

O PODER DE JESUS NA CURA DO CEGO DE NASCENÇA(JO 9)

Maria Aparecida de Andrade Almeida (UMESP)

Alguns pesquisadores apresentam Jesus como um sábio, talvez comparável aos filósofos cínicos. Uma outra visão afim é a do “*Theios Aner*”: o homem divino. (1) Para outros, Jesus é milagreiro, mágico ou até mesmo um xamã. (2) Para outros ainda, ele é um profeta, um mestre. Até poeta é mencionado, por causa de suas parábolas. (3) Que Jesus praticava milagres, ou melhor, que ele tinha fama de praticamente de milagres, seria muito difícil negar. A Fonte Q não está centrada neste aspecto, mas os autores/compiladores estavam bem cientes desta fama. Geza Vermes e J. D. Crossan são intérpretes importantes deste aspecto de Jesus.

Na tradição da Igreja, antes dos tempos modernos, os milagres foram explicados em termos “sobrenaturais” como intervenção de Deus no curso da natureza. Juntamente com o cumprimento de profecias, os milagres pertenciam aos argumentos que alicerçavam a verdade da fé cristã. Nos tempos modernos, os milagres deixaram de ser um pilar básico da apologética para se tornar seu objeto: a teologia moderna tende, antes, a “desculpar” a existência dos relatos de milagres nos evangelhos. Os milagres tornaram-se um problema.

“A tradição dos milagres nos evangelhos’ de acordo com a bem documentada síntese de David Aune, contém relatos de seis exorcismos, dezessete curas e oito dos chamados milagres da natureza. De menor importância são as descrições gerais do programa de prodígios de Jesus, menções de milagres realizados pelos seus discípulos, referências a milagres específicos que não são narrados e vários feitos de Jesus onde ele parece exercer poderes sobrenaturais. Finalmente, há o que parecem ser acusações feitas contra o Jesus histórico, segundo as quais ele praticaria magia”. (4)

Juntamente por causa da posição da magia enquanto uma religião subversiva, extra-oficial, censurada e muitas vezes, de classe baixa, J. D.

Crossan emprega deliberadamente a palavra magia, em todas as seções de seu livro, ao invés de algum eufemismo. Segundo Crossan é fascinante ver teólogos cristãos descreverem Jesus como um milagreiro, ao invés de um mago, e depois tentarem estabelecer uma diferença objetiva entre as duas categorias. O caráter tendencioso desses argumentos aponta para uma necessidade ideológica de proteger a religião e seus milagres da magia e seus efeitos. (5)

Para Theissen, assim como o Reino de Deus está no centro da pregação de Jesus, as curas e exorcismos constituem o centro da sua atividade. Por certo, Jesus não fez apenas milagres. São igualmente características dele suas ações simbólicas: a escolha dos Doze, envio dos discípulos, a confraternização à mesa com coletores de impostos e pecadores, a entrada em Jerusalém, a purificação do templo e a última ceia. Mas foi sobretudo com os milagres que Jesus impressionou e provocou seus contemporâneos. Ainda, nos pesquisadores históricos-críticos predomina a irritação. De um lado, os milagres são atestados em tantas camadas antigas da tradição que não se pode duvidar de seu fundo histórico. De outro, eles nos parecem um “glamour” não-histórico, nascido da nostalgia e da poesia, que se associou à figura histórica de Jesus. Alguns argumentam que, se já existem relatos inacreditáveis num período tão inicial (em Mc e na Fonte dos Ditos), então as fontes em geral não são fidedignas. Outros argumentam de forma inversa: como a atestação dos milagres é comparável à atestação dos ditos de Jesus, então se deve supor também para eles um grau bem maior de historicidade que geralmente se admite. (6)

Na década de 70, dois pesquisadores judeus voltaram-se contra a interpretação unilateralmente teológica das histórias de milagres para reinserir a atividade taumátúrgica de Jesus em seu contexto histórico concreto. Eles representam duas possibilidades: Jesus aparece como carismático ou como mago.

G. Vermes põe o taumaturgo Jesus num ambiente judeu carismático (ele fala também de “judaísmo hassideu”), caracterizado por carismático como o fazedor de chuva palestinese Honi (séc. I a.C.) e o rabi galileu Hanina ben Dosa (7) (séc. I d.C),o qual realizava milagres. Em ambos os casos é notável certa imediação na relação com Deus: independentemente da Lei, esses carismáticos taumaturgos têm acesso a Deus e são, por essa razão, criticamente julgados pelo judaísmo institucionalizado ou posteriormente convertidos em fariseus na tradição rabínica. (8)

M.Smith vê os milagres de Jesus inteiramente na perspectiva de seus adversários (Mc 3,20-30; Jo 8,48 etc.) e defende em *Jesus the Magician* (1978) a tese que Jesus provavelmente passou por um aprendizado regular como mago no Egito (9). Segundo Smith, Jesus foi possuído pelo demônio “Belzebu” (10), apoderou-se do espírito do Batista por meio de uma conjuração dos mortos (Mc 6,16), e por meio de ambos realizou milagres com o auxílio de práticas de magia. Ele se considerou um “filho de Deus”, ou seja, um Deus no sentido dos papiros mágicos. Além dos milagres, Smith também vê diversos aspectos do comportamento e da fala de Jesus como indícios de que ele era um mago: pré-conhecimento miraculoso e desaparecimento repentino, a retirada do possuído para o deserto, o conhecimento de demônios e espíritos, a transmissão aos discípulos da autoridade para expulsar demônios, a distribuição de alimentos enfeitiçados com o propósito de unir em amor àqueles que o comem (eucaristia). Segundo Smith Jesus teria praticado até mesmo “magia negra” quando mandou Satã entrar em Judas por meio do pão enfeitiçado. (11)

G. Theissen distinguiu entre exorcismos e terapias, milagres de redenção e dádiva, milagres de normas e epifanias, dependendo de quais pessoas do inventário de pessoas nas histórias de milagres vão para o centro da narrativa. Nelas são centrais o demônio ou a pessoa curada, os discípulos ou a multidão, os adversários de Jesus ou o próprio taumaturgo.

Segundo Crossan, Hans Dieter reuniu traduções de papiros gregos e demóticos numa coleção inestimável, “que contém diversos feitiços e fórmulas mágicas, hinos e rituais (...), englobando desde o século II a.C. até o século V A.D.” A grande pergunta que Hans Dieter faz é “por que a magia desde tempos imemoriais sobrevive ao longo da história, apesar do surgimento e desaparecimento de religiões inteiras, das revoluções científicas e tecnológicas, e dos triunfos da medicina moderna?” (12)

Howard Clark Kee faz uma distinção entre a medicina, o milagre e a magia na época do Novo Testamento. Para ele a medicina é o método utilizado para diagnosticar as enfermidades do homem e prescrever a sua cura, baseado numa combinação de teoria com a observação do corpo, suas funções e disfunções. O milagre parte da noção de que a cura pode ser obtida através de um apelo aos deuses e de sua interferência posterior; isso pode acontecer diretamente ou através de um agente intermediário. A magia é a técnica que, através de palavras ou atos específicos, torna possível atingir um fim desejável, seja este a solução do problema daquele que recorre a este método, ou fazer dano ao inimigo que causou o problema”(1986,3). Em outras palavras:”se a técnica, por si só, consegue superar uma força hostil, então trata-se de um ato de magia. Se isso é encarado como uma intervenção do deus ou dos deuses, então trata-se de um milagre. “Se a ação está apenas facilitando uma função natural do corpo, então se trata de medicina” (1986,4). (13)

Segundo Howard Clark Kee, estas são definições razoáveis e livres de preconceitos, ele diz: “não consigo ver muita diferença entre milagre e magia, a não ser que se parta do princípio de que esta atividade não conta com a intervenção de nenhum deus e de aquela não envolver nenhum tipo de técnica”. De qualquer maneira, á medida que avança em seu livro, Howard Kee passa a descrever a magia como um ato coercitivo ou explorador, apesar desse elemento não fazer parte da definição inicial. Na seção sobre os papiros de magia greco -egípcia, por exemplo, ele afirma que os textos são

“coercitivos” ou “peremptórios”, apesar de admitir que ‘alguns papiros são quase uma súplica, não apresentando um caráter de coerção ou exigência’; além disso, ele encerra o capítulo com a análise de um documento” completamente livre de (...) elementos coercitivos’. No apanhado geral que faz a respeito desses textos, Howard Kee afirma que “a fronteira entre religião e magia obviamente não é muito clara, mas esta representa o aspecto dominante deste material, uma vez que o propósito dessas fórmulas era atingir os resultados desejados através da coerção, com a repetição das palavras ou dos gestos apropriados. Não há a menor intenção de descobrir a vontade da divindade, e sim de moldá-la para cumprir as ordens daquele que faz as exigências ou derrotar poderes maléficos (14)’(1986,107-112). A diferença entre súplica e a coerção certamente é válida, mas onde estão as provas de que o milagre religioso envolvia apenas o primeiro caso e o e o ritual de magia apenas o segundo?

A provocativa tese de Jesus como mago gerou uma discussão sobre magia e milagre. De um lado, os milagres de Jesus são classificados sem reservas como “magia”. A diferença entre magia e milagre é apenas uma questão de rótulo, segundo Crossan, em que se mostra o poder de definição da sociedade ou dos grupos dominantes: “magia” é o milagre que eles repudiam, e “milagre” a magia que eles aceitam. Nesse sentido, Crossan fala de Jesus como “mago” _o autor vê essa magia como protesto social que ele avalia positivamente. De outro lado, podemos considerar milagres mágicos e carismáticos como dois extremos de um *continuum* entre os quais há muitos pontos de transição. (15)

Um milagre é um evento que vai contra expectativas normais e tem um significado religioso: é compreendido como ação de um Deus. Sinais cósmicos (como a estrela no nascimento de Jesus ou eclipse em sua morte) também se incluem nessa ampla definição. No entanto, os milagres de Jesus têm um agente: são os feitos miraculosos de Jesus. Embora os primeiros cristãos

também tenham relatado “sinais do céu” que circundavam sua vida, o próprio Jesus rejeitava tais sinais como autenticadores (Mc8,11s.).

A magia (16) é a técnica de manipular forças sobrenaturais ou fora do normal, para a pessoa atingir seus próprios propósitos. Pode ser um meio de dobrar os espíritos de várias gradações para cumprir as vontades da pessoa, ou de desenvolver poderes psíquicos a ponto de ela poder projetar uma força interior sobre alguma outra pessoa ou situação: “A magia é uma arte através da qual a pessoa que a pratica sente-se melhor, dando a ilusão de segurança aos inseguros, a sensação de força aos indefesos e o consolo da esperança aos desesperados”. (17)

Gabriele Cornelli, em sua bem elaborada dissertação de mestrado, coloca quatro pontos em que ciência, religião e magia se diferenciam: primeiro, as linhas em que magia e religião se movimentam são diferentes da ciência, a menos que não se considere a mesma ciência ilustrada, positiva, como uma crença. E – na verdade – muitos autores não estão longe de considerá-la como tal. Mas assim não teria sentido falar de evolução para um estado científico que de fato nunca existiu. Os problemas da concepção positivista são evidentes.

Segundo, a magia não é primeiramente desejo de poder sobre o sagrado, e nisso estaria contraposta à religião, guiada por sua vez por uma intenção mais gratuita, mais unitiva com deus. A magia também está na linha do ser humano buscando o transcendente, algo que está além da sua compreensão e de suas possibilidades. Mas com uma vinculação toda especial a este mundo, permeado de forças que podem ser usadas para o bem ou para o mal do indivíduo e da comunidade. O transcendente da magia está dentro, está escondido dentro do mundo e da história.

Terceiro: se tivéssemos de definir a magia em relação aos outros dois termos dentro do esquema evolucionista, poderíamos dizer que ela é ao mesmo tempo ciência e religião. A magia é uma espécie de ciência por querer entender (para usar) os segredos das forças (que chama de espíritos) que regulam o mundo. A magia é também uma religião que confia (tem fé) nos

espíritos bons (e tenta evitar os maus para tornar-se um poder transformador no mundo.

Quarto: toda religião quer-se eficaz na resolução dos problemas (espirituais ou não) das pessoas. Usa assim da magia para isso. Toda ciência, querendo ser eficaz, chega a lidar com o inexplicável, tendo de reconhecer (e usar) forças das quais bem pouco pode dizer cientificamente. (18)

Muitas pessoas não são capazes de suportar a realidade nua e crua, principalmente quando há uma maneira de evitá-la. É por isso que a magia sempre funcionou e sempre vai funcionar, apesar de todas as evidências em contrário. Aqueles que precisam do “engano” e da “ilusão” para viver e aqueles que os produzem formam uma simbiose indissolúvel. Para aqueles que acreditam, a magia torna tolerável uma vida que seria insuportável e fornece uma profissão rentável para aqueles que a praticam. Alguém diria a mesma coisa dos milagres de Jesus em particular e das promessas da religião em geral: *“Será necessário, pois dizer que a magia não pode ser distinguida da religião com rigor; que a magia é plena de religião como a religião de magia, e que é, por conseguinte, impossível separá-los e definir uma sem a outra. Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a aversão profunda da religião pela magia e, conseqüentemente, a hostilidade da segunda para com a primeira. A magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas [sic!], (...) há, nos procedimentos do mago, algo profundamente anti-religioso.”* (19)

A magia também constitui-se de crença e rito (20). Tem como a religião, mitos e dogmas, que são, apenas, mais rudimentares, porque, perseguindo fins técnicos e utilitários esta não perde o seu tempo em especulações. Tem, igualmente, suas cerimônias, seus sacrifícios, suas purificações, suas orações, seus cantos, suas danças. Os seres que o mago invoca, as forças que ele atualiza, não apenas têm a mesma natureza das forças e dos seres aos quais se dirige a religião, como muitas vezes são em tudo idênticos. (21)

Nós encontramos nos evangelhos, duas curas de um cego com “uso” de cuspe: Marcos 8,22-26 e João 9,1-40. Crossan considera os dois textos como versões independentes da mesma fonte, principalmente por causa da conjunção dos elementos: cegueira e cuspe. Morton Smith cita o cuspe como um exemplo de como “o relato dos milagres nos Evangelhos conserva vários traços de rituais mágicos” (22). João teve dificuldades em usar o milagre, pois segundo Crossan, ele era muito físico, apesar da interpretação simbólica e espiritual. Nesta narrativa mostra como o significado simbólico do milagre é fornecido antes mesmo da cura ter se realizado. Mesmo antes de cuspir, Jesus se apresenta como o Enviado: *“Eu lahweh, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te constituí como aliança do povo, como luz das nações a fim de abrires os olhos dos cegos, a fim de soltares do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas” (Is 42, 6-7).*

Depois do cuspe, é Siloé/Enviado que completa a cura. Mais uma vez, um evento físico que afeta um único indivíduo torna-se, de maneira brilhante, um processo espiritual que afeta o mundo todo. Quando Jesus cura, Ele cura por inteiro, não apenas o corpo, mas também a alma. No caso do cego de nascença (cf. Jo 9,1-40) não quer apenas abrir os olhos do cego e dar-lhe a luz material, mas, sobretudo quer penetrar-lhe a alma e também daqueles que o assistem e mostrar-lhes outra luz, a luz da fé. O Cristo que abre os olhos daqueles homens para ver o sol, abre-lhes também os olhos do coração para contemplar a luz do mundo: “Enquanto estou no mundo, disse Ele, Sou a luz do mundo” (Jo 9,5).

Notas

1. Sobre *Theios Aner* cf. Gerd, THEISSEN, Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 329-330; André L. CHEVITARESE, Gabriele CORNELLI, Mônica SEVATICI, (orgs), *Jesus de Nazasré: uma outra história*, São Paulo, 2006, p.

2. Cf. O Xamanismo não é propriamente uma religião, mas um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter o contato com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão dos assuntos humanos. O tema “xamã” é de origem tungue e significa “feiticeiro”. A palavra turca comum para designar o xamã é kam. Iacutos, Kirghiz, uzbeks, kazaks e mongóis utilizam outros termos. O grande xamã na época das invasões mongóis é beki que, provavelmente, originou o turco beg, “senhor”, que se tornou bey. Os historiadores muçulmanos atribuem poderes xamânicos ao próprio Gengis Khan. Cf. Mircea ELIADE, *O xamanismo: as técnicas arcaicas do êxtase*, São Paulo, 1998, p. 15-27.
3. Cf. Gerd. THEISSEN, Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 341-372.
4. Cf. Gerd , THEISSEN, , Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 341-372
5. Cf. John D., CROSSAN, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 342.
6. Cf. John P MEIER, *Um judeu marginal. Repensando o Jesus Histórico.*, Rio de Janeiro, 1993, p.617-645, citado em Gerd, THEISSEN, Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 305-306.
7. Cf. John D.,CROSSAN, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p.177-191; Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 123-132.
8. Cf. Geza VERMES, *As várias Faces de Jesus, O Judeu*, Rio de Janeiro, 1995. p.; Gerd , THEISSEN, Annette, MERZ, , *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 313-314.
9. Cf. SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 86-88.

10. Cf idem p.86-88. Cf um estudo aprofundado em: Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 134-136.
11. Cf. SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 86-88.
12. CROSSAN, John D, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 342-343.
13. Idem p.343-344.
14. Cf. CROSSAN, John D, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 343-344.
15. Cf. CROSSAN, John D, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 198-236.
16. *Magos*, “mago”, “mágico”; *mageia*, “magia”; *mageuo*, “praticar a magia”. Segundo Heródoto (1,101; cf. 1,132), os Magos eram originalmente medos que ficaram sendo sacerdotes do império persa. Como os Caldeus de Dn 1,4 e 2,2, incorporaram a sua identidade racial na sua profissão, e o nome deles se aplicava a qualquer praticante de magia, tal qual Bar-Jesus (At 13,6-8). Pharmakos, “mágico” (Ap 22:15); pharmakeus, “misturador de poções”, “mágico” (Ap 9:21; 18:23). A palavra básica, *pharmakon*, não ocorre no NT, mas o significado dela, “remédio”, “magia”, “poção”, “veneno”, dá a idéia que subjaz as demais palavras deste grupo. As poções incluem os venenos, mas sempre tem havido uma tradição mágica de ervas colhidas e preparadas para encantos, e também para encorajarem a presença de espírito em cerimônias de magia (cf., possivelmente, a frase final de Ez 8:17: “*Ei-los chegar o ramo ao seu nariz*”). “Feitiçarias” são classificadas entre as obras da carne em Gl 5:20. Goes, “feiticeiro”, “prestidigiador”, ocorre somente em 2 Tm 3:13. Em gr. Cl., pode significar “mágico”, provavelmente a partir da raiz que se percebe em goes, “gemer”. Um feiticeiro pode fazer cantilação dos seus encantos. Cf. Lothar COENEN, Colin BROWN (orgs.), *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, (Trad. Gordon Chown), São Paulo, 2000, p. 1230- 1232.

17. Hans, DIETER, , citado em: , John D., CROSSAN, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 342-343.
18. Cf. Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 62. Para se aprofundar o tema sugere-se a leitura: Carlo GINZBURG, *Mitos, Emblemas Sinais. Morfologia e História*, São Paulo, 1991; Carlo GINZBURG, *O Queijo e os Vermes*, São Paulo, 1991; Carlo GINZBURG, *Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
19. Idem, *ibidem*, p.75. A teoria dialética marxista não terá a mesma dificuldade em lidar teoricamente com este conflito, como parece ter Durkheim, citado em: Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 62.
20. Para estudo de Rito remeto à obra de Aldo Natale TERRIN, *O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.
21. Cf. Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 74.
22. Cf. SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 223.