

O PROCESSO E O JULGAMENTO DE JESUS CRISTO NOS EVANGELHOS: UM ENCONTRO ENTRE DIREITO E LITERATURA

André Luiz Gardesani Pereira*

Resumo

O presente artigo tem por objetivo estudar o processo e o julgamento de Jesus Cristo a partir das narrativas contidas nos evangelhos canônicos, ou seja, aqueles que compõem o Novo Testamento da Bíblia, escritos por Mateus, Marcos, Lucas e João. Sem contrariar o axioma que associa os textos bíblicos ao sagrado, busca-se uma visão dos manuscritos como fonte de valor estético e jurídico. A estética da recepção, sob o enfoque de Jauss, conjugada com outros métodos e instrumentos pertencentes às ciências literária e jurídica, tem o condão de conceber uma interpretação de significados mais adequados, bem como a máxima concretização do conteúdo inserto nos evangelhos.

Palavras-chave

Bíblia como Literatura; Direito e Literatura; Evangelhos; Julgamento; Jesus Cristo.

Abstract

This article aims to explore the process and the trial of Jesus Christ based on the narratives of the canonical gospels, those comprised by the New Testament of the Bible, written by Matthew, Mark, Luke and John. Without contradicting the axiom that associates the biblical texts to the sacred, this paper searches for a vision of the manuscripts as a source of aesthetic and legal value. The aesthetics of reception, under the approach of Jauss, combined with other methods and concepts of literary and legal sciences, has the power to conceive an interpretation of more appropriate meanings, and achieve the highest accomplishment of the content present in the gospels.

Keywords

Bible as Literature; Law and Literature; Gospels; Trial; Jesus Christ.

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – UNESP/campus de São José do Rio Preto – São José do Rio Preto – SP – Brasil. E-mail: gardesani.andre@ig.com.br

Introdução

Jesus Cristo é o personagem mais importante da cultura ocidental cristã. Contudo, as informações sobre sua vida fora do contexto dos quatro evangelhos são muito raras. Praticamente todo o conhecimento que temos sobre a vida e a paixão de Jesus Cristo é oriundo dos relatos contidos nos evangelhos escritos por Mateus, Marcos, Lucas e João, na medida em que a tradição cristã desenvolveu-se primeiro pela via oral, somente alcançando a condição de palavra escrita na segunda metade do século 1, por meio do trabalho de cada evangelista. No entanto, ao contrário do que parece, nenhum dos evangelistas objetivava escrever uma biografia, mas um texto destinado a convencer os leitores sobre a veracidade dos fatos por eles narrados.

Existem, nesse sentido, diversas posições no que se refere à aceitação dessas narrativas, desde as mais tradicionais que admitem de modo incondicional os fatos relatados, passando por aquelas que tentam dissociá-los das questões de fé, até teorias radicais, que sujeitam a prática da adoração ao consumo de drogas alucinógenas, com o escopo de obter visões.

A bem da verdade, o presente estudo não tem por objetivo contrariar o postulado que vê a Bíblia e, especialmente, os evangelhos, como textos sagrados, mas apenas analisar o texto bíblico dentro de seu contexto histórico, social, jurídico e literário. Em outras palavras, a fé é uma questão que pertence à teologia e às instituições religiosas, assim como à esfera pessoal de cada um. Pretende-se, portanto, uma exegese bíblica muito mais próxima do seu caráter jurídico e literário, do que do seu enfoque propriamente dogmático e religioso. Isso não significa, entretanto, que o conteúdo religioso do material deva ser pura e simplesmente desprezado, pois é evidente que ele contribui não só para a edificação espiritual do leitor, como também para a promoção de uma leitura adequada e mais abrangente dos evangelhos.

E essa preocupação com a figura do leitor, com o conjunto do “saber prévio” necessário à leitura e com a compreensão das escrituras na sua dimensão estética e jurídica, vem ao encontro do substrato teórico adotado no presente trabalho. De fato, a estética da recepção sob o enfoque dos estudos de Jauss (1994), sobretudo quanto à mudança dos horizontes de expectativa do leitor e da necessidade de concretização do texto, é de extrema relevância para a análise e interpretação dos escritos de Mateus, Marcos, Lucas e João.

É importante ressaltar ainda que essa perscrutação literária e jurídica dos relatos da paixão de Cristo dependem do prévio descortinamento de uma série de questões, que deverão anteceder ao estudo que ora se propõe. Assim, a análise da estrutura teórica que sustenta o estudo da Bíblia como literatura e a possibilidade de aplicação dos métodos literários de interpretação às escrituras; a conexão entre o sistema social onde se situa o direito e o sistema social da arte onde se aloca a literatura; e a metodologia adotada para selecionar e avaliar fragmentos dos quatro evangelhos sobre o processo e julgamento de Cristo revelam-se cruciais para se obter o melhor e mais adequado significado do material analisado.

A Bíblia como literatura

A primeira questão fundamental para o desenvolvimento do tema consiste em saber se a Bíblia pode ser considerada uma obra literária. É imperativo para se

alcançar a resposta a essa questão o estudo de um dos componentes do título deste trabalho: a literatura. O que, afinal de contas, entendemos por literatura?

A definição de literatura constrói-se por meio de um processo que é ao mesmo tempo histórico e social. É histórico, em primeiro lugar, porque o conceito de literatura passou por diversas mutações com o tempo. De fato, se durante o século XV a literatura era considerada como um atributo do indivíduo que era capaz de ler e escrever; com o surgimento da imprensa, passou a ser vista como atributo das classes mais privilegiadas; mais tarde, deixou de estar relacionada ao conceito de “conhecimento” para se relacionar à ideia de “gosto”. Com os formalistas russos, a literatura passou a ser definida como o conjunto de textos portadores de certas características peculiares, as quais os tornariam diferentes dos demais textos, tidos como não-literários. Portanto, para os formalistas, o caráter estético de um texto seria resultado não da utilização de procedimentos comuns da linguagem cotidiana, mas de procedimentos desautomatizados.

Chklovski 1976, p. 45 refere-se ao fato de o autor literário criar certos procedimentos que concederiam ao texto o caráter de literalidade. Segundo o citado autor:

E eis que para desenvolver a sensação de vida, para sentir os objetos, para provar que pedra é pedra, existe o que se chama arte. O objetivo da arte é dar a sensação do objeto como visto e não como reconhecimento; o procedimento da arte é o procedimento da singularização dos objetos e o procedimento que consiste em obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e a duração da percepção (CHKLOVSKI, 1976, p. 45).

Por outro lado, não só fatores históricos determinam o que é literatura, pois a literatura é tudo aquilo que uma determinada sociedade considera como tal. Assim, socialmente falando, a literatura é tida como o conjunto de textos que os professores, os escritores e os críticos literários reconhecem como pertencentes ao cânone literário.

Mais precisamente a partir da década de 1960, o leitor passa a ser considerado peça chave para a compreensão da literatura, uma vez que o texto só existiria a partir do ato de leitura. Nesse momento surge uma teoria que é essencial para o presente estudo, qual seja, a estética da recepção, composta pelos trabalhos de Iser, com as noções de “repertório” e do “preenchimento de vazios” e de Jauss, com as ideias de “mudanças do horizonte de expectativa” e de “concretização do texto literário”.

Segundo Jauss (1994, p. 23), “a relação entre literatura e leitor possui implicações tanto estéticas quanto históricas”. Essa concepção muito se aproxima do pensamento do crítico brasileiro Antonio Candido (1985), quer através da função social que a literatura pode exercer, quer através da noção de sistema literário, segundo a qual o literário aparece associado aos leitores e a sua natureza social é resgatada para a própria caracterização da literatura enquanto manifestação cultural. A obra não seria, para Candido (1985, p. 74), “um produto fixo, unívoco ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro”.

Com base nos teóricos até este momento citados, já é possível antecipar que o texto bíblico é dotado do caráter de literalidade, pois os elementos linguísticos e as estratégias literárias empregadas pelos seus autores o desviam da linguagem comum, assim como preconizado pelos formalistas, invocando a colaboração do leitor no processo interpretativo, no mesmo caminho trilhado pelos teóricos da estética da recepção. Assim, por exemplo, os ensinamentos ministrados por Jesus

durante as suas pregações são carregados de analogias, metáforas, simbolismos e alegorias, como é o caso das parábolas do filho pródigo e do bom samaritano, que representam um verdadeiro convite ao leitor para que lhes dê sentido.

Entretanto, muito embora pareça ser manifesta a qualidade literária da Bíblia e a sua inegável influência nas obras de autores da casta de Dante, Gil Vicente, Camões e Milton, foi somente a partir do século 20 que a teologia acadêmica reconheceu a importância de adotar um método de análise, antes exclusivo dos textos literários, para o estudo das escrituras. Até então, os teólogos adotavam ou o método histórico-gramatical, desenvolvido por João Calvino durante a Reforma Protestante, o qual objetivava o sentido original do texto, ou o método histórico-crítico, que buscava a compreensão dos processos históricos de formação e transmissão das narrativas bíblicas.

Ressalte-se que o citado reconhecimento decorreu da insuficiência da linguagem teológica para explicar algumas passagens e acontecimentos bíblicos, uma consequência natural da denominada “crise da metafísica ocidental”, provocada pelos teóricos do naturalismo, ceticismo, existencialismo e niilismo.

A adoção de métodos literários para a interpretação do texto bíblico por parte da teologia acadêmica influenciou os críticos e teóricos da literatura, que passaram a empregar a teoria literária para o estudo da Bíblia, com o objetivo de melhor extrair o seu significado. Nesse sentido, vale a pena citar os nomes de Auerbach, Alter, Frank e Frye.

Auerbach, em *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (1998) fez diversas comparações entre as narrativas do Antigo Testamento e os textos da literatura ocidental, como é o caso de Homero.

O norte-americano Alter e o inglês Kermode organizaram o *Guia literário da Bíblia 1997*, onde podemos encontrar análises dos principais livros da Bíblia. Sobre a aplicação dos métodos fornecidos pela teoria literária ao texto bíblico, ensinam:

No decorrer das duas últimas décadas, contudo, houve uma revivência do interesse nas qualidades literárias desses textos, nas virtudes pelas quais eles continuam a viver como algo mais que arqueologia. A força das narrativas do Gênesis ou da história de Davi, as complexidades e refinamentos das narrativas da Paixão poderiam ser estudadas por métodos desenvolvidos na literatura secular. A eficácia dessa nova abordagem – ou abordagens, pois a obra prosseguiu por muitas vias diferentes – tem sido amplamente demonstrada. A crítica bíblica profissional foi profundamente afetada por ela; porém, o que é ainda mais importante, o leitor em geral tem agora diante de si uma nova concepção da Bíblia como obra de grande força e autoridade literária, obra sobre a qual se pode perfeitamente acreditar que tenha podido moldar as mentes e vidas de homens e mulheres inteligentes por mais de dois milênios (ALTER; KERMODE, 1997, P. 12).

Enfim, o crítico literário canadense Frye, em seu livro *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura* (2004) defendeu a inegável influência exercida pela Bíblia na literatura mundial. Cita, dentre outros exemplos, *A Divina Comédia* de Dante e o *Paraíso Perdido* de Milton. Nas palavras de Frye (2004, p. 276), “foi a Bíblia, mais do que a tradição clássica, que criou esse processo e esse procedimento sobretudo no plano interno das obras, e foi a Bíblia também que, por assim dizer, ‘ensinou’ os escritores, mesmo os modernos, a proceder desse modo”.

Assim, parece que nos dias atuais não há mais dúvida quanto à autoridade literária da Bíblia, nem tampouco com relação à adequação das diversas correntes de abordagem crítico-literárias à exegese bíblica.

Aproximações entre direito e literatura

Uma vez ultrapassada a questão do estudo da Bíblia como literatura, outra se apresenta com igual veemência para o estudo do processo e julgamento de Jesus Cristo nos evangelhos: trata-se da possibilidade de se aproximar o campo literário ao jurídico.

Embora o estudo interligado da disciplina do direito e da literatura ainda seja uma prática pouco usual entre os militantes dessas duas áreas do conhecimento, o estudo desta conexão praticamente remonta à evolução histórica do século 20, de modo que pode ser dividida, segundo Trindade e Gubert (2008, p. 24-48), em três períodos distintos: um estágio inaugural, um estágio intermediário e o estágio atual.

No *estágio inaugural* surgiram os primeiros escritos sobre Direito e Literatura. O primeiro foco de luz foi lançado por Wigmore, em 1908, com a publicação do ensaio *A List of Legal Novels*, onde propôs a leitura, por parte dos operadores do direito, de inúmeros romances jurídicos, com o objetivo de expandir conhecimentos e cultura normativa.

O *estágio intermediário* ocorreu nas décadas de 1940 e 1950 com a continuidade das pesquisas, a difusão e o aprofundamento dos estudos, o que culminou com o nascimento do *Law and Literature Movement*, na década de 1970. O grande nome deste período foi White que, na obra *The Legal Imagination* (1973), defende a tese de que o advogado acima de tudo é um escritor.

O *estágio atual*, que ocorre a partir da década de 1980, é marcado pela efetiva consolidação do estudo do direito e literatura no âmbito acadêmico, com a inserção da disciplina nas grades curriculares das grandes universidades (Cambridge, Harvard e Oxford) e com o surgimento de novos departamentos universitários.

A literatura é de extrema importância para o direito, não só em razão da dimensão criadora dos poetas e escritores cuja imaginação faz surgir situações novas ao mundo jurídico, mas também em razão de lidar com a condição humana. A literatura pode abordar as mais diversas questões e temáticas jurídicas ou fornecer instrumentos para que categorias jurídicas sejam repensadas. Em contrapartida, o direito pode ser visto como narrativa, de forma que a metodologia de interpretação literária auxilie na exegese dos textos narrativos.

Estudar os relatos sobre a Paixão e morte de Jesus Cristo, sob o viés literário e jurídico significa analisar como o direito e as instituições jurídicas são compreendidas nos quatro evangelhos, assim considerados como verdadeiras obras de natureza literária.

Os evangelhos e os seus autores

Em grego, a palavra “evangelho” significa “Boa Nova” e era adotada por ocasião das proclamações imperiais.

Ensina Kermode (1997, p. 404) que o evangelho antes de ser escrito era considerado como uma proclamação oral dos ensinamentos e da ressurreição de Jesus, e que somente a partir do século 2 a palavra “evangelho” passou a ser encontrada no plural, indicando que as pessoas pensavam em mais de um evangelho.

Entretanto, apenas quatro deles foram acolhidos pelos cristãos e integram o Novo Testamento da Bíblia: os de Mateus, Marcos, Lucas e João, tidos como

evangelhos canônicos, em oposição àqueles ditos apócrifos, ou seja, evangelhos cujos ensinamentos religiosos não fazem parte da Bíblia.

Assim, os evangelhos podem ser considerados como um gênero literário, pertencente ao primitivo cristianismo, que contam a vida, morte e ressurreição de Cristo. Na verdade, trata-se de um gênero literário único, pois apresenta uma fusão de diversas categorias (discursos, leis, parábolas, provérbios, testemunhos, narrativas) que contam a história de Jesus como um típico herói trágico.

É muito difícil obter a data precisa em que cada Evangelho foi escrito. Segundo os estudiosos, provavelmente teriam sido redigidos entre 65 e 100 d.C., embora haja aqueles que entendam que o evangelho de Marcos possa ter sido escrito em 50 d.C. A preferência, portanto, é conferida a Marcos, sendo que Mateus e Lucas o teriam usado como base para formular os seus escritos¹.

Marcos converteu-se ao cristianismo depois de ouvir as pregações do apóstolo Pedro em Jerusalém e escreveu o seu evangelho em Roma, com o objetivo primordial de evangelizar os romanos. Trata-se de um texto revestido de um estilo mais popular e pitoresco.

Mateus, conforme consta das suas próprias narrativas (9, 9), era oficial de impostos e foi chamado por Jesus para ser um dos doze discípulos. O seu evangelho é dotado de um estilo mais polido e menos pitoresco, com o objetivo de convencer os cristãos judeus de que Jesus era mesmo o salvador da humanidade e, por essa razão, faz várias remissões ao Antigo Testamento.

Lucas era médico de profissão e destinou o seu texto essencialmente aos cristãos gentios (não-judeus), buscando convencê-los de que Deus enviou o seu único filho para salvar todos os pobres e humildes de coração.

Por fim, João, que também foi apóstolo de Cristo, escreveu o seu evangelho de modo bastante simples, mas com extrema riqueza de significados, para doutrinar os novos convertidos.

Todos os evangelhos são compostos, desse modo, de diversos fragmentos textuais, de origem oral e escrita, que foram recompilados através do trabalho dos evangelistas. Sobre o processo de composição dos evangelhos, baseado em tradição e relatos orais, vale a pena transcrever as lições de Zabatiero e Leonel:

A pesquisa bíblica do início até meados do século XX entendeu que esses conteúdos derivariam de coletâneas de tradições orais e blocos de escritos do cristianismo primevo sem muito nexo entre si. Uma vez agrupados, dariam origem aos evangelhos. Por isso mesmo enfatizou pequenas unidades de sentido, como ditos de Jesus e relatos curtos de sua ação dentro de blocos temáticos maiores de narrativas da infância; narrativas da paixão; narrativas de controvérsias; discursos etc. Todos esses elementos teriam sido coletados pelos evangelistas e reunidos sem maiores cuidados com a unidade do texto final, buscando, antes, priorizar o caráter traditivo do material (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 24).

Todavia, considerando o fato de serem muito escassas as informações extrabíblicas sobre a vida de Jesus e seu julgamento, sobre eles nos debruçaremos

¹ Durante a metade do século 19 os teólogos elaboraram, com relação aos evangelhos sinóticos, a teoria das "duas fontes", segundo a qual, uma das fontes dos evangelhos mais recentes (Mateus e Lucas) seria Marcos. É verdade, entretanto, que os evangelhos de Lucas e de Mateus apresentam trechos que Marcos omitiu, como é o caso de alguns dizeres de Cristo, principalmente no sermão da montanha. Assim, supõe-se que Lucas e Mateus se basearam em outra fonte que se costuma chamar de "Q" (inicial do termo alemão *Quelle* que significa "fonte"). Em contrapartida, teólogos ingleses e norte-americanos, com o objetivo de evitar o recurso às fontes hipotéticas ("Q"), entendem que o primeiro evangelho seria o de Mateus. Logo, Lucas teria se baseado em Mateus. Marcos, vindo por último, fundiu os textos de Mateus e Lucas. Como se percebe, os estudiosos ainda não chegaram a um consenso sobre qual evangelista escreveu seu texto primeiro.

com o auxílio dos métodos de hermenêutica literária e jurídica para deles extrair o mais adequado sentido.

A seleção de fragmentos

A seleção de fragmentos dos escritos evangélicos relativos ao processo e julgamento de Cristo não deve ser feita de maneira subjetiva e aleatória, mas, ao reverso, orientada por certos critérios de natureza objetiva.

Qual evangelho estaria mais próximo da verdade histórica? Qual é mais fiel às suas fontes? Qual retrata com mais proximidade o processo e os institutos jurídicos vigentes à época em que Jesus viveu? Qual a melhor abordagem apresentada para os fatos que motivaram a instauração do processo contra Jesus?

Tais questões, de certo modo, nos remetem aos critérios adotados por ocasião da escolha dos evangelhos canônicos na época dos Concílios, merecendo destaque o de Nicéia (325 d.C.), convocado pelo imperador Flavius Valerius Constantinus (285-337), mais conhecido como Constantino.

Formaram-se diversas correntes sobre a forma como teria sido realizada a seleção dos evangelhos ditos canônicos, muitas delas dotadas de um nítido caráter religioso. Com efeito, para uma primeira corrente, os bispos, naquela ocasião, teriam espalhado os diversos textos no chão e se reuniram para rezar, sendo que durante o ato, os quatro evangelhos que hoje conhecemos ergueram-se e foram depositar-se no altar; uma segunda corrente entende que todos os textos foram colocados no altar e que somente os não-inspirados (os apócrifos, como o Evangelho de Judas e o de Maria Madalena) caíram ao chão; por último, uma terceira versão diz que o Espírito Santo adentrou o recinto em forma de pomba, passando por uma vidraça sem quebrá-la e pousou no ombro direito de cada um dos bispos presentes e sussurrou em seus ouvidos quais eram os evangelhos canônicos (COUTO, 2007, p. 54).

Contudo, historicamente, a corrente mais aceita acena para o fato de que a escolha resultou de muitos estudos e acalorados debates entre os bispos. Segundo Couto, os critérios que nortearam a escolha dos quatro evangelhos canônicos foram os seguintes:

Apostolicidade: A obra deveria ser escrita por um apóstolo ou alguém de contato próximo que tenha escrito a pedido de um apóstolo.

Circulação: Como era muito difícil provar o primeiro ponto, partiam, então, para a análise da circulação e do uso do texto pela comunidade.

Caráter concreto: O conteúdo não pode contrariar os padrões da ortodoxia e seu caráter ficcional pode fazê-lo ser inaceitável.

Ortodoxia: Aceitação pela liderança da Igreja, mais especificamente pelo bispo encarregado de uma determinada cidade ou religião.

Autoridade diferenciada: Textos que eram reconhecidos pela comunidade que os usava como de inspiração divina.

Leitura em público: Deveriam ser lidos para o maior número de pessoas e não ser mantidos em segredo (COUTO, 2007, p. 55).

A escolha de excertos para o estudo do processo e julgamento de Cristo sob o prisma jurídico-literário deve, em primeiro lugar, partir da análise separada e acurada dos evangelhos e das características de cada um dos seus autores, com o objetivo de obter o máximo de literalidade e de verdade histórica acerca do direito vigente à época de Cristo.

Ao analisar o material objeto de estudo, constata-se, no que tange especificamente às narrativas da Paixão de Cristo, que os quatro evangelhos guardam entre si bastante semelhança. Contudo, mister se faz reconhecer que, mesmo naquelas passagens onde há semelhança, é possível notar algumas diferenças². Assim, a título exemplificativo, no evangelho segundo São Mateus constatamos as referências às trinta moedas de prata pagas pelos chefes dos sacerdotes ao discípulo Judas pela traição (26, 14-16) e ao conto do sonho da mulher de Pilatos (27, 19), as quais não foram mencionadas nos demais evangelhos. Já no evangelho segundo São Lucas encontramos a cena na corte de Herodes (23, 8-12) e, no evangelho segundo São João, um prólogo que identifica Jesus Cristo com a palavra preexistente (1, 1-18) e um Pilatos filosófico que indaga a respeito da verdade (18, 38).

Entretanto, a referência a determinados detalhes e passagens e a omissão de outras não devem ser compreendidas como distorções históricas, mas apenas e tão somente como versões diferentes de uma mesma história. Nesse sentido, cada evangelista nos conta da melhor forma possível, e com os recursos linguísticos e estilísticos que lhe são peculiares, como os fatos se passaram.

Desta forma, podemos notar que Marcos pertence ao gênero das “narrativas históricas”, que apresenta ao leitor todo o contexto circunstancial, bem como interpretações dos acontecimentos. Por outro lado, os Evangelhos de Mateus e Lucas apresentam uma narrativa mais afável e graciosa, inclusive sobre fatos aparentemente graves. Enfim, João é um evangelho mais espiritual, tanto que se inicia fazendo alusão ao relato da criação do mundo no livro do Gênesis: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (João, 1, 1).

Outro importante critério que norteou a escolha dos excertos foi a preferência dada, sobretudo na hipótese de versões colidentes, aos escritos oriundos de autores que conheceram Jesus pessoalmente. Assim, Mateus e João podem ser considerados como verdadeiras testemunhas oculares dos fatos por eles narrados e, portanto, são merecedores de maior crédito. Por outro lado, como já dito, Marcos era discípulo do apóstolo Pedro, outra testemunha ocular da vida de Cristo, razão pela qual muitas de suas passagens também foram selecionadas, embora mereçam um grau inferior na escala de confiabilidade e segurança das informações. Quanto a Lucas, provavelmente escreveu o seu relato baseado nos evangelhos que o precederam e na tradição oral, consistente no depoimento transmitido por testemunhas. É o que se verifica do prólogo do seu evangelho:

Visto que muitos já empreenderam compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós – conforme no-los transmitiram os que, desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da Palavra – a mim também pareceu convincente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo, para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste (1, 1-4).

Se é certo, por um lado, que a memória oral pode estar mais sujeita à liberdade e criatividade daquele que a transmite, podendo estar contaminada pela

² Desde cedo as divergências entre os evangelhos foram notadas, entretanto, foi apenas no ano de 1776 que Griesbach desenvolveu uma sinopse dos três primeiros evangelhos, colocando-os em colunas paralelas para facilitar o estudo, sobretudo de modo a perceber suas semelhanças e diferenças. Desde então, os evangelhos de Marcos, Lucas e Mateus passaram a ser conhecidos como “evangelhos sinóticos”. A propósito, ensinam Gabel e Wheeler que Marcos, Lucas e Mateus (1993, p. 168) “têm muito em comum no tocante a apresentação da história e ao seu vínculo mútuo como textos. Por isso eles são denominados de evangelhos ‘sinóticos’ (os que podem ser vistos conjuntamente) e costumam ser estudados em grupo. O evangelho de João é obviamente uma classe em si mesmo”.

inexatidão e pela parcialidade, por outro, não menos certo é o fato de que a oralidade é anterior à escrita, razão pela qual também se mostra relevante na formação de um discurso histórico comprometido com a realidade. Assim, os escritos de Lucas não deixam de ter importância, ainda que complementar, para manter o elo entre a atualidade e os fatos passados.

De qualquer forma, o distanciamento temporal da escrita dos evangelhos do nosso tempo faz com que representem projeções dos seus autores, enquanto leitores da cultura, da sociedade e das instituições jurídicas de sua época. Desponta, mais uma vez, a importância do enfoque de Jauss (1994) no sentido de que a compreensão da realidade por parte dos primeiros leitores acaba por ser sobreposta por leitores posteriores, de forma que, através de sucessivas leituras, sentidos históricos e estéticos vão sendo atribuídos a textos antigos.

Análise do processo e julgamento de Jesus Cristo segundo os evangelhos

Antes de iniciar o estudo do processo e julgamento de Cristo nos evangelhos, é importante ressaltar que a versão textual adotada é a da *Bíblia de Jerusalém*, traduzida por uma equipe de exegetas católicos e protestantes e por um grupo de revisores literários da edição original francesa da Escola Bíblica de Jerusalém (*École Biblique de Jérusalem*), não só pelo fato de esta escola ter trabalhado diretamente com os textos originais em hebraico, aramaico e grego, mas também em razão de ter sido elaborada pelo mais antigo centro de pesquisas bíblicas e arqueológicas da Terra Santa, fundado em 1890 e dirigido por padres dominicanos.

O direito vigente e os delitos

A base jurídica material e processual que fundamentou o processo e julgamento de Jesus Cristo era composta por leis hebraicas, também conhecidas como judaicas ou mosaicas, e por leis romanas, na medida em que a Judéia se achava sob a administração dos romanos.

O direito hebraico é eminentemente religioso, sendo que os seus fundamentos básicos encontram-se na Bíblia hebraica, fonte formal de direito, que é composta pelo Pentateuco ou Thora - integrado por cinco livros: *Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio* – pelo *Livro dos Profetas* (aspecto histórico da legislação) e pelo *Hagiógrafos* (costumes e tradições).

O direito romano vigente na época, por seu turno, era composto por leis arcaicas e primitivas, sendo caracterizado por sua rigidez na punição de delitos graves, bem como no respeito aos princípios e regras religiosas.

O processo contra Jesus foi instaurado com base em quatro transgressões à legislação hebraica:

- 1) Ofensa ao preceito sabático;
- 2) Rejeição à legislação sobre a pureza;
- 3) Entrada na Cidade Santa durante a festa da Páscoa; e
- 4) Interferência na ordem do templo.

A primeira infração de Jesus ao direito hebraico consistiu na violação do preceito sabático, que corresponde ao descanso semanal do judaísmo, simbolizando o sétimo dia no livro do Gênesis (2, 2-3), destinado ao descanso. Segundo os

relatos extraídos de João (5, 8-9), a cura do paralítico³ se deu num dia de sábado: Disse-lhe Jesus: “Levanta-te, toma o teu leito e anda!” Imediatamente o homem ficou curado. Tomou o leito e se pôs a andar. Ora, esse dia era um sábado.

Em Marcos (2, 27) podemos notar claramente o pensamento de Cristo a respeito do preceito sabático: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado”.

A Mishná, uma das principais obras do judaísmo rabínico, de longa tradição oral e transcrita por volta do início do século 2, dedica um tratado inteiro ao preceito sabático. O Tratado Sabbath estabelecia uma série de atividades exemplificativas que não poderiam ser praticadas durante o sábado:

As principais atividades são quarenta menos uma: arar, semear, colher, fazer feixes, debulhar, joeirar e catar grãos; moer, peneirar, amassar e assar pão; tosar a lã, branqueá-la, fiar e tecer; esticar dois fios de tecer, trançar dois fios, dar e desatar um nó, dar dois pontos, rasgar um tecido com a intenção de dar dois pontos; caçar um veado, abatê-lo, tirar a pele, salgá-lo, curti-la, raspá-la, e cortá-la em pedaços; escrever duas letras; apagar o que está escrito com intenção de escrever duas letras; construir, demolir, apagar o fogo de um incêndio, atear fogo, bater com o martelo e levar uma coisa do lugar que está para outro. Estas são as principais atividades, quarenta menos uma (SPEIDEL, 1982, p. 42).

Na verdade, não foi a cura em si que ensejou a violação da lei mosaica, mas o fato de Jesus ter ordenado que o paralítico carregasse sua cama nas costas, o que contraria a injunção de não carregar coisas no Sabá (EAGLETON, 2009, p. 13).

Ressalte-se, ainda, que segundo o direito hebraico posteriormente redigido (Tratado Sanhedrin, VII, 4a), a pena prevista para a violação do preceito sabático era a de morte: “São estes os que devem ser apedrejados: o blasfemador, o que presta serviço a estrangeiros... o que profana o sábado... o sedutor e o demagogo, os magos” (SPEIDEL, 1982, p. 47).

O segundo delito decorreu da crítica à legislação sobre a pureza. Com efeito, o Antigo Testamento, notadamente no Levítico (“Regras referentes ao puro e ao impuro”), estabelece a distinção entre a pureza e a impureza, a qual se fundamenta em normas religiosas muito antigas. É impuro tudo aquilo que se afasta de Deus. Assim, são impuros os animais considerados como sagrados por crenças pagãs; a mulher após o parto; os leprosos; as pessoas acometidas de enfermidades sexuais contagiosas; o homem após a ejaculação e a mulher após a menstruação.

Contudo, o Evangelho segundo Marcos mostra que Jesus Cristo pregava de maneira contrária, criticando a “lei de pureza”: “Não há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro” (7, 15).

A terceira violação das leis hebraicas consistiu na entrada triunfal de Jesus na Cidade Santa durante a festa da Páscoa, considerada como o evento comemorativo da liberação do povo de Jerusalém, conduzido por Moisés, do cativo no Egito, por volta do século XII a.C. Nesta ocasião, muitos judeus se dirigiam a Jerusalém. Cristo entrou na Cidade Santa, montado num jumento, promovendo um verdadeiro triunfo popular e chamando a atenção da multidão presente, que compreendeu o fato como a concretização da profecia contida no Livro Profético de Zacarias:

Exulta muito, filha de Sião!

³ Existem várias passagens insertas nos quatro evangelhos retratando Jesus como curandeiro. Grande parte das enfermidades curadas por Jesus eram de natureza física e consistiam em cegueira, paralisia e lepra, uma doença bastante comum naquele tempo. Há também relatos de cura de distúrbios mentais, descritos pelos evangelistas como possessões demoníacas que precisavam ser exorcizadas. É o caso dos relatos do homem possuído pelo demônio contido em Marcos (5, 2-20) e em Mateus (8, 28-34).

Grita de alegria, filha de Jerusalém!
Eis que o teu rei vem a ti:
ele é justo e vitorioso,
humilde, montado sobre um jumento,
sobre um jumentinho, filho da jumenta (9, 9).

A multidão voltou-se a Jesus e forrou o seu caminho com suas próprias vestes e acenou com ramos da vitória, proclamando-o rei de Israel. Lucas narra de modo preciso o acontecimento:

Enquanto ele avançava, o povo estendia suas próprias vestes no caminho. Já estava perto da descida do monte das Oliveiras, quando toda a multidão dos discípulos começou, alegremente, a louvar a Deus com voz forte por todos os milagres que eles tinham visto (19, 36-37).

Segundo Eagleton 2009, p. 13, foi exatamente neste momento que Cristo despertou a ira das autoridades como agitador:

Algumas das pessoas comuns parecem ter saudado Jesus como seu rei durante sua carnavalesca entrada na cidade. Parecem tê-lo confundido com o Messias davidico, o guerreiro mítico que havia de reparar a sorte de Israel e confundir seus inimigos. Isso pode ter crido o tipo de clima altamente inflamável, em uma capital já politicamente carregada de tensões, que alarmou os governantes judeus de Jerusalém. A Páscoa era uma notória oportunidade para os desordeiros. Temerosas de que a presença do pregador Galileu na cidade pudesse ser centelha de uma insurreição, e de que esta, por sua vez, causasse uma reação militar violenta dos romanos, as autoridades trataram de jogá-lo na prisão (EAGLETON, 2009, p. 13).

Speidel (1982, p. 57) ensina que Jesus não foi preso nesta ocasião, em razão da possibilidade de resistência e comoção popular. Assim, Jesus deveria ser preso em segredo.

Por derradeiro, a interferência na ordem do Templo foi o quarto delito que justificou a prisão de Jesus. Segundo a ordem costumeira do Templo, todo israelita de sexo masculino deveria pagar anualmente um imposto, denominado didracma. Os cambistas trocavam as moedas judaicas, gregas e romanas correntes por dinheiro "sagrado", conhecido como tíria e recebiam em troca uma sobretaxa. Como nos mostra o Evangelho de Marcos, Jesus interveio e expulsou os vendedores e os compradores do Templo:

E entrando no Templo ele começou a expulsar os vendedores e os compradores que lá estavam: virou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas, e não permitia que ninguém carregasse objetos através do Templo (11, 15-16).

A prisão

Após o episódio da Santa Ceia⁴, Jesus foi até o Jardim das Oliveiras e por ali permaneceu vagando, insone, com seus pressentimentos de morte, como nos demonstra Marcos (14, 34-36):

⁴ A "Santa Ceia" ou "Última Ceia", segundo os evangelhos canônicos (Mateus 26, 17-30; Marcos, 14, 12-26; Lucas 22, 7-39; e João 13-17) foi a última refeição de Jesus com os seus discípulos para celebrar a Páscoa judaica. Na ocasião, Jesus distribuiu o pão e o vinho entre os doze apóstolos e proferiu importantes ensinamentos, ligando a sua morte iminente ao destino de todos aqueles que comessem daquele pão e bebessem daquele vinho: "Tomai,

“Minha alma está triste até a morte. Permaneci aqui e vigiai”. E, indo um pouco adiante, caiu por terra, e orava para que, se possível, passasse dele essa hora. E dizia: “Abba (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice; porém, não o que eu quero, mas o que tu queres”.

É possível notar que o relato de Marcos apresenta um Jesus completamente humanizado, rebaixado do nível divino ao humano. Essa dimensão humana de Cristo vem a ser confirmada pelo olhar de Ana Catarina Emmerich 2011, p. 63:

Jesus viu em toda a sua extensão os tormentos que, na cruz, ia sofrer, em satisfação dos pecados de todo o mundo.
Diante de tão doloroso e cruciante espetáculo, Jesus juntava as mãos e contorcia-se, como um verme da terra, pedindo clemência.
O rosto inundara-se-lhe de suor frio e, nessa altura, procurou erguer-se, mas os joelhos não o ajudavam.
A face desfigurada, os lábios descorados e o cabelo em desordem tinham-no tornado quase irreconhecível (EMMERICH, 2011, p. 63).

A humanidade de Cristo ao pressentir a iminência da morte, aproxima-o muito do Jesus de Kazantzakis que demonstra o lado humano de Jesus em seu romance *A última tentação de Cristo* (1988), o qual narra um sonho que Jesus teve antes de morrer na cruz, em que vive como um homem comum, que ama Maria Madalena, mas, após sua morte, tem filhos com Marta, a irmã de Lázaro⁵. O Jesus de Kazantzakis 1988, p. 304, carrega consigo sentimentos de amor, ódio, dúvida e medo:

Ele sentia que ainda possuía muito de barro dentro de si, muito do ser humano. Era ainda vulnerável à raiva, ao medo, ao ciúme; quando pensava em Madalena seus olhos ficavam turvos (KAZANTZAKIS, 1988, p. 304).

Um Cristo não divinizado também pode ser encontrado em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, de Saramago: “Sou como um homem, vivo, como, durmo, amo como um homem, portanto sou um homem e como homem morrerei” (SARAMAGO, 1991, p. 365).

Cristo foi preso durante a noite, mais precisamente, uma hora antes da meia-noite de uma quinta-feira. A prisão ocorreu às escondidas e, segundo Marcos, os seus captores foram “enviados pelos sumos sacerdotes, escribas e anciãos” (14, 43). Observe-se, portanto, que nenhuma força romana, nenhum Conselho ou Tribunal, expediu uma ordem de prisão.

Outro fato digno de nota é que Cristo não foi uma vítima passiva dos seus captores. Ao reverso, ele submeteu-se ativamente àquilo que ele sabia ser a sua missão, chegando, segundo João, até mesmo a negociar a liberdade dos seus discípulos:

Perguntou-lhes, então, novamente: “A quem procurais?” Disseram: “Jesus, o Nazareu”. Jesus respondeu: “Eu vos disse que sou eu. Se, então, é a mim que procurais, deixai que estes se retirem, a fim de se realizar a palavra que diz: Não perdi nenhum dos que me deste” (18, 7-9).

isto é o meu corpo” (Marcos 14, 22); “Isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado em favor de muitos” (Marcos 14, 24).

⁵ Em 1988 este romance foi adaptado para o cinema pelo cineasta Martin Scorsese.

Judas, o traidor

Judas teve um papel fundamental para a deflagração da prisão e do processo instaurado contra Jesus Cristo. De fato, Judas Iscariotes, “um dos doze”, deu um beijo fraterno em Cristo, mostrando aos chefes dos sacerdotes aquele que deveria ser preso. Em troca, recebeu trinta moedas de prata.

É importante observar que o evangelho de João não faz nenhuma menção ao beijo traidor de Judas, pois Jesus se identifica com as palavras “Eu o sou” (18, 4-8). Ao contrário, Marcos relata com riqueza de detalhes como se deu a traição:

E, imediatamente, enquanto ainda falava, chegou Judas, um dos Doze, com uma multidão trazendo espadas e paus, da parte dos chefes dos sacerdotes, escribas e anciãos. O seu traidor dera-lhe uma senha, dizendo: “É aquele que eu beijar. Prendei-o e levai-o bem guardado”. Tão logo chegou, aproximando-se dele e disse: “Rabi!” E o beijou (14, 43-45).

Não obstante admitida, a traição era banida pela legislação hebraica. Judas, tendo se arrependido de seu ato, comete suicídio⁶.

Dante 2005, p. 305, n’A *Divina Comédia*, atribuiu a Judas o castigo de ser eternamente mastigado por Lúcifer no círculo nono do inferno:

Era ao da frente a mordedura nula
à esfolia comparada, que a carena
sem pele em carne viva toda ondula.
“É a alma que há no cimo maior pena”
o mestre diz, Judas Iscariote:
Cabeça dentro, as pernas desordena
(ALIGHIERI, 2005, p. 305).

Entretanto, a ação de Judas foi de extrema importância para que a Paixão tivesse ocorrido, havendo, inclusive, aqueles que defendem a ideia de que Judas está mais para auxiliar do que para inimigo (KERMODE, 1997, p. 496).

No mesmo sentido, Jorge Luis Borges (2000, p. 574) em seu conto “Três versões de Judas”, parte do livro *Ficções*, apresenta Judas como um anti-herói, ao enfatizar que “todas as coisas que a traição atribui a Judas Iscariotes são falsas”.

No citado conto, Borges analisa três versões oferecidas por dois supostos escritores – inventados pelo próprio Borges – para Judas: uma de De Quincey e duas de Nils Runeberg.

Na primeira versão, atribuída a Quincey, “Judas entregou Cristo para forçá-lo a declarar sua divindade e deflagrar uma vasta rebelião contra o jugo de Roma” (2000, p. 574). Já na segunda versão, de Runeberg, Judas aparece em posição de igualdade com relação a Jesus, pois são ambos imprescindíveis para a história:

O Verbo, quando foi feito carne, passou da ubiquidade ao espaço, da eternidade à história, da bem-aventurança sem limites à mutação e à carne; para corresponder a tal sacrifício era necessário que um homem, representando todos os homens, fizesse um sacrifício condigno. Judas Iscariotes foi esse homem. Judas, único entre os apóstolos, intuiu a secreta divindade e o terrível propósito de Jesus. O verbo havia se rebaixado a mortal; Judas, discípulo do Verbo, podia rebaixar-se a delator (o pior delito que a infâmia suporta) e ser hóspede do fogo que não se apaga. A ordem inferior é um espelho da ordem superior; as formas da terra correspondem

⁶ O *Livro dos Atos dos Apóstolos* faz referência ao fim sangrento de Judas: “Ora, este homem adquiriu um terreno com o salário da iniquidade e, caindo de cabeça para baixo, arrebatou pelo meio, derramando-se todas as suas entranhas. O fato foi tão conhecido de todos os habitantes de Jerusalém que esse terreno foi denominado na língua deles, Hacéldama, isto é, ‘Campo de Sangue’ (1, 18-19).

às formas do céu; as manchas da pele são um mapa das incorruptíveis constelações; Judas refletiu de algum modo a Jesus. Daí os trinta dinheiros e o beijo; daí a morte voluntária, para merecer ainda mais a reprovação. (2000, p. 574).

Contudo, a reação repulsiva dos teólogos fez com que Runeberg alterasse a sua versão, dando origem a uma terceira, segundo a qual, Judas:

Renunciou à honra, ao bem, à paz, ao reino dos céus, como outros, menos heroicamente, ao prazer. Premeditou com lucidez terrível suas culpas. Do adultério costumam participar a ternura e a abnegação; do homicídio, a coragem; das profanações e da blasfêmia, certo fulgor satânico. Judas elegera aquelas culpas que não são visitadas por nenhuma virtude: o abuso de confiança (João 12:6) e a delação. Trabalhou com gigantesca humildade, creu-se indigno de ser bom. Paulo escreveu: Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor (1 Coríntios 1:31); Judas buscou o inferno, porque a felicidade do Senhor lhe bastava. Pensou que a felicidade, como o bem, é um atributo divino que não devem usurpar os homens.

[...]

Deus se fez totalmente homem até a infâmia, homem até a reprovação e o abismo. Para salvar-nos, poderia ter eleito qualquer dos destinos que tramam a perplexa rede da história; poderia ter sido Alexandre ou Pitágoras ou Rurik ou Jesus; escolheu um ínfimo destino: foi Judas" (2000, p. 575-577)

Judas, portanto, foi um personagem atuante, pois abstraída a sua ação do contexto histórico, não haveria que se falar na Paixão. Nas palavras de Kermodé (1997, p. 496), Judas "é o que os teóricos antigos do drama costumavam chamar de pessoa destinada a trazer a catástrofe".

O acusadores

Anás, o Chefe do Templo

Após a prisão, Cristo foi conduzido para a casa de Anás, Chefe do Templo, que o interrogou. Esse interrogatório é relatado por João da seguinte forma:

O Sumo Sacerdote interrogou Jesus sobre os seus discípulos e acerca da sua doutrina. Jesus lhe respondeu: "Falei abertamente ao mundo. Sempre ensinei na sinagoga e no Templo, onde se reúnem todos os judeus; nada falei às escondidas. Por que me interrogas? Pergunta aos que ouviram o que lhes ensinei; eles sabem o que eu lhes disse". A estas palavras, um dos guardas, que ali se achava, deu uma bofetada em Jesus, dizendo: "Assim respondes ao Sumo Sacerdote?" Respondeu Jesus: "Se falei mal, testemunha sobre o mal; mas, se falei bem, por que me bates?" Anás, então, o enviou manietado a Caifás, o Sumo Sacerdote (18, 19-24).

Após esse primeiro interrogatório, Jesus foi conduzido à detenção, onde, conforme Lucas, teria sido ultrajado e espancado pelos guardas (22, 63-65)

Caifás, o Presidente do Sinédrio

Ao raiar do dia, Jesus foi conduzido ao Grande Conselho, mais conhecido como Sinédrio, magistratura suprema dos hebreus, composta por altos sacerdotes, fariseus e escribas, sendo presidido pelo Caifás. O Sumo Sacerdote começou a interrogar Jesus:

“És tu o Messias, o Filho do Deus Bendito?” Jesus respondeu: “Eu o sou. E vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu”. O Sumo Sacerdote, então, rasgando suas túnicas, disse: “Que necessidade temos ainda de testemunhas?” (Marcos 14, 61-63)

A narrativa de Marcos nos passa a falsa impressão de que o Grande Conselho teria processado, julgado e condenado sumariamente Jesus à morte. Contudo, como ensina Speidel (1982, p. 76-78), o Grande Conselho “era a autoridade competente nos assuntos profanos e espirituais da população judaica. Nas questões religiosas ele tinha poder decisório. Tinha ampla autoridade na administração e aplicação da justiça”, entretanto, “não podia conduzir nenhum processo capital sem a permissão do Procurador romano”. Assim, somente o procurador tinha o poder “de vida e morte” sobre os seus súditos, outorgado pelo imperador.

Contudo, é possível notar que, no fundo, tudo já estava decidido: com base apenas e tão somente nas declarações do acusado, sem a oitiva de qualquer testemunha e por instigação do Sumo Sacerdote, a acusação foi apresentada formalmente, nas primeiras horas do dia seguinte, ao procurador e governador da Judéia, Pôncio Pilatos.

Pilatos, o juiz

Os procuradores romanos realizavam os julgamentos na parte alta da cidade de Jerusalém. No pretório, Pilatos interrogou Jesus:

“Tu és o rei dos judeus?” Jesus lhe respondeu: “Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?” Respondeu Pilatos: “Sou, por acaso, judeu? Teu povo e os chefes dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?” Jesus respondeu: “Meu reino não é deste mundo. Se meu Reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas o meu reino não é daqui”. Pilatos lhe disse: “Então, tu és rei?” Respondeu Jesus: “Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade ouve a minha voz”. Disse-lhe Pilatos: “O que é a verdade?..” (João 18, 33-38).

A leitura atenta do texto traz a lume uma série de relevantes questões. Em primeiro lugar, é possível traçar um paralelo entre a cena do julgamento de Cristo e a do julgamento de Sócrates. Com efeito, verifica-se que Jesus, a todo instante, importuna seu julgador através das suas respostas provocativas. De igual modo, Sócrates – que também foi acusado por atividades consideradas subversivas – ridicularizou os seus julgadores, sugerindo que lhe fosse aplicada como pena uma recompensa. O resultado, em ambos os casos, foi a condenação à morte. Na verdade, Cristo e Sócrates tinham muitas outras coisas em comum: o ensinamento por eles difundido influenciou o pensamento ocidental e ambos possuíam discípulos – Sócrates tinha Platão e Jesus, os doze apóstolos –, que verteram os seus ensinamentos à forma escrita.

Um segundo aspecto que marca esse interrogatório é a famosa questão formulada por Pilatos: “O que é a verdade?”. No campo da filosofia, desde Platão que considerava o “verdadeiro” como o discurso que diz como as coisas são, passando por Nietzsche, que via a verdade como uma utilidade, ou seja, tudo aquilo que faz bem à humanidade, até Foucault que afirmava que a verdade é a construção de um discurso, que pode ser alterado conforme as mudanças culturais,

históricas e ideológicas, inúmeras foram as tentativas de definir a verdade. Para Francis Bacon, Pilatos pretendeu fazer uma piada (KERMODE, 1997, p. 496); outros preferem ver a indagação como ceticismo filosófico. Pilatos, no nosso sentir, parece demonstrar justamente a incredulidade na capacidade humana para se chegar à verdade. A descrença faz com que o julgador relativize o fato de ter que ceder às pressões populares e se abstenha de decidir segundo a sua consciência.

Tanto é verdade que Pilatos não conseguia ver em Jesus crime algum. Portanto, sabia da sua inocência. Tentou até dar-se por incompetente, enviando Jesus para Herodes, Governador da Galiléia, sob o fundamento de que grande parte das pregações de Jesus teria ocorrido naquela região. Contudo, não logrou o êxito esperado, na medida em que Herodes simplesmente vestiu Jesus de maneira pomposa e o devolveu a Pilatos. Não satisfeito, Pilatos realizou uma última tentativa de salvar o réu: de acordo com um antigo costume, o povo poderia escolher um dos condenados para ser contemplado pelo indulto e, então, Pilatos apresentou-lhe a opção de escolher entre Jesus e um criminoso conhecido como Barrabás. Porém, o povo, incitado pelos Sumos Sacerdotes, pediu para que Pilatos soltasse Barrabás e crucificasse Jesus. Pilatos, então, querendo agradar a multidão, libertou Barrabás e mandou crucificar Jesus. Em seguida, Pilatos lavou as mãos, como forma a demonstrar a inocência pelo sangue do condenado.

É preciso enfatizar que o direito então vigente para os crimes de alta traição (*Lex Julia majestatis* – Lei Júlia para os crimes de lesa-majestade) determinava que só o procurador romano tinha poderes para conduzir o processo e julgar os crimes “contra a segurança e a ordem na província”, o que, como se vê, não ocorreu, pois a decisão foi tomada pela população, incitada pelos acusadores.

Wigmore, citado linhas atrás como o grande fundador dos estudos sobre Direito e Literatura, escreveu um artigo intitulado “Pontius Pilate and Popular Judgments” (1941), onde realçou que o magistrado deve julgar de acordo com a lei ou de acordo com os fatos, de forma que Pilatos, ao declinar de decidir, teria agido covardemente.

Pilatos foi, portanto, um juiz parcial, covarde e sem o mínimo de autoestima para manter as suas próprias convicções. Tais características são apresentadas por Speidel 1982, p. 85, numa espécie de psicograma de Pilatos:

Pôncio Pilatos é uma pessoa à qual faltam a auto-estima e o sentimento do próprio valor. É desapiedado e fanático. Parece incapaz de um relacionamento humano mais profundo. Procura superar sua insegurança e seu medo com atos de coragem. Em certos momentos tem assomos de compaixão. Nestes casos, uma situação real toca na raiz de algo semelhante, acontecido na infância. Deplora-se a si próprio na pessoa dos outros. Dá-se a si mesmo aquela participação que esperou em vão, quando criança. É uma pessoa ferida e frustrada no mais profundo de si mesmo. As decepções não superadas despertam nele repetidamente o gosto pela destruição, pela humilhação e pela suspeição. Em todos aqueles que se aproximam dele vê imediatamente um adversário que é preciso combater. Não leva a sério nem sua pessoa nem a pessoa dos outros. E justamente por isso é que faz tanta questão de ser considerado pelos outros. Suas decisões são intocáveis. Tudo indica que ele teve uma infância sem afeto e sem proteção. Faltou-lhe aconchego e por esta razão não consegue relacionar-se com algo de mais profundo. Cumpre as ordens vindas de cima com um misto de ódio e amor (SPEIDEL, 1982, p. 85).

A sentença e a pena: flagelação e morte na cruz

Segundo Speidel, a sentença proferida por Pilatos compreende apenas três palavras: *Ibis in cruce*, cuja tradução do latim é “subirás à cruz” (1982, p. 106).

Entre os romanos era bastante comum a aplicação da flagelação como pena acessória à de morte. Contudo, os escritos de João e de Lucas demonstram ao leitor que a flagelação aparece como pena autônoma, pois Cristo é novamente apresentado ao povo após a sua aplicação:

Pilatos, então, tomou Jesus e o mandou flagelar. Os soldados, tecendo uma coroa de espinhos, puseram-lha na cabeça e jogaram sobre ele um manto de púrpura.

[...]

Pilatos, de novo, saiu e lhes disse: “Vede: eu vo-lo trago aqui fora, para saberdes que não encontro nele motivo algum de condenação”. (João 19, 1-4)

“Por isso eu o soltarei, depois de o castigar” (Lucas 23, 16).

Ensina Zugibe (2008, p. 32) que o flagelo romano “era confeccionado de várias formas, sendo que a mais corriqueira era a de um chicote de couro, com bolinhas de metal, ossos de carneiro (astragals) e outros objetos pendurados ao final de cada uma”.

Observe-se, ainda, que Lucas procura atenuar a gravidade da pena imposta, ao substituir a palavra “flagelar” por “castigar”, nos termos da observação feita sobre a amenidade das narrativas deste evangelista.

Em contrapartida, a crucificação era amplamente disseminada entre os assírios, fenícios e persas, por volta do século 6 a.C. Acredita-se que os romanos aprenderam a técnica com os fenícios durante o século 3 a.C e passaram a aplicá-la em larga escala. Durante a revolta de escravos liderada por Espártaco (73-71 a.C.), por exemplo, cerca de seis mil de seus seguidores foram crucificados no caminho entre Roma e Cápua.

Conforme o direito então vigente, mais tarde codificado no Tratado Sanhedrin, IV, 1, nunca poderia ser pronunciada uma sentença de morte no primeiro dia de julgamento, mas somente no dia seguinte, o que caracterizou mais uma das várias aberrações do julgamento:

Questões monetárias terminam no mesmo dia, com a absolvição ou com a condenação. Os processos capitais só terminam no primeiro com a absolvição, e no segundo com a condenação (SPEIDEL, 1982, p. 77).

A Via Crucis

Depois de flagelado, Jesus foi forçado a carregar a parte transversal da cruz para um lugar situado fora dos muros da cidade, chamado Calvário⁷. Os executores escolheram passar pelas ruas mais frequentadas de Jerusalém, numa caminhada de mais de oito quilômetros, com o objetivo de intimidar os habitantes.

Uma importante observação a ser feita é que nenhum dos evangelhos faz menção ao encontro de Jesus com a sua mãe e com Verônica que enxuga o seu rosto com um pano. Mateus registra apenas o fato de um dos soldados ter obrigado Simão de Cirene a auxiliar o condenado a carregar a cruz (27, 32) e Lucas faz menção às mulheres que “batiam no peito e se lamentavam por causa dele” (23,27).

⁷ Em hebraico o nome desse lugar é “Gólgota”, que, segundo João (19:17), significa “o lugar da caveira”. Atualmente, neste local, situa-se a Igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém.

Em contrapartida, os três evangelhos sinóticos são uníssonos quanto ao fato de Jesus ter sido crucificado numa sexta-feira, dia da preparação para o Sabá. Segundo o evangelho de Marcos (15,25) a crucificação ocorreu à “terceira hora”, o que equivale às nove da manhã, sendo que Jesus morreu às três da tarde. Portanto, permaneceu na cruz durante seis horas.

Sobre sua cabeça foi colocada uma placa com a inscrição “Este é Jesus, o Rei dos judeus” (Marcos 27, 37 e Mateus 27, 37) ou “Este é o Rei dos judeus” (Lucas 23, 38) ou, ainda, “Jesus Nazareu, o rei dos Judeus” (João 19, 19), em vez da costumeira lista de crimes que haviam ensejado a imposição da pena (Titulus Crucis). De acordo com João (19, 20), este letreiro foi escrito em três línguas, hebraico, latim e grego, com o escopo de que todos tomassem conhecimento.

Os corpos dos condenados deveriam permanecer na cruz, servindo de alimento para animais selvagens e pássaros predadores. Além disso, os criminosos eram sepultados sem direito a qualquer homenagem fúnebre. Contudo, José de Arimatéia, membro do Conselho Judaico, que exercia a sua atividade de “discípulo” em segredo, intercedeu junto a Pilatos, solicitando a retirada do corpo da cruz (Mateus 27, 57-58, Marcos 15, 42-44, Lucas 23, 50-52 e João 19, 38). Assim, os soldados quebraram as pernas dos dois homens que foram crucificados e percebendo que Jesus já estava morto, não quebraram as suas⁸, apenas o perfuraram com uma lança (João 19, 31-37).

Considerações finais

Leituras sucessivas e crescentes dos evangelhos acenam para as possíveis concretizações jurídicas e literárias do texto.

De fato, o ato de leitura evidencia que o julgamento de Jesus Cristo encontra-se eivado de diversas irregularidades: prisão noturna e irregular; admissão da traição; inexistência de testemunhas; silêncio tomado como confissão de culpa; julgamento sem a mínima possibilidade de defesa, e pronúncia de sentença de morte logo após o interrogatório. Enfim, um processo em que o rito se destinava apenas ao cumprimento de meras formalidades, na medida em que tudo estava previamente decidido. O Estado, por meio de um juiz covarde, demonstrou todo o seu poderio contra um pobre miserável.

Sobre a importância dos estudos de Jauss (1994) para o desenvolvimento do presente trabalho, já se disse quase tudo, sobretudo quanto à mudança dos horizontes de expectativa e da necessidade de concretização do texto.

Percebe-se que as narrativas contidas nos quatro evangelhos apresentam uma combinação de linguagem e de sentido que permitem ao leitor formar um horizonte de compreensão atual e obter o efeito mais concreto das narrativas bíblicas, assim como enfatizado por Jauss.

O leitor, após mergulhar na malha estética das narrativas dos quatro evangelhos e decodificar a sua unidade motivacional, sente certa inquietação no tocante à relação literatura-sociedade. E essa relação vem a concretizar-se através da evidente dimensão social e jurídica do texto, que retrata o problema da justiça aplicada aos julgamentos e da necessidade de se respeitar as garantias jurídico-processuais dos acusados. A leitura dos evangelhos sob o viés jurídico-literário

⁸ Alusão à proibição contida no Antigo Testamento de quebrar as patas do cordeiro pascal (Livro do Êxodo, 12,46).

instiga a tomada de consciência e a transformação do mundo quanto às citadas questões.

Os esquemas de descrição da prisão, do julgamento, do flagelo, do caminho para o Calvário e da crucificação, adotados por Mateus, Marcos, Lucas e João, convidam o leitor a preencher significados e a extrair experiências do texto. As palavras empregadas pelos evangelistas para construir a imagem de Cristo preso na cruz, tiveram o condão de elevá-la ao patamar de principal ícone da nossa cultura. A cruz tornou-se um símbolo arquetípico, definido pelo psicólogo suíço Jung como “uma dessas ideias que, de alguma forma, toca a essência da alma” (*apud* SPEIDEL, 1982, p. 10). Dessa forma, a cruz significa, para os juízes de hoje, tudo aquilo que a morte de Cristo proporciona ao leitor dos evangelhos: a necessidade de julgamentos justos e de consciência, livres de quaisquer influências externas, e com respeito aos direitos e garantias processuais do acusado.

PEREIRA, A. L. G. The Process and Trial of Jesus Christ in the Gospels: An Encounter between Justice and Literature. **Olho d'água**, São José do Rio Preto, v. 5, n. 2, p. 101-120, 2013.

Referências

ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. Trad. Vasco Moura. São Paulo: Editora Landmark, 2005.

ALTER, R.; KERMODE, F. (Org). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

AUREBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4 ed. Trad. George Bernard Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1998.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. Trad. Euclides Martins Balancin et. al. São Paulo: Paulus, 2011.

BORGES, J. L. “Três versões de Judas”. In: _____. *Obras completas I*. São Paulo: Globo, 2000.

CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*. 7 ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1985.

CHKLOVSKI, V. “A arte como procedimento”. In: TOLEDO, D. de O. (Org.). *Teoria da literatura – formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1976. p. 39-56.

COUTO, S. P. *Evangelho de Judas e outros mistérios*. São Paulo: Universo dos Livros, 2007.

EAGLETON, T. *Jesus Cristo – Os Evangelhos*. Trad. José Maurício Gardel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

EMMERICH, A. C. *A paixão de Jesus Cristo*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

FRYE, N. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

GABEL, J. B.; WHEELER, C. *A Bíblia como literatura: uma introdução*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.

JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

KAZANTZAKIS, N. *A Última Tentação de Cristo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

SARAMAGO, J. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SPEIDEL, K. A. *A sentença de Pilatos*. Trad. Dom Mateus Rocha O.S.B. 2 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

TRINDADE, A. K.; GUBERT, R. M. "Direito e literatura: aproximações e perspectivas para se repensar o direito" In: TRINDADE, A. K.; GUBERT, R. M.; CIPETTI NETO, A. [et. al.]. *Direito & literatura: reflexões teóricas*. Org. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 11-66.

WHITE, J. B. *The Legal Imagination: Studies in the Nature of the Legal Thought and Expression*. Boston: Little, Brown & Co, 1973.

WIGMORE, J. *A list of Legal Novels*. **Illions Law Review**, Champaign, n. 3, p. 574-596, apr. 1908.

_____. *Pontius Pilate and Popular Judgments*. 25 *Journal of American Judicature Society*, 1941, p. 60-61.

ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.

ZUGIBE, F. T. *A crucificação de Jesus: as conclusões surpreendentes sobre a morte de Cristo na visão de um investigador criminal*. Trad. Paulo Cavalcanti. São Paulo: Ideia & Ação, 2008.