15:43; Mt 27:57; Lc 23:50; Jo 19:39), Maria Madalena (Mc 15:40,47; 16:1; Mt 27:56,61; 28:1; Lc 8:2; 24:10; Jo 19:25 etc.), Maria, mãe de Tiago e de José/Joset (Mc 15:40,47; 16:1; Lc 27:56,61; 28:1; Lc 24:10) e Salomé (Mc 15:40; 16:1).⁷⁹ E diante desta lista observa-se que

[...] onde Mateus e Lucas se apropriaram de material marcano, ambos conservam os nomes em quatro casos (Simão de Cirene, José de Arimateia, Maria Madalena e Maria, a mãe de Tiago e de Joset), Lucas conserva o nome em um caso onde Mateus o modifica (Levi), Lucas mantém o nome em um caso onde Mateus o omite (Jairo) e ambos omitem o nome em quatro casos (Bartimeu, Alexandre, Rufo e Salomé). Em nenhum caso uma personagem inominada em Marcos ganha novo nome em Mateus ou Lucas. Há uma circunstância [...] em que dois discípulos deixados anônimos por Marcos (14:13) são identificados como Pedro e João por Lucas (22:8), mas esse fenômeno de identificar pessoas inominadas em Marcos com personagens nomeadas, já conhecidas de Marcos, não deveria ser confundido com o atribuir a personagens anônimas nomes novos, não encontramos absolutamente em Marcos. O material comum aos três Evangelhos Sinóticos, portanto, mostra uma inequívoca tendência rumo à eliminação de nomes, o que refuta o argumento de Bultmann, desse que se aceite a prioridade marcana, como o fez Bultmann.⁸⁰

Se a hipótese da tendência novelística de Bultmann não serve ao autor por ter-se constatado não haver invenção de novos nomes, mas uma tendência contrária de eliminação destes, qual seria então a razão para alguns personagens receberem nomes nas tradições Evangélicas e outros não? Bauckham defende que aqueles nominados nos Evangelhos teriam sido testemunhas oculares que muito provavelmente se tornaram cristãos e membros de referência nos círculos onde essas tradições inicialmente foram transmitidas. Estas testemunhas se tornaram as garantes das tradições que se ligavam aos seus nomes e permaneceram narrando essas histórias pelo prazo de suas vidas. A eliminação de nomes sugere que alguns desses personagens acabaram por se tornar “demasiado obscuros”, inacessíveis talvez, e que, por isso, no esforço dos redatores de abreviar as narrativas a respeito de Jesus para que coubessem no limitado espaço disponível para registro, e não podendo contar com seu testemunho, estes teriam sido preteridos.

Dante do exposto, para Bauckham, na maioria dos casos não há razão para se nomear um personagem senão para indicar que este personagem constitui a fonte de origem de um

⁷⁹ O autor não faz constar aqui as personagens citadas do AT, personagens não humanas, os nomes das genealogias de Jesus, das personalidades públicas e dos Doze. (BAUCKHAM, 2011, p.91-92.)

⁸⁰ BAUCKHAM, 2011, p.64-65.

determinado relato. Alguns exemplos são dados pelo autor. Não era fundamental para a narrativa dos discípulos no caminho de Emaús que Cleopas fosse nominado (Lc 24:18), mas, enquanto seu companheiro permaneceu no anonimato, este foi reconhecido. Bauckham afirma que esse Cleopas é o mesmo Cléofas do Evangelho de João (19:25), identificado como tio de Jesus por parte de José e pai de Simão, quem sucedeu Tiago na liderança em Jerusalém, de acordo com Eusébio.⁸¹

As mulheres que estavam com Jesus junto à cruz e que depois foram até sua sepultura também podem ser reconhecidas como testemunhas oculares que relataram sua experiência com a morte e com a ressurreição de Jesus. Bauckham destaca como, nos textos, estas mulheres assumem o lugar de objetos dos verbos de percepção:

elas “viram” os acontecimentos quando Jesus morreu (Mt 27:55; Mc 15:40; Lc 23:49), elas “viram” onde ele foi colocado na tumba (Mt 28:1), elas “viram” a pedra removida (Mc 16:4), elas “viram” o jovem sentado à direita (Mc 16:5) e o anjo convidou-as a “ver” o lugar vazio onde o corpo de Jesus fora colocado (Mt 28:6; Mc 16:6). Dificilmente poderia ser mais evidente que os Evangelhos estejam apelando para o papel delas como testemunhas oculares.⁸²

Todos os Evangelhos nomeiam algumas dessas mulheres que não constituem um grupo anônimo e que são de suma importância para o relato da paixão e da ressurreição nos Sinóticos, já que nestes nenhum dos discípulos presencia o sepultamento ou a tumba vazia. A divergência nas listas dos nomes dessas mulheres nos Evangelhos é, segundo o autor, evidência do cuidado dos evangelistas em nomear precisamente aquelas que eram bem conhecidas por eles como testemunhas oculares desses eventos e de como os mesmos relatos foram contados a partir de várias perspectivas diferentes.

Antes das mulheres serem citadas em Marcos 15:40, o evangelista praticamente nomeia apenas os Doze em seu texto e estes desaparecem após Mc 14:50. Mesmo Pedro, como uma exceção, permanece só até Mc 14:72. Bauckham sugere que Simão de Cirene e seus filhos Alexandre e Rufo, teriam testemunhado a respeito dos eventos em que são citados (Mc 15:21) e que o relato de Simão foi evocado como o de um testemunho de testemunha ocular e garantido por seus filhos, muito provavelmente conhecidos de muitos nos primeiros anos da Igreja.

⁸¹ BAUCKHAM, 2011, p.70-71.

⁸² *Ibidem*, p.72.

Por fim há ainda os beneficiários das curas. Apenas três nomes são citados nas histórias desta natureza, os de Jairo, Bartimeu e Lázaro. Contudo Bauckham identifica também Joana e Susana⁸³ (Lc 8:2-3) como tendo sido curadas “de espíritos malignos e de enfermidades”, e Simão, o leproso – provavelmente o mesmo Simão citado em Lc 7:36-50 – que estava em plenas condições de receber visitas em sua casa. A hipótese de Bauckham destes também terem atuado como testemunhas e garantes da tradição é corroborada pelo texto que Quadrato dedicou ao Imperador Adriano, como citado por Eusébio:

As obras de nosso Salvador eram sempre evidentes, porque verdadeiras. Os que ele curou, os que ressuscitou dos mortos não foram vistos apenas no momento em que foram curados e ressuscitados, mas continuaram presentes. E isso, não apenas enquanto o Salvador vivia na terra, mas ainda após a sua morte. Ficaram na terra durante longo tempo, de sorte que alguns deles chegaram até os nossos dias.⁸⁴

Há no trecho evidência da presença constante nas comunidades cristãs daqueles que disseram ter sido curados por Jesus. Não faz sentido para o autor que estas pessoas tivessem permanecido em silêncio enquanto seus nomes eram citados nas narrativas e enquanto a eles recorriam pessoas que se interessavam pelos detalhes desses milagres.

Um dos principais recursos de que Richard Bauckham lançou mão no decurso de sua pesquisa foi a onomástica. Orientado pelo trabalho da pesquisadora israelense Tal Ilan, que levantou a ocorrência de nomes palestinos citados em documentação de natureza diversa entre os anos 330 a.C. a 200 d.C.⁸⁵ mas com algumas correções do autor⁸⁶, Bauckham aponta que, das 2.953 pessoas listadas, foram registrados 521 nomes, dentre os quais 447 eram nomes masculinos (2.625 pessoas) e 74 nomes femininos (328 pessoas). Das análises destes dados que se comparou a ocorrência dos nomes mais populares em material bíblico (Evangelhos e Atos) com os mais populares observados na pesquisa de Ilan, quando foi constatado haver equivalência proporcional. A variedade de nomes observados na pesquisa de Ilan corresponde à variedade nos textos canônicos e seria pouquíssimo provável, advoga, que essa correspondência se desse em função do esforço criativo dos transmissores das tradições e dos seus redatores.

⁸³ Sobre Maria Madalena é especificado ter se tratado de exorcismo.

⁸⁴ *Hist Eccl.* 4. 3:2.

⁸⁵ ILAN, Tal. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I: Palestine 330 BCE-200 CE*. Tübingen: Mohr, 2002.

⁸⁶ Bauckham tece algumas poucas críticas relativas aos pressupostos da autora que implicaram em resultados diferentes daqueles produzidos por Ilan. Cf. BAUCKHAM, 2011, p.94-97.

Aproximadamente metade da população Palestina judaica compartilhavam cerca de uma dúzia de nomes pessoais. Como distinguir essas pessoas? Um único nome pessoal não seria o bastante e por isso Bauckham dirige sua atenção para os epítetos. Ele percebe os seguintes meios de distinção, são eles:

1. formas variantes de um nome
2. patronímico acrescentado (referência ao nome do pai. Ex. X, filho de (*Bar*) Y)
3. patronímico substituto (o nome do pai assume o lugar do próprio nome)
4. nomes de maridos ou de filhos acrescentados
5. apelido acrescentado (comumente destacando características físicas do indivíduo)
6. apelido substituto (apelido usado sozinho substituindo o próprio nome)
7. lugar de origem ou de domicílio acrescentado (Ex. Jesus, o nazareno; Jesus, o galileu)
8. lugar de origem ou domicílio substituído (Ex. “o egípcio” de At 21:38)
9. nome de família (mais comum nas famílias com grande destaque social)
10. dois nomes em duas línguas (Ex. Silvano/Silas)
11. profissão (do próprio indivíduo ou do seu pai Ex. X, filho de (*Bar*) Y, o *profissão*)

O levantamento destes dados são, para o autor, prova de que os nomes indicados nos Evangelhos se referem a pessoas históricas específicas e não surgem da imaginação. Segundo Bauckham, também diante desta evidência o argumento de Bultmann para um “interesse romântico” ou “novelístico” não se sustenta.

Essa chave de análise será aplicada às listas dos Doze dadas nos textos de Mt 10:2-4, Mc 3:16-19, Lc 6:13-16 e At 1:13. O prólogo do Evangelho de Lucas explicitamente reconhece a relevância desse grupo como testemunhas oculares por excelência do ministério de Jesus e os responsáveis maiores pela forma e pelo conteúdo das tradições. À luz do estudo onomástico supracitado, Bauckham discorda haver contradições nas listas. Antes de corresponder à falta de acurácia histórica, as diferenças correspondem, segundo o autor, às diferentes possibilidades de se referir a uma pessoa no contexto que apresentamos. Talvez única diferença relevante considerada por ele é a referência em Marcos e Mateus a Tadeu, e em Lucas-Atos a Judas, filho de Tiago.

Tadeu ou Judas, filho de Tiago? Para Bauckham ambos correspondiam à mesma pessoa. Como foi demonstrado no levantamento onomástico supracitado, era comum na Palestina que uma mesma pessoa atendesse por mais de um nome. Por vezes os palestinos do

primeiro século lançavam mão ao mesmo tempo de nomes gregos e semíticos⁸⁷ e, muito provavelmente, na perspectiva do autor, a diferença não corresponde a uma divergência. Chamando-se Judas, teria havido a necessidade deste ser diferenciado de outro Judas, o Iscariotes.⁸⁸ Adotar um nome grego, empregar um patronímico, ou mesmo adotar um nome com significado próximo poderia ser o bastante. A hipótese defendida é que o uso que Lucas faz de “Judas, filho de Tiago” (semítico) corresponda a uma lista oficial escrita dos Doze e “Tadeu” (grego) corresponda a como o discípulo era comumente conhecido.⁸⁹ Logo, esta aparente divergência não impugna a historicidade das listas.

Além dos nomes de alguns dos Doze figurarem entre os nomes mais populares do seu tempo (p.ex.: Simão, Judas, Tiago), o autor defende também que todos os epítetos observados nas listas dos Doze teriam como propósito distinguir os membros desse grupo entre si. Explicitamente são listados dois *Simão*, dois *Tiago*, dois *Judas*, mas, defende o autor, é muito provável por causa do emprego de epítetos, que houvessem ainda outros homônimos. A análise de Bauckham identificará entre os Doze, em consonância com os estudos de Tal Ilan, o emprego dos epítetos:

- Patronímico acrescentado: Tiago, filho de Zebedeu; Tiago, filho de Alfeu; Tiago, filho de Judas.
- Patronímico substituído: Bartolomeu – possivelmente *Bar Talmai*: filho de Talmai, ou filho de Ptolomeu. Possivelmente teria um primeiro nome comum com outros discípulos. Bauckham discorda que Bartolomeu fosse o mesmo Natanael do Evangelho de João (1:45-48; 21:2).
- Apelido acrescentado: Simão, Pedro – que também se diferenciava pelos patronímicos equivalentes de “filho de João” (Jo 1:42) e Bar-Jonas (Mt 16:17); Simão, o cananeu, ou o zelota.
- Apelido substituto: Tomé – gêmeo, em aramaico; também apresentado como Δίδυμος em João (11:16; 20:24; 21:2). Sendo um apelido, talvez seu nome próprio repetisse o

⁸⁷ O autor cita exemplos de pessoas que assumiam nomes gregos e semíticos conforme o levantamento das inscrições mortuárias feito por Ilan: Yehudan (Judá) e Yason (Jasão), Mara e Alexas, Judas e Simão, Sorra (Sara) e Aristóbula, Natanael e Teodoto. (BAUCKHAM, 2011, p.134.)

⁸⁸ Bauckham se lembra da passagem em Jo 14:22 na qual Judas é chamado de “Judas, não o Iscariotes”.

⁸⁹ BAUCKHAM, 2011, p.135.

de algum outro discípulo. O autor sugere que talvez pudesse ter se chamado Judas ou Jesus.⁹⁰

- Lugar de origem ou domicílio acrescentados e nome de família: Judas Iscariotes – no hebraico, “Judas, o homem de Keriot” (*‘ish qeriyyyot*), que inicialmente poderia se referir à região de origem da família mas que acabou por se tornar um sobrenome.
- Dois nomes em duas línguas: Tadeu – que, segundo o autor, seria o nome grego de Judas, filho de Tiago. Talvez Filipe e André, por serem nomes gregos, talvez também se enquadrem nessa categoria.
- Profissão: Mateus, o coletor de impostos – talvez o epíteto se deva à inclusão de Matias aos discípulos (At 1:21-26) e à proximidade sonora e gráfica do dos nomes.

Os nomes e os epítetos como elementos de distinção, preservados como foram, são, para Bauckham, uma forte evidência de que os Doze referidos nas listas eram as testemunhas oculares oficiais e que nenhum deles foram esquecidos no processo de transmissão das tradições. Estes não corresponderiam a nomes inventados num afã romancístico ou novelístico, como supõem alguns acadêmicos, consistindo num outro grande indicativo para um processo de transmissão *formal-controlada*.

A última das três principais chaves de análise do autor é o emprego de *inclusio* como artifício literário para indicar a fonte testemunhal nos Evangelhos.⁹¹ O autor fundamenta sua perspectiva em exemplos extra-canônicos da Antiguidade. São textos posteriores ao tempo de Jesus, mas que sustentam semelhanças com o gênero no qual, segundo Bauckham, estão compreendidos os Evangelhos, a saber, as *bioi* de figuras religiosas.

Serão identificados no Evangelho de Marcos dois registros que seriam forte evidência de *inclusio* de testemunha ocular. Primeiramente o texto de Mc 1:16-18, no qual Simão, que foi chamado Pedro, é primeiramente nominado:

¹⁶E passando junto ao mar da Galileia, viu **Simão e André, o irmão de Simão**, lançando em círculo {a rede} ao mar – pois eram pescadores –. ¹⁷E disse-lhes: Vinde após mim, e vos farei tornar-vos pescadores de homens.

¹⁸E logo, deixando as redes, seguiram-no.⁹²

⁹⁰ No cristianismo siríaco Tomé é identificado como Judas Tomé. Esse nome aparece na versão siríaca curetoniana de Jo 14:22 e nos apócrifos Atos de Tomé e Evangelho de Tomé.

⁹¹ A *inclusio* consiste na repetição de uma mesma fórmula ou de variações de uma mesma fórmula no início e no final de uma seção textual que emoldura e dá destaque ao meio, apresentado como uma grande fundamentação dos termos emoldurantes.

⁹² Como exceção usei aqui a tradução literássima Cf. KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. A tradução Almeida

Bauckham sugere que a repetição do nome de Simão e a ênfase dada a este na apresentação do seu irmão André tem por intenção reconhecer sua proeminência. Este trecho que aparece no primeiro capítulo forma, segundo o autor, um par com outro verso que consta no último capítulo do Evangelho, precisamente em Mc 16:7, onde, após sua tríplice negação a Jesus e quando as mulheres estão diante da pedra que foi removida do sepulcro, Pedro é citado em destaque dos outros discípulos.

⁷ Mas ide, dizei a seus discípulos e a Pedro que ele vai adiante de vós para a Galiléia; lá o vereis, como ele vos disse.⁹³

Para Bauckham o destaque do nome de Pedro aqui é uma referência à aparição aludida em 1Co 15:5 e Lc 24:34 e evidência de que tal dado estaria presente nas tradições desde muito cedo. Diante desta análise o autor defende que

A referência de Marcos a ela [à aparição de Jesus a Pedro], no penúltimo versículo de seu Evangelho, apontando para além do fim de sua própria narrativa, foi pensada para situar Pedro tão salientemente no fim da história quanto no começo. As referências formam uma *inclusio* ao redor de toda a história, sugerindo que Pedro é a testemunha cujo testemunho inclui o todo.⁹⁴

Além destes dados o autor também sugere que o número de vezes que o nome de Pedro aparece em Marcos (1 vez para cada 432 palavras) e a presença deste personagem na maior parte da narrativa também denuncia seu lugar de relevância na construção narrativa marcana. O uso da *inclusio* em Marcos reconhece Pedro como “a mais completa fonte de testemunha ocular” que esteve à disposição do autor. Analisando o papel de Pedro e a forma como este é caracterizado em Marcos, o autor conclui que, mais do que reivindicar ser Pedro a principal fonte testemunhal, o Evangelho é construído a partir da narrativa deste.⁹⁵

Em Marcos, Pedro é um discípulo distinto dos demais. Mais do que o lugar de representante, quer do grupo amplo, dos Doze, ou dos três (o que o autor não nega ser), o personagem é apresentado em idiossincrasia e, por vezes, como exceção nestes grupos. O que Bauckham chama de “truque do plural-para-o-singular” identificado em Marcos

Revista e Atualizada oferece uma tradução menos literal desse texto e omite a construção que o autor procurou destacar. Grifo nosso.

⁹³ Grifo nosso.

⁹⁴ BAUCKHAM, 2011, p.164-165.

⁹⁵ *Ibidem*, p.231.

oferece ao leitor/ouvinte a perspectiva do grupo e, ao ser nominado, também a perspectiva específica de Pedro. Segundo o autor:

A perspectiva é a perspectiva “nós” de Pedro, a perspectiva de Pedro *na qualidade de* membro do grupo dos discípulos, mais do que uma perspectiva “eu”, a de um indivíduo relacionado com Jesus sem referência aos outros. [...] Portanto, não há lembranças “privadas” de Jesus, tal como leitores modernos possam esperar em uma obra estreitamente fundamentada no testemunho de testemunha ocular de Pedro. Tais expectativas são inapropriadas, porque o que se encontra por trás do Evangelho de Marcos é o *ensinamento* de Pedro, não suas memórias autobiográficas. O Evangelho reflete o modo segundo o qual Pedro, como apóstolo encarregado de comunicar o Evangelho da salvação, transmitiu o corpo de tradições de testemunha ocular que ele e outros membros dos Doze haviam formulado e promulgado oficialmente. Até mesmo a história das negações de Pedro, posto que possa ter derivado de Pedro, provavelmente fazia parte desse corpo de tradições que não era peculiar a Pedro. Indubitavelmente, Pedro adaptou, variou e aumentou as tradições comuns, narrando-as novamente a partir de sua própria perspectiva, mas não as transformou numa autobiografia. Lembranças puramente pessoais de Jesus – mesmo que Pedro, de fato, tenha relatado tais reminiscências em conversas privadas – estariam deslocadas no ensinamento apostólico público de Pedro, no qual o Evangelho de Marcos está baseado.⁹⁶

Lucas é reconhecido por Bauckham como um que deve muito ao testemunho petrino de Marcos, mas no âmbito deste testemunho são identificados também os testemunhos de algumas discípulas de Jesus. O autor destaca que num contexto em que os únicos discípulos nominados são os Doze e Cleopas⁹⁷, haver três discípulas identificadas pelo nome é algo digno de atenção e percebem emoldurados entre Lc 8:2-3 e 24:10 o testemunho destas que “podem não corresponder completamente à qualificação daqueles discípulos do sexo masculino que haviam seguido Jesus desde o tempo do ministério de João Batista e que testemunharam também a ressurreição, mas elas chegam perto disso”.⁹⁸

Dante do que foi expresso aqui, o autor não tem dificuldade de aceitar o testemunho de Papias a respeito da composição dos Evangelhos de Marcos e de Mateus. Conforme registrado por Eusébio, Papias declara, a partir do que ele alega ter ouvido de João, o ancião, que Marcos escreveu sua memória sobre o ensino oral de Pedro, um ensino que foi formulado ele próprio a partir da memória do apóstolo de sua experiência com Jesus. Este ensino não foi

⁹⁶ BAUCKHAM, 2011, p.232-233.

⁹⁷ Que o autor defende ter sido tio de Jesus.

⁹⁸ BAUCKHAM, *op. cit.*, p.173.

narrado na ordem cronológico-literária dos eventos, mas topicamente, organizado a partir dos temas pretendidos pelo autor. Assim Eusébio reproduziu Papias:

às palavras que precedentemente referimos, acrescentemos a tradição sobre o evangelista Marcos, explanada nesses termos:

15. “O presbítero dizia o seguinte: Marcos, intérprete [έρμηνευτὴς] de Pedro, escreveu cuidadosa, não porém ordenadamente, as recordações das palavras ou ações do Senhor. Efetivamente, ele jamais ouvira, ou seguira o Senhor. Mas, conforme disse, mais tarde ele conviveu com Pedro, que pregava segundo a necessidade dos ouvintes, mas não elaborou uma síntese das palavras do Senhor. Assim, ao escrever Marcos de acordo com suas lembranças, não cometeu erros. Tivera o único propósito de nada omitir do que ouvira, nem impingir algo de falso.” É isto o que Papias narra acerca de Marcos.

16. A respeito de Mateus assevera o seguinte: “Mateus escreveu os oráculos divinos na língua hebraica; cada qual os interpretou como pôde”.⁹⁹

Muitas vezes traduzido apenas como “intérprete”, o termo έρμηνευτὴς também significa “tradutor” e, como era comum na Antiguidade, era possível àquele que traduzia incrementar o conteúdo de modo a torná-lo mais eficiente em sua comunicação. Bauckham entende que, para Papias, Marcos era o tradutor/intérprete dos relatos de Pedro sobre Jesus. Este teria narrado em aramaico e sem ordem. Embora o evangelista não fosse ele mesmo uma testemunha ocular, ele buscou assumir a perspectiva daquele de quem se serviu como fonte e nada omitir do que ouviu, “traduzindo” para o grego, em uma relativa ordem (tópica) tudo aquilo de que se lembrava. Ler έρμηνευτὴς como tradução faz sentido também no verso 16 do supracitado texto, onde o autor de Mateus é identificado como aquele que se esforçou para registrar em ordem as narrativas, sendo essa ordem quebrada na tradução do seu texto para o grego.

4.3.5 A confiabilidade da memória retentiva segundo Bauckham

Bauckham guarda ressalvas a respeito do que ele chama de “determinismo social da obra de Halbwachs”¹⁰⁰, assim recorrendo à produção de Barbara A. Misztal¹⁰¹ que propõe uma análise “intersubjetiva” da memória na qual

o lembrar, enquanto composto de formas culturais e coagido pelo contexto social, é um ato mental individual. Os indivíduos engajam-se em um processo ativo de rememoração, mas sempre como

⁹⁹ *Hist. Eccl.* 3. 39:14-16

¹⁰⁰ BAUCKHAM, 2011, p.397.

¹⁰¹ PhD pela Academia Polonesa de Ciências. Professora de sociologia na Universidade de Leicester.

indivíduos ligados ao mundo, interagindo com as tradições e expectativas coletivas.¹⁰²

Contra a perspectiva presentista da memória social pela qual “o passado é modelado para ajustar-se à ideologia presente dominante”¹⁰³, Bauckham acolherá a proposta de Misztal que percebe que, embora exista sim um esforço do presente em modelar o passado, existe também um esforço contrário em que este passado resiste a ser remodelado. Em outras palavras, nem o passado é meramente uma construção contemporânea que passivamente aceita toda a determinação de um ou mais grupos, nem é imutável, mas encontra-se em constante, porém, paulatina transformação. É essa *dinâmica da memória* que a *Formgeschichte* não reconheceu em seu esforço exegético, acabando por concluir que os Evangelhos foram compostos com o estrito objetivo de suprir, em tempo, as necessidades específicas das primeiras comunidades cristãs, o *Sitz im Leben*. Em grande medida, as testemunhas oculares representavam um tipo de resistência da memória à completa absorção em seu uso presente. A memória coletiva ou a tradição, tal como se desenvolveu, reconhecia e aceitava essa resistência como parte integrante da sua autocompreensão. A necessidade advogada pelo autor de autenticar a tradição pela referência às testemunhas oculares teria favorecido a fidelidade da tradição às suas origens.

Outro aspecto que lança luz sobre a questão da confiabilidade das narrativas dos Evangelhos para fins historiográficos são as características da *memória retentiva* tais como identificadas por William Brewer. Assim Brewer define a memória retentiva:

Memória recoletiva é a memória para um episódio específico de um passado individual. Tipicamente, parece ser um “reviver” de uma experiência pessoal fenomenal durante aquele momento anterior. Assim, tais memórias contêm caracteristicamente informação sobre lugar, ações, pessoas, objetos, pensamentos e afeto. Elas comportam nenhuma representação direta do tempo. A informação, nessa forma de memória, é expressa como uma imagem mental. Comparadas à percepção visual, as imagens da memória recoletiva são indistintas, obscuras, esquemáticas e inconstantes. O ponto de vista das imagens da memória retentiva pode ser a partir da perspectiva original ou do ponto de vista de um observador. A imagem pode conter detalhe irrelevante. Memórias recoletivas também parecem incluir informação proposicional (não imagem). Elas são acompanhadas por uma crença de que o episódio lembrado foi experimentado pessoalmente pelo indivíduo naquele passado particular. Memórias recoletivas recentes tendem a ser razoavelmente verídicas, a menos que sejam influenciadas por fortes processos baseados em esquemas. Memórias recoletivas podem dar azo a

¹⁰² MISZTAL *apud* BAUCKHAM, 2011. p.398

¹⁰³ MISZTAL *apud* BAUCKHAM, 2011. p.403.

alta confiança na acurácia de seu conteúdo, e tal confiança pode frequentemente prenunciar objetiva exatidão da memória.¹⁰⁴

A perspectiva dominante na literatura psicológica a respeito da memória retentiva é a da teoria reconstrutiva que propõe que a recuperação de uma memória é um processo de reconstrução e não apenas de repetição da experiência original (cópia), no qual estão implicadas outras bases do conhecimento. Entende que memórias não são armazenadas tal como são recuperadas, mas funcionam com esquemas e molduras. Além da seletividade e do processo interpretativo que há já no registro da experiência, a memória, ao ser recuperada, fica sujeita a um impulso criativo orientado a preencher lacunas com outros dados memoriais disponíveis e a responder à necessidade para a qual está sendo requerida. Brewer advoga uma visão parcialmente reconstrutiva da memória retentiva que considera a possibilidade do elemento de cópia. Concordando com Brewer, Bauckham tem para si que, embora a reconstrução possa levar à inexatidão na recuperação de uma memória, ela não implica, em si mesma, inexatidão. A seletividade e o impulso interpretativo que atuam desde a percepção original e, sem sombra de dúvidas, na reconstrução, via de regra, não distorce a memória. Tomando de empréstimo uma imagem de Brewer, Bauckham associa a memória reconstruída não a uma fotografia, mas a uma pintura.¹⁰⁵

Partindo, portanto, deste referencial, os tipos de acontecimentos que mais facilmente são fixados na memória e lembrados com maior precisão, são 1) acontecimentos únicos ou raros, 2) os eventos que são significativos por sua importância e 3) eventos nos quais há envolvimento emocional. Além destes, conforme Brewer, as memórias retentivas se caracterizam pela 4) presença de imagens visuais (vívidas) e de 5) detalhes irrelevantes. 6) O ponto de vista assumido nesse tipo de memória pode ser o mesmo da experiência original (*memórias de campo*) – mais comuns em memórias recentes – ou o de um observador externo (*memórias do observador*). Via de regra, em memórias retentivas 7) não são preservadas

¹⁰⁴ BREWER, William F. What is recollective memory? In: RUBIN, D.C. (Ed.), *Remembering our past: Studies in autobiographical memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.60-61. *apud* BAUCKHAM, 2011, p.414. Não havendo equivalente no português a expressão *recollective memory*, optamos aqui por lançar mão aqui da tradução literal (*memória recoletiva*) e adaptar a tradução de Paulo Ferreira Valério, “memória retentiva”, veiculada na edição brasileira de *Jesus e as testemunhas oculares*. Nossa opção justifica-se 1) pelo emprego da expressão *retentividade* que fizemos em outras partes deste trabalho, quando, por esta, entendemos simplesmente a capacidade de reter informações. 2) Não há unanimidade no uso e na tradução da expressão. Aleida Assmann, por exemplo, fala em *memória episódica* (ASSMANN, Aleida, 2011). Em um texto anterior (BREWER, 1986) o próprio autor utiliza a expressão *personal memory*, mais facilmente adaptável ao português.

¹⁰⁵ BAUCKHAM, 2011. p.421.

informações sobre datas e pequenos detalhes, mas, mesmo em memórias de longo prazo, 8) os pontos principais da experiência original, ou seja, sua sequência e estrutura – o que torna o acontecimento significativo – são lembrados com um altíssimo grau de acurácia. Soma-se a esses o fator da 9) repetição: experiências narradas com grande frequência tem maiores chances de serem mais confiáveis.¹⁰⁶

Ao cruzar esses pontos com os Evangelhos tem-se que 1) a grande parte das narrativas são de acontecimentos únicos 2) de grande importância e significado. Eventos como curas e exorcismos são destacados pelo autor como exemplos. Pela natureza do ministério de Jesus, por sua atuação e mensagem, 3) aqueles que o acompanhavam muito provavelmente estavam implicados emocionalmente nos eventos que narram. 4) Há nos Evangelhos certo número de imagens visuais (vívidas), sobretudo em Marcos. Bauckham reconhece que 5) são poucos os detalhes irrelevantes nas narrativas evangélicas, pois há significação narrativa e/ou teológica atribuídas mesmo ao que não corresponde ao seu contorno geral. Contudo, o autor argumenta que a razão provável para a escassez de detalhes irrelevantes seria a formatação das narrativas para que fossem facilmente aderidas à memória. 6) São poucas as mudanças de pontos de vista nos Evangelhos, talvez pela adequação narrativa, e 7) também são raros detalhes precisos a respeito de datas (com exceção de João que toma por referência as festas judaicas). 8) Bauckham prefere distinguir entre “detalhes essenciais aos pontos principais da história e detalhes irrelevantes”¹⁰⁷, por entender que a ocorrência de determinados detalhes configura a própria essência da narrativa. Por fim, 9) o autor acredita que após cada ato incomum, como uma cura ou exorcismo, as testemunhas oculares repetiam sua versão dos fatos e isso teria contribuído para a fama que Jesus adquiriu como taumaturgo e exorcista, sendo conhecido por toda a Palestina, concluindo que a forma estereotipada de cada relato já estaria muito rapidamente fixada na memória da testemunha ocular por causa das repetições constantes, consequentemente levando parte dos testemunhos a assumirem formas moderadamente fixas.

Em linhas gerais, as memórias de acontecimentos são caracteristicamente modeladas na forma de narração. Richard Bauckham é convicto: em todo momento o ser humano narrativiza sua experiência lançando mão em modelos mentais, chamados também esquemas. Estes são estruturas de conhecimento preexistentes que ordenam e orientam a interpretação da experiência e da recordação da experiência. Sob esses esquemas incoerências são suprimidas ou adaptadas e conexões explicativas são estabelecidas no sentido de tornar a experiência e

¹⁰⁶ BAUCKHAM, 2011, p.421-426.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.438.

sua recordação significativas. A maior parte de nossa memória retentiva está razoavelmente livre de erro, desde que nos atenhamos a lembrar o amplo contorno dos acontecimentos. Os erros começam a aparecer a partir do momento em que tentamos forçar a nós mesmos a trazer informação detalhada a partir de uma base inadequada.¹⁰⁸

Mesmo que adequadas a esquemas, as narrativas que apresentam eventos únicos e/ou surpreendentes e que rompem as expectativas dos padrões narrativos são tidas como as mais interessantes quando comunicadas – “só podemos contemplar o estranho no contexto do mais banal e familiar”¹⁰⁹. Diante disso, Bauckham não rejeita a noção de formas aplicadas aos Evangelhos, mas a ideia de que cada uma delas corresponderia a um uso específico na comunidade. O autor defende que as formas têm muito mais relação com a noção psicológica de esquemas do que o que é apregoado pela *Formgeschichte*. Desta, Bauckham também nega que a redução de detalhes ao essencial de uma narrativa é prova de um processo longo de transmissão comunitária. Apoiando-se em T. Francis Glasson¹¹⁰, o autor defende que esse tipo de redução acontece com frequência em narrativas de testemunhas oculares e que o fenômeno pode ser observado na experiência comum do dia a dia. Num rápido ato de repetição de uma história a testemunha ocular faz o mesmo movimento: distingue o que é relevante do que é trivial na comunicação do significado reconhecido/atribuído da narrativa.¹¹¹

4.4 CONCLUSÃO

Nos Evangelhos, as memórias individuais e partilhadas das testemunhas oculares receberam forma escrita, como vimos, adicionalmente com indicações de suas fontes de testemunha ocular nominadas incorporadas em suas narrativas e essas tradições escritas chegaram a formar uma memória coletiva a respeito Jesus. O fato de que, após um período de vívida controvérsia sobre quais Evangelhos eram confiáveis, os quatro Evangelhos canônicos tenham se tornado as fontes permanentes da memória de Jesus da Igreja, significa que essa memória coletiva sempre reteve algum senso de suas origens nas lembranças pessoais das testemunhas oculares dos eventos. A Igreja mesma não se “lembra” de Jesus no mesmo

¹⁰⁸ BADDELEY *apud* BAUCKHAM, 2011, p.454.

¹⁰⁹ BAUCKHAM, 2011. p.428.

¹¹⁰ GLASSON, T.F. The place of anecdote: a note on form criticism. *Journal of Theologic Studies*, v.32, n.1, p.142-150, Apr. 1981.

¹¹¹ BAUCKHAM, *op. cit.*, p.445-447.

sentido que Pedro, por exemplo, o fazia, mas em um sentido secundário, que não podia ser real se não estivesse enraizado nas lembranças episódicas de Pedro e de outros.¹¹²

Não há, a respeito de um evento, tal coisa como um relato inequívoco e definitivo, defende Bauckham, mas há aqueles relatos que são mais ou menos fieis. Reconhecendo que a memória se manifesta no âmbito de uma estrutura narrativa que intenciona a significação da experiência, o autor recusa a equiparação simplista desta com a imaginação. Em acordo com Paul Ricoeur, Bauckham entende que a memória tenciona falar do passado e está empenhada em uma busca pela verdade, pois “aqueles que relembram o passado realmente pretendem recordar o passado, não cria-lo a fim de satisfazer às necessidades e metas do presente”.¹¹³ Em síntese, Richard Bauckham entende que a memória da testemunha ocular é construída e declarada considerando, ao mesmo tempo “a objetividade do acontecimento e a intuição de seu significado por parte daquele que lembra”.¹¹⁴

O esforço investigativo de Richard Bauckham foi muito bem recebido por boa parte dos acadêmicos do Novo Testamento, mas, assim como o trabalho de Dunn, não foi isento de críticas. Samuel Byrskog¹¹⁵, uma das principais referências de Bauckham para o desenvolvimento do seu trabalho, tece quatro críticas fundamentais ao nosso autor, das quais destacamos três. Primeiramente Byrskog assume que o esforço de Bauckham ultrapassou bastante o seu interesse principal que foi o de reconhecer as testemunhas oculares como intérpretes. Bauckham teria ido “além do que pode ser razoavelmente verificado”.¹¹⁶ O autor se declara cético quanto ao significado dos nomes que são citados nos Evangelhos já que historiadores antigos tanto mencionavam nomes sem considerá-los fonte quanto apresentavam fontes não nominadas. Os nomes poderiam simplesmente fazer parte da narrativa. Em segundo lugar, Byrskog discorda do peso que Bauckham dá na diferenciação entre história oral e tradição oral. Este considera ser fundamental

abandonar essa diferença bastante estática e trabalhar com um senso mais profundo da interação entre ambos. A interação se move em ambos os sentidos. Não só a tradição coletiva contém elementos significativos que refletem o papel de indivíduos particulares que são especialmente competentes para preservar ou executar a tradição, como sublinha

¹¹² BAUCKHAM, 2011, p.401-402.

¹¹³ *Ibidem*, p.433.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.448.

¹¹⁵ BYRSKOG, Samuel. *The Eyewitnesses as Interpreters of the Past: Reflections on Richard Bauckham's, Jesus and the Eyewitnesses. Journal for the Study of the Historical Jesus*, v.6, n.2, p. 157-168, 2008.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.158. (Tradução nossa).

Bauckham, mas, no momento em que uma observação se transforma em um testemunho, as forças interpretativas tão proeminentes na tradição oral também começam a funcionar. O testemunho de uma testemunha ocular é, em certo sentido, tradição assim que é comunicado de uma pessoa a outra; e, da mesma forma, a tradição oral é, em certo sentido, um testemunho, mesmo que de forma indireta. Ambos são essencialmente representações do passado no presente.¹¹⁷

Como terceiro ponto crítico, Byrskog considera que Bauckham deu pouca atenção à influência da retórica. Talvez esta seja a crítica mais incômoda, pois Byrskog o compara com os críticos das formas ao dizer que ambos parecem não reconhecer as técnicas literárias de performance e persuasão que julga serem avançadas e que estão presentes na composição dos Evangelhos. Bauckham teria encarado o Evangelho de Marcos como um relato que permite um relato quase imediato à história.

De todas as críticas possivelmente a mais relevante é quanto o apelo de Bauckham para que se confie *a priori* no testemunho.¹¹⁸ Aceitar o argumento de Bauckham como ele é apresentado leva o leitor à considerar as histórias de milagres em sentido literal e negar que houve um esforço interpretativo considerável que culminou na forma que as narrativas assumiram. Embora Byrskog reconheça que mudanças pudessem ser feitas na narrativa, ele nega que essas mudanças fossem significativas. Não objetar a esse respeito implicaria em uma visão acrítica dos textos evangélicos.

O lugar de fala declarado do autor é o da fé. De certo modo a obra de Bauckham tem um sabor apologético. Contudo, o autor não desperdiçou sua formação como historiador e forneceu uma abordagem de considerável relevância para a pesquisa das tradições evangélicas em sua fase oral, teórica e empiricamente bem fundamentadas. Ainda há muito o que ser desenvolvido desta perspectiva, mas acreditamos que os estudos relativos à epistemologia do testemunho podem, de fato contribuir para os estudos neotestamentários. Se, por um lado, é criticável a demasiada confiança históricaposta sobre o material dos Evangelhos, sobre o que

¹¹⁷ BYRSKOG, 2008, p.159. (Tradução nossa).

¹¹⁸ Uma edição do *Journal for the Study of the Historical Jesus* de 2008 reuniu as principais críticas feitas à *Jesus e as testemunhas oculares*. Dentre as quais destacamos: CATCHPOLE, David. On Proving Too Much: Critical Hesitations about Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, v.6, n.2, p.169-181, 2008; WEEDEN Sr., Theodore. Polemics as a Case for Dissent: A Response to Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, v.6, n.2, p.211-224, 2008. Também relevante SCHROTER, J. The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical Examination of Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses. *Journal for the Study of the New Testament*, v.31, n.2, p.195-209, 2008.

ele advoga ser testemunho de testemunha ocular, por outro é louvável o descortinar desta nova possibilidade de análise que lança mão no ferramental onomástico e nas teorias da memória desenvolvidas por filósofos, sociólogos, psicólogos e historiadores.

CONCLUSÃO

Atualmente são poucos os historiadores de carreira que se dedicam à pesquisa de temas relacionados à historicidade de Jesus de Nazaré. No entanto, a despeito de quaisquer que sejam os motivos para esse desinteresse, a pesquisa pelo Jesus histórico tem se desenvolvido e ampliado seu alcance nas últimas décadas. As abordagens de James D.G. Dunn e de Richard Bauckham são destaques nesse cenário pelas razões que demonstramos nos capítulos precedentes e que agora serão apresentadas de modo sumarizado de acordo com a estrutura deste trabalho.

No primeiro capítulo apresentamos um esboço da história da pesquisa do Jesus histórico em suas três fases. Constatamos ali que a pesquisa surge ainda no século XVIII, do impulso crítico gerado pelo clima de contestação à heteronomia intelectual e política outrora exercida pelo Estado e pela Igreja. A *First Quest* foi marcada pelo racionalismo que distinguiu Cristo da fé dos teólogos do Jesus da história dos historiadores. Durante a primeira metade do século XX, Rudolf Bultmann – para quem o único Jesus disponível para pesquisa e necessário à fé era o Jesus do *Kerygma* – desacreditou da condição de historicidade desse personagem. Para ele, as muitas camadas de tradição nos Evangelhos impediriam sua historicização. Alguns dos discípulos de Bultmann não o seguiram nesta posição e, na década de 1950, certos da necessidade de a fé ser respaldada pela história, empreenderam uma *New Quest*. Em concomitância, as descobertas durante a década de 1940 dos manuscritos de Nag Hammadi e de Qumran reverberaram no mundo dos estudos do Novo Testamento e permitiram um olhar renovado sobre o judaísmo do segundo templo, o que acabou por impulsionar, a partir da década de 1980, uma nova onda de pesquisas: a *Third Quest*. É no âmbito desta que situamos nossos autores e sua principal característica é o reconhecimento do ambiente formativo de Jesus: o judaísmo. O novo interesse pelos estudos judaicos – em parte potencializado pelo desfecho da Segunda Grande Guerra, em parte pelas descobertas dos manuscritos – lançou em desuso o critério da dessemelhança, pelo qual o Jesus histórico não poderia ser nem judeu nem cristão. Logo, em consonância com a *Third Quest*, nossos autores considerarão 1) a judeidade de Jesus e 2) haver continuidade entre história e *kerigma*.

Dedicamos o segundo capítulo à discussão teórica dos conceitos filosóficos e históricos empregados pelos autores, a saber, memória, memória oral e testemunho, bem como apresentamos a tríplice tipologia de Kenneth E. Bailey, no que diz respeito aos modos e as condições da transmissão de matéria oral. Percebemos ali que os primeiros cristãos, além

de serem herdeiros diretos da consciência histórica judaica, muito provavelmente empregaram técnicas mnemônicas na relação de ensino-aprendizagem, de modo a perpetuar nas comunidades as tradições de Jesus. James Dunn advoga, com Bailey, que apenas uma transmissão oral de tipo *informal-controlado* explicaria a forma que os Evangelhos assumiram de “igual, mas diferente”, enquanto Richard Bauckham reconhece nesse material traços de um esforço deliberado de memorização, o que indicaria ter havido um rigoroso controle sobre a transmissão. A proposta de Bauckham aproxima-se, com algumas adaptações, do modelo de transmissão oral *formal controlado* de Birger Gerhardsson.

Dedicamos o terceiro capítulo à produção de James Dunn, para quem foram em reuniões semelhantes aos *haflat samar* explicitados por Bailey que as tradições de Jesus ganharam estabilidade. Dunn defende que os discípulos nutriram uma *primeira fé* pré-pascal que fora despertada pelo *impacto* das palavras e dos gestos de Jesus. Para o autor, a própria comunidade se encarregou do controle do processo de transmissão das tradições, que permaneceram anônimas. Foram as lembranças de Jesus comunicadas primeiro por aqueles que estiveram com ele e depois replicadas por tantos outros que constituíram, para Dunn, o material sobre o qual os Evangelhos foram escrito. O Jesus que nos dá acesso os Evangelhos, de acordo com o autor, é o Jesus tal como foi se recordavam pelos primeiros cristãos, *recordação* essa que preservou o *impacto* exercido por ele nos vários motivos característicos identificáveis nas narrativas.

No quarto capítulo tratamos da abordagem de Richard Bauckham que, partindo de uma comparação entre historiografia antiga e Evangelhos, percebeu evidências da utilização de *testemunhos de testemunhas oculares* nas narrativas canônicas sobre Jesus. Os prólogos dos textos de Papias e de Lucas seriam fortes indícios para a utilização do método da *autópsia*, pelo qual mais vale um testemunho de testemunha ocular do que o conhecimento livreSCO. Bauckham defende que na maioria das vezes em que nomes são mencionados nos textos evangélicos estes indicariam as fontes daqueles relatos. Logo, ao invés de memórias da comunidade, de uma *recordação* anônima, os Evangelhos são produto de história oral, que consultou indivíduos específicos para os dados que apresentam. Logo, para o autor, não há outro Jesus que não o *Jesus testemunhado* por aqueles que desde o princípio o acompanharam por todo o período do seu ministério. Estes são aqueles que diretamente comunicaram suas experiências com Jesus aos evangelistas, ou que recontaram para estes as experiências das quais ficaram sabendo. Para Bauckham essas histórias não eram anônimas, mas vinculavam-se com pessoas concretas e, em sua maioria, ainda atuantes nas igrejas.

Nem Dunn rejeita a presença e a relevância de testemunhas oculares como garantes das tradições, nem Bauckham discorda que em algum nível tenha existido algo como o que foi defendido por Dunn e chamado por Bailey de *tradição oral informal controlada*.

O próprio James Dunn considera haver poucas diferenças substanciais entre a sua abordagem e a de Bauckham e estas se dão, na maior parte, em função das ênfases dos autores.¹¹⁹ Bauckham foca no valor de indivíduos específicos na preservação das tradições, Dunn foca nas comunidades e nos mecanismos destas para, independentemente da presença de testemunha ocular, manter as tradições o mais próximas possíveis de seu impulso originário. O que há de mais considerável na crítica de Bauckham a Dunn é a necessidade de se considerar os meios de “tradicionalização” fora do contexto enunciado por Bailey, o de um universo campesino na palestina. Como não considerar a relevância da Igreja de Jerusalém? O segundo volume da trilogia de Dunn buscará cobrir essa lacuna (estrategicamente ou não) deixada em *Jesus remembered*.

James Dunn e Richard Bauckham provocaram certo alvoroço entre os estudiosos do Novo Testamento (sobretudo os de língua inglesa) com suas respectivas teses. Estas propostas por certo contribuíram com a inauguração um novo campo de pesquisas multidisciplinares e estimulou muitos jovens pesquisadores a darem início, ou mesmo prosseguimento às pesquisas relacionadas com a dimensão histórica de Jesus.¹²⁰

A ideia de que Evangelhos corresponderiam à bem preservada e fidedigna perspectiva daqueles que estiveram com Jesus impacta teólogos e historiadores. Deste intercâmbio pensamos que a teologia encontrará nessas pesquisas meios de suprir demandas apologéticas, ricos subsídios para os estudos de cristologia. Mais do que livros de histórias, seguindo os autores, os Evangelhos são livros históricos, pois, para o cristão, crer que Deus tornou-se homem, por uma questão lógica, implica aceitar que essa encarnação foi histórica.

Se concordarem com as perspectivas dos autores, os teólogos serão desafiados a renunciar ao ainda influente modelo de exegese concebido pela *Formgeschichte* e passar a considerar as novas condições de acesso ao Cristo da fé, que não é, segundo os autores,

¹¹⁹ Ao responder à crítica de Ben Witherington III, Dunn diz que não considera necessário refutar a tese de Richard Bauckham e de Samuel Byrskog para defender a sua própria. “O que tenho em mente é complementar a sua tese [Bauckham], pois fornece uma teoria para os períodos e para as igrejas que a sua ênfase nas testemunhas oculares não cobre.” STEWART, Robert B.; HABERMAS, Gary R. *Memories of Jesus : a critical appraisal of James D.G. Dunn's Jesus remembered*. Nashville: B&H Academic, 2010. p.314. (Tradução nossa).

¹²⁰ Destacamos os nomes de James Crossley, Christine Jacobi, Chris Keith, Anthony Le Donne, Brant Pitre e Rafael Rodríguez.

nenhum outro que não o próprio Jesus da história. Aos historiadores as teses servirão como exemplos de empreendimentos historiográficos que ousaram num desafio duplo: tratar do espinhoso tema da historicidade de Jesus e explicitamente tomar o *realismo crítico* como referencial teórico-metodológico. Os lugares de fala de James D.G Dunn e de Richard Bauckham muito provavelmente incomodarão os historiadores mais céticos e aqueles que acreditam que apenas ateus ou agnósticos estão habilitados a fazer história da religião.¹²¹ Esperamos, contudo, como convém ao bom historiador, que o juízo seja tardio e que a este preceda uma avaliação honesta.

¹²¹ Parecemos nos esquecer das contribuições de Adolf Von Harnack, de Leopold Von Ranke, de Ernst Troeltsch, de Jacob Burckhardt, de Wilhelm Dilthey na construção da história como disciplina durante o século XIX. Todos eram iniciados nos estudos teológicos, bem como Michel de Certeau e Paul Ricoeur que são amplamente lidos nos cursos de história.

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, Rafael. Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann. *Estudios Bíblicos*, n.54, 1996. p. 433-463.

ALBERTI, Verena. Fontes orais: histórias dentro da História. In: PINSKI, Carla (Org). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.

ALLISON Jr., Dale C. *Resurrecting Jesus: the earliest christian tradition and its interpreters*. New York: T&T Clark International, 2005.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

_____. *Transformations between History and Memory*. Social Research: An International Quarterly, v.75, n.1, p.49-72, 2008.

ASSMANN, Jan. Cultura del Recuerdo. In: ASSMANN, Jan. *História y mito en el mundo antiguo*. Madrid: Gredos, 2011. p.31-80.

_____. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. *Religión y memoria cultural: diez estudios*. Buenos Aires: Lilmor, 2008.

BAILEY, Kenneth E. Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *Themelios Asia Journal of Theology*, v.202, n.5, p. 4-11, 1995a.

_____. Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *The Expository Times*, n.106, p. 363-367, 1995b.

BAKHOS, Carol. Orality and Writing. In: HEZSER, Catherine (Org.). *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.482-500.

BAR-ILAN, Meir. Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries C.E. In: S. Fishbane, S. Schoenfeld; A. Goldschlaeger (Ed.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, II, New York: Ktav, 1992. p.46-61.

BARTOLOMÉ, Juan J. *La búsqueda del Jesús histórico: una crónica*. *Estudios Bíblicos*, Madrid, v.59, n.2/3, p.179-241, 2001.

BAUCKHAM, Richard. (Ed.) *The Gospels for All Christians: Rethinking the gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

BAUCKHAM, Richard. Historiographical Characteristics of the Gospel of John. *New Testament Studies*, v.53, n.1, p.17-36, 2007.

_____. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimonies*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

_____. *Jesus e as testemunhas oculares: os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares*. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel. *The Journal of Theological Studies*, v.44, n.2, p. 831-xii, 1993.

_____. *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

BÍBLIA ARA (Portuguese Almeida Revista e Atualizada), 1993. In: BIBLEWORKS (Software). Copyright © 2017, LLC. Versão 10.0.8.8.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BREWER, William F. What is autobiographical memory? In: RUBIN, D.C. (Ed.) *Autobiographical Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. What is recollective memory? In RUBIN, D.C. (Ed.), *Remembering our past: Studies in autobiographical memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.19-66.

BULTMANN, Rudolf. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000.

_____. *Jesus Cristo e a mitologia*. São Paulo. Fonte Editorial, 2008.

_____. The Historical Background for the Ministry of Jesus. In: CRAIG A. Evans, (Ed) *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*. v.1. London: Routledge, 2004.

_____. The New Approach to the Synoptic Problem. *The Journal of Religion*, v.6, n.4, jul. p.337-362, 1926.

BYRSKOG, Samuel. A New Perspective on the Jesus Tradition Reflections on James D.G. Dunn's Jesus Remembered. In *Journal for the Study of the New Testament*, v.26, n.4, p.459-471, 2004.

_____. *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123, Tübingen: Mohr Sibek, 2000.

_____. The Eyewitnesses as Interpreters of the Past: Reflections on Richard Bauckham's, Jesus and the Eyewitnesses. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, v.6, n.2, p.157-168, 2008.

CATCHPOLE, David. *On Proving Too Much: Critical Hesitations about Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses*. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, v.6, n.2, p.169-181, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2000.

COADY, Charles A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

COLLINGWOOD, R.G. *A ideia de história*. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1978.

CRAIG A. Evans, (Ed.) *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*. v.1. London: Routledge, 2004.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *The historical Jesus: the life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper Collins, 1991.

DULING, D. Memory, collective memory, orality and the gospels. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, n.67, apr. 2011. Disponível em: <<http://www.hcts.org.za/index.php/HTS/article/view/915/1496>> Acesso em: 19 mar. 2017.

DUNN, James D.G. "All that glisters is not gold" In Quest of the Right Key to unlock the way to the historical Jesus. In: SCHRÖTER, JENS; BRUCKER, RALPH (Org.). *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002. p.131-161.

_____. *Christianity in the Making: Vol. 1: Jesus Remembered*. Grand Rapids/Cambridge: W.B. Eerdmans, 2003.

_____. *Christianity in the Making: Vol. 2, Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.

_____. *Christianity in the Making: Vol. 3, Neither Jew nor Greek: A Contested Identity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.

_____. *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*. Philadelphia: Westminster Press, 1980.

_____. Demythologizing -The Problem Of Myth In The New Testament. In: MARSHALL, I. H. (Ed.). *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Carlisle: The Paternoster Press, 1979. p. 285-307.

_____. *Did the first Christians worship Jesus?* London: Society for promoting Christian knowledge, 2010.

_____. *Jesus and the Spirit*. London: SCM Press, 1975.

_____. *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013a.

_____. *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *The Evidence for Jesus*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1985.

_____. *The Oral Gospel Tradition*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Company, 2013b

_____. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: características dos primórdios do Cristianismo*. Santo André: Academia Cristã, 2009.

_____. *Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity*. London: SCM Press, 1990.

ECO, Umberto. *Lector in fabula*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Coleção Patrística 15. São Paulo: Paulus, 2000.

EUSEBIUS, of Caesarea. *The Ecclesiastical History*: Edição por Kirsopp Lake; J. E. L. Oulton; H.J. Lawlor; William Heinemann. Londres; Nova Iorque; Cambridge: G. P. Putnam's Press; Harvard University Press Loyola, 1926. v. 1-2. Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=3.39&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0640>>. Acesso em: 01 out. 2017.

EVANS, Craig A (Ed). *The historical Jesus: critical concepts in religious studies*, 4 vols., New York: Routledge, 2004.

EVANS, Craig A. Assessing Progress in the Third Quest of the Historical Jesus. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, v.4, n.1, p.35-54, 2006.

FLUSSER, David. *Jesus: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg: Rowohlt, 1968.

FUNK, Robert W.; HOOVER, Roy W; JESUS SEMINAR. *The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus* new translation and commentary. California: Polebridge Press, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro, FGV, 2003.

GAMBLE, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.

GERHARDSSON, Birger. *Prehistoria De Los Evangelios: Los Orígenes De Las Tradiciones Evangélicas*. Santander: Sal Terrae, 1980.

_____. *The Reliability of the Gospel Tradition*. Peabody: Hendrickson, 2001.

_____. The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition. *New Testament Studies*, v.51, n.1, p.1-18, 2005.

_____. *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Lund: Gleerup/Copenhagen: Munksgaard, 1964.

_____. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund/Copenhagen: Gleerup/Munksgaard, 1961.

GLASSON, T.F. *The place of anecdote: a note on form criticism*. *Journal of Theologic Studies*, v.32, n.1, p.142-150, Apr. 1981.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Rio de Janeiro: Vértice, 1990.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org). *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980, p.181-218.

HARTOG, François. *Evidência da história. O que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Editora UNB, 2003.

HENGEL, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. London: SCM, 1985.

HEZSER, Catherine. *Jewish literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

HOLMBERG, Bengt. Questions of Method in James Dunn's Jesus Remembered. *Journal for the Study of the New Testament*, v.26, n.4, p.445-457, 2004.

HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. *Handbook of the Study of the Historical Jesus*. v.1. Leiden: Brill, 2010.

HOLTZMANN, Heinrich Julius. *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1863.

HULTGREN, Arland J. Form Criticism and Jesus Research. In HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. *Handbook of the Study of the Historical Jesus*. v.1. Leiden; Boston: Brill, 2010. p.649-671.

ILAN, Tal. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I: Palestine 330 BCE-200 CE*. Tübingen: Mohr, 2002.

IVERSON, Kelly R. Orality and the Gospels: A Survey of Recent Research. In: *Currents in Biblical Research*, v.8, n.1, p.71-106, 2009.

JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1986.

KÄHLER, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*. Leipzig, A. Deichert, 1892.

KÄSEMANN, Ernst. *Ensayos exegéticos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

KELBER, Werner. *The Oral and Written Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

KLAUSNER, J. *Jesus of Nazareth: his life, times, and teaching*. New York: Macmillan Co., 1925.

KLOPPENBORG, John S. *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress, 2000.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5.ed. Campinas: UNICAMP, 2005.

LONERGAN, Bernard. *Insight: um estudo do conhecimento humano*. São Paulo: É Realizações, 2010.

LOWENTHAL, David. *Como conhecemos o passado. Projeto História. Revista de estudos Pósgraduados em História do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. v.17, p.63-201. 1998. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria17.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

McIVER, Robert K. *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

McPARTLAND, Thomas J. *Lonergan and Historiography*. Columbia/London: University of Missouri Press, 2010.

MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, v.1, The Roots of the Problem and the Person. New York: Doubleday, 1991.

_____. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico*. v.1. Rio de Janeiro, Imago, 1993.

MEYER, Ben F. *Critical Realism and the New Testament*. Princeton Theological Monographs 17; Alisson Park: Pickwick, 1989.

NEILL, Stephen.; WRIGHT, N.T. *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. 2^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1988.

NINEHAM, Dennis. Eyewitness testimony and the Gospel Tradition. III. In: *The Journal of Theological Studies*, New Series, v.11, n.2, p.253-264, 1960.

NORA, Pierre. *Entre memória e história. A problemática dos lugares*. *Projeto História. Revista de estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. v.10, p.7-28, 1993. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf>> Acesso em 03 mar. 2017.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas, SP: Papirus Editora, 1998.

PERRIN, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. S.C.M. Press, London, 1967.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n. 10, 1992.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989.

PRINS, Gwyn. História oral. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 1992. p.163-198.

RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

RICOEUR, Paul. *Ensaios sobre a Interpretação Bíblica*. São Paulo: Novo Século, Fonte, 2004.

_____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007.

_____. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.

ROBINSON, James M. *A New Quest of the Historical Jesus*. Studies in Biblical Theology 25; London: SCM Press, 1959.

_____. The possibility of a New Quest. In: EVANS, Craig A (Ed.) *The historical Jesus: critical concepts in religious studies*, 4 vols., New York: Routledge, 2004. p.191-210.

RODRIGUEZ, Rafael. *Oral Tradition and the New Testament: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury T&T Clark, 2014.

RUDI, Thiago Augusto M. Ernest Renan brésilien: dos papéis que um historiador francês teve no Brasil. *Dimensões*, v. 37, p. 194-213, jul.-dez. 2016.

SAFA, Hugo. *El estado actual de la "Third Quest" o "Tercera Búsqueda" del Jesús histórico*. In *Revista Teología*. Tomo XLVII, nº101, abril 2010. p.91-115.

SANDERS, E.P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985.

_____. *Jesus y el judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. *Judaism: Practice and Belief 63BCE - 66CE*. London/Philadelphia: SCM Press; Trinity Press International, 1992.

SCHROTER, J. The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical Examination of Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses. *Journal for the Study of the New Testament*, v.31, n.2, p.195-209, 2008.

SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. 3.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. *Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1906.

SEGALLA, Giuseppe. *A pesquisa do Jesus histórico*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SETERS, John van. *Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*. São Paulo: Edusp, 2009.

SILVA, Ronaldo Miguel da. Epistemologia do testemunho: o testemunho como fonte de justificação. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v.5, n.2, p.221-251, 2014.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

STEWART, Robert B.; HABERMAS, Gary R. (ed.) *Memories of Jesus: a critical appraisal of James D.G. Dunn's Jesus remembered*. Nashville: B&H Academic, 2010.

STRAUSS, D.F. *Introduction: development of the mythical point of view in relation to the gospel histories*. In: CRAIG A. Evans, (Ed.) *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*. Vol.1. London: Routledge, 2004.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TODOROV, Tzvetan. *O espírito das Luzes*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: UNESCO. *História Geral da África*. v.I. São Paulo: África/UNESCO, 1982.

_____. *Oral tradition as history*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.

VERMES, Geza. *Jesus the jew: a historian's reading of the Gospels*. London: Collins, 1973.

_____. *Jesus, o judeu: uma leitura dos Evangelhos feita por um historiador*. São Paulo: Loyola, 1990

WEAVER, Walter P. *The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900-1950*. Harrisburg (PA) Trinity Press International, 1999.

WEEDEN Sr., Theodore. *Polemics as a Case for Dissent*: A Response to Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, v.6, n.2, p.211-224, 2008.

WEISSE, Christian H. *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1856.

WHITERINGTON III, Ben. *The Jesus quest*: the third search for the Jew of Nazaret. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995.

_____. *Por trás da Palavra*: o caráter sociorretórico do Novo Testamento em nova perspectiva. Aparecida: Editora Santuário, 2015.

WREDE, W. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* – zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen, 1901.

WRIGHT, N.T. *Jesus and the Victory of God*: christian origins and the question of God. 2.ed. Minneapolis: Fortress, 1996.

_____. *The New Testament and the people of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

YERUSHALMI, Yosef. H. *Zajor*: La historia judía y la memoria judía. Barcelona, Anthropos, 2002.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz*: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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