

Jesus Faz Milagres?

(Uma análise de Jo 2. 1-22)

Dónaldo Schüler

Deveríamos começar com uma definição de milagres. Preferimos, contudo, propor a análise de um texto na suposição de este nos conduzir a resultado mais rendoso. Uma definição prévia do exame poderia submeter a investigação a noções preconcebidas.

Decidimos iniciar pelo princípio, isto é, por aquele dos milagres que, segundo o evangelista João, está à base (ἀρχή) dos milagres de Cristo.

Neste primeiro dos milagres ocorrem coisas surpreendentes. O milagre surpreende pelo prosaísmo. Em vez de um acontecimento espetacular, um fato corriqueiro. Em vez da restauração da saúde ou do suprimento de alimento, a produção de um tóxico. A transformação da água em vinho terá, porventura, matriz pagã – bática, por exemplo – canhestamente cristianizada por comunidades helênicas? Não temos aqui antes a deformação da imagem do Cristo histórico do que a sua manifestação?

Exegetas preocupados com as conseqüências do sentido manifesto do milagre buscarem nele um sentido alegórico. Esta é sempre uma evasão cômoda para fazer o texto significar o que desejamos que ele signifique.

Ao analisar o texto, partimos do princípio de que o texto se entranha no contexto. A nossa leitura se faz no agenciamento do contexto próximo e remoto em que o texto está inserido.

O primeiro elemento que nos chama atenção no contexto é a observação do evangelista logo ao concluir a narração. Lê-se no versículo 11:

"Jesus faz este princípio (ἀρχή) dos milagres (σημεῖον) em Caná da Galiléia e manifestou a sua glória (δόξα) e creram nele os seus discípulos".

Atribuimos importância central a esta observação e supomos que ela nos conduzirá para a resposta ao objeto desta investigação. Protelemos, por ora, o que se entende por princípio (ἀρχή) e fixemo-nos em semeion.

Milagre é apenas um dos sentidos possíveis de *semeion* e não se destaca como o principal. *Semeion* encontra-se na linguagem corriqueira e salientam-se nele três momentos: o emissor, o receptor e a mensagem que circula do primeiro ao segundo. Estes três momentos percebem-se em Mt. 26.48:

“O traidor deu-lhes um sinal (*semeion*) dizendo: aquele que eu beijar, prendei-o”.

Aqui, *semeion* é um beijo, emissor é Judas, receptor, a heresia do Templo, mensagem, a identificação do procurado.

Semeion pode ser também o cunho da letra. Paulo, para evitar fraudes, escreve a saudação da Segunda Carta aos Tessalonicenses com o próprio punho. A carta fora ditada a um da equipe missionária. E observa que este é o *semeion* em toda correspondência. Temos aí o apóstolo como emissor, os destinatários como receptores, a autenticidade como mensagem.

Retornemos às bodas de Caná. Se o que Jesus realizou é um *semeion*, a transformação da água em vinho não tem significado em si mesma, nela circula uma mensagem, de Jesus a seus discípulos. Qual é a mensagem? É a *doxa* de Jesus.

Em *doxa*, temos um dos termos fundamentais do Novo Testamento. Devemos dar-lhe, por isso, a devida atenção.

Os pensadores gregos, preocupados com o objeto metafísico situado além da informação dos sentidos, nunca se preocuparam a sério com a *doxa*. Consideravam-na obstáculo no caminho à busca da verdade. E isto não foi exclusividade de Platão. A água que Tales de Mileto coloca na origem de tudo o que é, não se confunde com a que experimentamos. A água originária só pode ser atingida, seguindo a rota traçada pela razão. E esta apreensão é mais importante do que a percepção sensorial, domínio da *doxa*, do variável, das contradições.

Também o Antigo Testamento diferencia o mundo visível do invisível. Mas agora, ao contrário do que pensavam os gregos, não há possibilidade de contato com o invisível a não ser através do sensível da *doxa*. A experiência direta, não sensória, de Deus (pela razão ou pelo êxtase) permanece excluída. Deus só é perceptível, quando se manifesta, quando entra no sensível, na *doxa*.

A LXX mostra-se decisiva para a história da palavra. Deus (o puro, o imutável, o fundamento) não está fora e acima da *doxa*, como pensavam os helenos, manifesta-se, ao contrário, nela. Deus e a *doxa* já não se excluem. A *doxa* não se apresenta como degradação, nela se vê a face de Deus.

Quando o Deus invisível se mostra através do visível, este adquire um brilho incomum. *Doxa* é o esplendor de Deus nas coisas, nos homens, na palavra.

Ao falar de Cristo, o evangelista se coloca nesta tradição. Diz: "E o *logos* se tornou *sarx* e estabeleceu tenda entre nós, e vimos a sua *doxa*, *doxa*, como do unigênito da parte do Pai, cheio de graça e de verdade".

O *logos* invisível torna-se visível ao se fazer carne. O *logos* brilha na *sarx* e a faz brilhar. O brilho da *sarx* é a disposição favorável de Deus para com o homem caído (*χάρις*), é a desocultação do Pai favorável (*ἀλήθεια*).

Na aproximação das duas passagens, entendemos a encarnação como *semeion*. A encarnação cumpre todas as exigências do *semeion*. Mostra-se nela um emissor (o Pai), receptores (homens que aguardam o cumprimento da promessa), a mensagem (graça e verdade). Transferindo esta noção para o episódio de Caná, percebemos que não é o ato em si (a transformação da água em vinho) que o torna *semeion*, mas o discurso de Deus aos homens através do ato. A *doxa* de Deus, que banha o *semeion*, não abole leis eventuais da natureza, mas confere ao conduto material (vinho feito de água, carne) brilho incomum. Pelo mesmo motivo, brilha a face de Moisés e arde a sarça no deserto. Destaca-se do cotidiano, o instrumento que Deus escolhe para sua manifestação.

Deduzimos do fato duas conseqüências:

- 1 - A matéria não se mostra criatura ontologicamente decaída, estranha pelo seu próprio ser à manifestação de Deus.
- 2 - A matéria, quando Deus se mostra nela, impregna-se de intensa luminosidade, mostra-se como *semeion*.

Não é sem motivo que o evangelista indica Caná da Galiléia como fundamento (*ἀρχή*) dos *semeia* de Jesus. Deus penetra aí, como o fizera na humanação de Cristo, na cotidianidade e lhe confere brilho exemplar. Deus não repele as miúdas alegrias dos homens (casamento, reuniões festivas, vinho), não favorece o ascetismo, mas as escolhe como sinal de contentamento completo. A distinção de lugares, acontecimentos, circunstâncias mais ou menos dignos foi determinada por uma sórdida estratificação social. A entrada de Deus na história é subversiva, porque elege a ampla base da pirâmide para se manifestar.

Entendemos, pelo desfecho, a inquietação da mãe de Jesus. Como todas as almas fiéis, ela estava interessada em apressar o advento do *semeion* messiânico, cuja esquivança provocou tantas

desilusões. Não estava nos seus planos ingressar no rol dos desiludidos. Qualquer circunstância parecia-lhe adequada à revelação da excepcionalidade de seu filho, marcado pelo incomum desde a concepção.

As palavras ásperas de Cristo não se dirigiam à mãe, atingem a mulher (a criatura humana), que, movida de impaciência, tenta interferir na economia de Deus. Cristo lhe lembra que não cabe ao homem determinar o tempo da revelação de Deus.

Milagre tornou-se termo inadequado para a tradução de *semeion* e correlatos. Milagre (derivado de *miraculum*) designa um fato excepcional que provoca admiração, espanto no homem. Temos atitude de espanto diante de tudo o que se eleva acima da normalidade. Uma roda de caminhão que passasse sobre a cabeça de uma criança sem a esmagar impressionaria a todos como *miraculum* (fato admirável, milagre). Milagre (*miraculum*) traduz o substantivo grego *θαῦμα* que com os seus derivados (*θαυμάζω*, *θαυμαστός*) comparece em textos em que eclode o *semeion*. Mas no sentido usual, desligado de *semeion*, já não abriga nenhuma conotação bíblica. No exemplo agora citado não há *semeion*, se nele não se vê a glória de Deus vista como triunfo da vida sobre todos os agentes da destruição.

Experimentamos, desde o advento da ciência, a gradativa redução das áreas de espanto. O espanto refugia-se hoje no reduto dos menos informados, que ainda têm candura para voltar olhares admirativos para o que os cerca. Nada admira que os fazedores de milagres, aqui como alhures, se dirijam à disponibilidade deste mercado. Enredam-se em fragoroso equívoco, se, ao fazê-lo, se crêem vestidos de autoridade bíblica.

Importa insistir na realidade do *semeion* numa era científica como a nossa, que, desde a difusão do positivismo, não admite nada além da superfície, em que se joga com a lei da casualidade.

O pacto que no sangue de Cristo firmamos com Deus nos apresenta como *semeion* a criação do mundo, o céu estrelado, os campos floridos, a vida e a morte. Esta lição aprendemos dos Salmos.

Não concordamos com os que pretendem restringir a operação de *semeia* à idade apostólica. Para o que entendeu o *semeion*-Cristo, o mundo se converteu em *semeion*. Como estranhar que Cristo garanta aos que difundem o evangelho o acompanhamento dos *semeia*?

O que o quarto evangelho designa de *semeia* recebe a designação de *δυνάμεις* nos sinópticos. A preferência por

peças este termo não altera a noção fundamental e se justifica por destacar uma característica importante da gerência de Deus dos negócios do mundo. Investido de poder (δύναμις), Deus é o fundamento da vida e da ordem. Para os olhos iluminados dos que crêem, toda manifestação de vida repousa sobre Deus. Pesa uma sentença de morte sobre a criatura humana desde a primeira desobediência. Para os que têm ciência disto, a vida se coloca na esfera do excepcional, já que o normal é a morte; excepcional é a ordem, já que o normal é o processo de desorganização. A *dynamis* investida na criação do mundo volta a se manifestar na preservação e redenção do mundo.

O Cristo dos evangelhos mostra-se poderoso sobre os elementos, sobre as enfermidades, sobre a fome e a morte. E do mesmo poder estão investidos os seus seguidores. Mas este poder é desvirtuado, quando desvinculado do destino escatológico, presente em toda a interpretação bíblica da história.

Antes de desenvolver este ponto, gostaríamos de insistir ainda no conceito de *arkhe*. Cremos que se restringe indevidamente seu alcance, quando se lhe atribui valor exclusivamente cronológico. Entendemos o termo no texto que deu origem a estas reflexões também como fundamento. Neste sentido, o que se passou em Caná mostra-se fundamento de todos os *semeia*, e tem valor retroativo até o nascimento de Cristo e à criação do mundo. A *arkhe do semeion* diz que Deus se mostra criador, preservador, redentor aos olhos dos que crêem em todo o domínio do criado. É com olhar de espanto que Cristo manda os discípulos dirigir os olhos para as aves do céu e os lírios do campo, gloriosamente alimentados e vestidos por Deus.

A estranheza dos exegetas pelo fato de João narrar no início o que os sinópticos narram no fim (a expulsão dos vendilhões) é de longa data.

Entendamos o evangelista. O conteúdo escatológico da intervenção de Cristo na ordem do Templo é manifesta. Ele só poderia fazê-lo no exercício da messianidade. E os seus discípulos o entenderam assim, ao associarem o fato às palavras de um salmo de manifesto sentido messiânico. O ato de Cristo enquadra-se em todas as exigências do *semeion*: através de um fenômeno visível se transmite a glória do Deus invisível à percepção dos que crêem.

O *semeion* tem acentuado sentido escatológico não só no ato em que Cristo se mostra juiz. A doença, a fome, a pobreza, a opressão, a desobediência, a errância e todos os males daí decorrentes serão definitivamente removidos, quando se fizerem

novas todas as coisas. Os **semeia** dirigem-se ao povo que se alimenta da esperança.

No **semeion** confluem o princípio e o fim. Lemos a confluência também na justaposição do que aconteceu em Caná e no Templo.

Ao episódio do Templo os representantes do judaísmo responderam com a exigência de um novo **semeion**. Vemos nisto a importância que atribuíam ao que acabavam de presenciar. A intervenção no Templo parecia-lhes índice de messianidade. Não estavam dispostos a tolerar a blasfêmia deste galileu. Se não fosse capaz de confirmar o que dava a entender ser com um **semeion** inequívoco, estaria manifesta a impostura.

Cristo responde com palavras enigmáticas que se tornariam claras para os seus não antes do sacrifício e da ressurreição: "Destruí este templo e em três dias o reedificarei".

As palavras de Cristo explodem densas de alusões. Note-se a oposição $\nu\alpha\acute{o}\varsigma - \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ no comentário do evangelista apenso á declaração de Cristo. Naos representa a velha ordem, o povo que exprime a sua unidade e identidade no Templo de Jerusalém, este mesmo que, com um ato simbólico, Cristo declarara agora mesmo seria um dia restaurado para um culto sem mácula. Soma representa a nova ordem, o povo congregado pelo Cristo ressurreto, uma idéia que Paulo iria explorar com detalhe e profundidade. Na oposição **naos-soma**, Cristo antecipa acontecimentos que dividiriam a história em dois momentos decisivos: a morte e a ressurreição, a destruição de um estado de coisas e a inauguração de outro. Notável é a culminância a que se eleva o **semeion** que se apresentava tão modesto em Caná. A altura a que nos conduziu o evangelista permite avaliar a espessura de significado. A mensagem de Deus veiculada pelo **semeion** revolve a razão primeira que leva Deus a intervir na história a fim de desencadear e levar a termo o projeto soteriológico.

O âmbito do **semeion** ficaria indevidamente limitado se o restringíssemos a momentos luminosos na vida privada e no acontecer múnico. A palavra é também **semeion**. Não se entenda também como suplemento. A palavra (o **logos**) é o primeiro dos **semeia** de Deus. O **semeion logos** torna possíveis os demais **semeia**. Não procedem mal os discípulos, quando, ao acompanharem os acontecimentos do Templo, evocam a palavra escrita, o Livro dos Salmos. A palavra escrita e falada é a exposição dos outros **semeia**. Sem essa, estes se distribuem como documentos ininteligíveis. À solicitação dos judeus Cristo responde com a palavra, não concede outro **semeion**. Na palavra como **semeion** fundamental a inteligibilidade, em fim, se decide.