

O Caminho da Paixão de Jesus na Perspectiva do Evangelista Marcos*

Verner Hoefelmann

1 — A novidade teológica do evangelho de Marcos

Menos de 20 anos antes do evangelista Marcos, o apóstolo Paulo levantava o tema da cruz e ressurreição de Jesus Cristo em cartas ocasionais, endereçadas a comunidades por ele fundadas. Pode-se afirmar, com relativa segurança, que este tema constitui o eixo de seu pensamento teológico. Aos coríntios, por exemplo, ele ousa afirmar que decidiu nada saber entre eles, a não ser a Jesus Cristo, e este crucificado (1 Co 2.2). A cruz de Cristo, que para o mundo circundante constitui escândalo e loucura, isso justamente Paulo destaca como sendo sinal do poder e da sabedoria de Deus (1 Co 1.24). Aos gálatas, que decaíram da graça, o apóstolo pergunta, perplexo: Quem vos fascinou a vós, ante cujos olhos foi Jesus Cristo exposto como crucificado? (Gl 3.1). Se há alguma motivo para gloriar-me, escreve ele, prefiro gloriar-me na cruz de Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo (Gl 6.14).

Chama a atenção, no entanto, que, excetuando algumas poucas palavras de Jesus (Rm 14.14; 1 Co 7.10; 9.14; 11.24 ss; 1 Ts 4.15), o apóstolo não recorre à tradição das comunidades palestinas para articular a boa-nova do homem de Nazaré. Toda a polémica em torno da lei mosaico-farisaica, por exemplo, é conduzida com base em reflexões dogmáticas, sem qualquer referência à tradição sinótica. Tê-la-á desconhecido ou simplesmente ignorado? A pesquisa neotestamentária não é unânime a esse respeito.

(*) A presente conferência inaugural, proferida na Escola Superior de Teologia em 06.11.1985, retoma e aprofunda alguns aspectos da cristologia de Marcos, levantados em nossa Tese de Mestrado.

Mas uma coisa parece certa: o apóstolo privilegia conscientemente o momento teológico da cruz. Esse momento teológico pode ser resumido em poucas palavras: na cruz, Cristo foi entregue e morreu em favor de nossos pecados e transgressões (Rm 4.25; 5.8; 8.32; 1 Co 15.3; 2 Co 5.14s; Gl 1.4; 2.20; 2 Ts 5.10, etc.). Deus estava presente no crucificado, aceitando sua morte como morte expiatória, reconciliando assim o mundo consigo mesmo (2 Co 5.18-21).

Se tivermos presente este pano de fundo, estaremos em melhores condições de perceber a novidade teológica que o evangelista Marcos e sua comunidade representam para a teologia cristã primitiva. Como Paulo, também Marcos destaca o elemento vicário da morte de Jesus. No contexto dos anúncios da paixão encontramos a palavra sobre o Filho do Homem, que não veio para ser servido, mas para servir, e dar sua vida em resgate por muitos (Mc 10.45). E por ocasião da última ceia com os discípulos, lemos que Jesus oferece o cálice, afirmando-lhes: Isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, derramado em favor de muitos (Mc 14.24). A novidade de Marcos é que, recorrendo à tradição das comunidades palestinas e ordenando o material num novo gênero literário, denominado "evangelho", ele mostra interesse pelo **drama** da paixão e morte de Jesus e o apresenta numa perspectiva histórica. Isso naturalmente não significa que possamos ou devamos procurar no segundo evangelho a exatidão dos fatos⁽¹⁾. Também Marcos, como Paulo, deseja colocar o material da tradição a serviço da verdade teológica do que Deus tem feito em favor das criaturas humanas no evento de Jesus Cristo.

Entretanto, não se pode negar que, ao trabalhar o material das comunidades palestinas, o evangelista prestou um serviço de inestimável valor à causa da teologia cristã. A nosso ver, Marcos é responsável por um realce fundamental da fé cristã, que ameaçava diluir-se caso tivéssemos acesso ao evangelho tão somente através da ótica de Paulo. Ao apóstolo, em última análise, interessa apenas o dado fundamental da encarnação de Jesus co-

(1) Quando a crítica literária alcançara um relativo consenso com a teoria das duas fontes, que dá a prioridade literária ao evangelho de Marcos, os representantes da teologia liberal recorreram a ele com muita avidez, pensando encontrar ali a tradição a respeito de Jesus em sua forma mais fidedigna. W. Wrede, em seu livro "**Das Messiasgeheimnis in den Evangelien**" mostrou, no entanto, que também o segundo evangelho não pode ser usado acriticamente como fonte histórica para uma biografia da pessoa de Jesus, uma vez que a elaboração do material traditivo obedeceu ao critério teológico da messianidade oculta de Jesus, só revelada por ocasião da paixão.

mo um acontecimento histórico, que culmina na sua morte por causa do pecado humano. Tudo o mais pode ser pressuposto ou simplesmente ignorado. Não assim para Marcos e sua comunidade. O evangelista procura apresentar de modo conseqüente a encarnação do Filho de Deus, envolvendo-o nas tramas da história humana. Aqui a encarnação é radicalizada e levada às últimas conseqüências. Como Filho de Deus, Jesus é homem de relação com a sociedade e com a história de seu povo. Por isso, o seu caminho que conduz à cruz não pode ser apresentado a não ser como conflito com agrupamentos e instituições humanas.

Como para Paulo, também para Marcos o pecado humano é responsável pela morte inocente de Jesus. A diferença é que Marcos não fala do pecado de forma ontológica, mas o torna transparente e histórico. O pecado é trocado em miúdos e recebe nomes concretos, evocando nos leitores experiências cotidianas nos diferentes âmbitos da vida: pessoal, social, econômico e político. Mesmo que também Marcos possa falar esporadicamente de que a sorte de Jesus já estava traçada (Mc 8. 31; 14.21,49), a perspectiva historizante de seu evangelho exclui de antemão qualquer possibilidade de interpretar o destino de Jesus como um drama supra-histórico, onde em última análise Deus mesmo é responsável pelo assassinato de seu Filho, e onde as pessoas humanas, involuntariamente envolvidas, são feitas cúmplices de um mistério que cumpre a vontade de Deus. Bem ao contrário, o quadro que vemos saltar do evangelho apresenta o caminho da paixão e morte de Jesus como fruto conseqüente de uma nova práxis, destinada a colocar sobre novas bases o relacionamento das pessoas humanas com Deus, e das pessoas humanas entre si. Essa nova práxis encontrou resistência, oposição expressa, foi alvo de expectativas falsas e oportunistas. Ao longo de seu evangelho, Marcos procura explicitar esta tensão entre a novidade trazida por Jesus e a reação das pessoas com quem conviveu. Esta tensão, diz Marcos, é responsável pelo assassinato de Jesus no Gólgota. Nós nos propomos agora a acompanhar alguns dos momentos desse conflito entre Jesus e seus oponentes, através da análise de algumas perícopes. Interessa-nos, portanto, a seguinte pergunta: como Marcos apresenta o caminho da paixão de Jesus?

2 — O conflito de Jesus com a liderança judaica

Um traço que perpassa todas as partes do evangelho é o conflito de Jesus com os líderes judaicos, representados especial-

mente pelos escribas, fariseus e sacerdotes. Logo na primeira atividade pública de Jesus, ainda longe das autoridades, encontramos a repercussão de sua obra, apresentada da seguinte maneira: o povo se maravilhava de sua doutrina, porque os ensinava como quem tem autoridade, e não como os escribas (Mc 1.22). Portanto, logo de início a autoridade de Jesus é contraposta à autoridade das lideranças judaicas. Essa pequena notícia cumpre importante função no contexto do evangelho, porque ela nos diz de antemão que a autoridade de Jesus, ao contrário da autoridade dos líderes judaicos, não está baseada em qualquer espécie de poder de pressão ou coerção, e sim, no poder convincente de sua presença, de sua pessoa e de sua palavra.

O confronto direto com os líderes do povo não tarda a aparecer. Logo no capítulo 2 e início do 3 estão reunidas nada menos do que cinco controvérsias de Jesus com escribas e fariseus: a cura do paralítico de Cafarnaum (2. 1-12), a vocação de Levi e a comunhão de mesa com publicanos e pecadores (2.13-17), o debate sobre o jejum (2.18-22), o arrancar de espigas em dia de sábado (2.23-28) e a cura de um homem com a mão ressequida em dia de sábado (3.1-6). A pesquisa neotestamentária está inclinada a aceitar essas controvérsias como um bloco tradicional anterior a Marcos. Mas existe também amplo consenso de que Marcos interveio nesse bloco em pelo menos um ponto: As controvérsias terminam com a notícia da retirada dos fariseus e herodianos com planos de tirar-lhe a vida (Mc 3.6). Por motivos lingüísticos, formais e redacionais, com grande probabilidade esse versículo deve ser atribuído à pena do evangelista⁽²⁾. Ora, com isso o evangelista imprime ao bloco uma nova perspectiva, ou seja, ele procura mostrar que desde o princípio a prática de Jesus suscitou oposição mortal entre os círculos dirigentes do povo.

Vamos olhar isso mais de perto. Inicialmente vale à pena notar a maneira como as controvérsias estão estruturadas: a prática de Jesus introduz uma novidade, que se choca frontalmente com a ordem vigente. Essa é representada pelos adversários. Eles se apresentam como defensores ardorosos dos direitos de Deus neste mundo, e por isso se sentem na obrigação de questionar e incriminar a Jesus por suas atitudes escandalosas.

(2) É essa a conclusão a que chegam, por exemplo, W. Grundmann, **Das Evangelium nach Markus**, p. 72; J. Schreiber, **Theologie des Vertrauens**, p. 179;181. Marcos repete a intenção das autoridades em matar a Jesus em Mc 11.18;12.12;14.1.

Mas qual é exatamente a novidade trazida por Jesus, segundo essas perícopes? As duas primeiras histórias, sobre a cura do paralítico e sobre a companhia aos publicanos, focalizam o tema do perdão dos pecados. Na primeira história, algumas pessoas trazem um paralítico para ser curado, e Jesus, antes de mais nada, anuncia-lhe o perdão dos pecados (Mc 2.5). Esse gesto de Jesus escandaliza os escribas que presenciam a cena. Eles entendem que Jesus blasfema ao anunciar o perdão dos pecados em nome de Deus. Acusam-no de usurpar um direito que compete unicamente a Deus (Mc 2.7).

No entanto, quando examinamos o texto com mais atenção, verificamos que, ao perdoar os pecados do paralítico, Jesus emprega a formulação do "passivum divinum": "Filho, os teus pecados **estão perdoados**". Nesse tipo de formulação passiva, o sujeito lógico da frase é Deus, de modo que a frase também poderia ser reproduzida com: "Filho, Deus perdoa os teus pecados". Jesus não nega, portanto, que o direito de perdoar os pecados pertença unicamente a Deus. Qual é, então, o motivo do escândalo? Motivo do escândalo é o simples fato de que Jesus se apresenta como o novo representante de Deus, como o novo mediador do perdão que provém dele.

Ora, no judaísmo contemporâneo de Jesus, a tarefa de mediar o perdão de Deus se concentrava mais e mais na instituição do sacrifício e do templo. No ritual do sacrifício, efetuado exclusivamente no templo de Jerusalém, os pecados humanos eram transferidos para um animal, morto em lugar do pecador. Nessa cerimônia de expiação, a importante tarefa de mediar o pecado humano e o perdão de Deus cabia exclusivamente aos sacerdotes. Com esse pano de fundo estamos em melhores condições de compreender a acusação dos escribas: o que, segundo a ordem vigente, deveria ter sido realizado por um sacerdote, em local sagrado e segundo as prescrições da lei, isso Jesus mesmo realiza, numa sinagoga em Cafarnaum, sem observar as ordenações da lei. A palavra de perdão de Jesus ao paralítico provoca escândalo entre os escribas, não porque ele esteja usurpando um direito que compete unicamente a Deus, e sim, porque ele reivindica para si um direito reservado exclusivamente aos sacerdotes de Jerusalém, através dos sacrifícios rituais estabelecidos em lei.

Assim podemos entender também o motivo do protesto dos escribas quando, logo a seguir, Jesus tem comunhão de mesa com

publicanos e pecadores, ou seja, com transgressores públicos da lei. Jesus não apenas intermedia o perdão de Deus àqueles que o procuram, como também concebe sua missão fundamentalmente entre pecadores. Segundo a lei, a solidariedade de Jesus com os pecadores o torna igualmente impuro como eles. Segundo Jesus, sua presença entre os pecadores tem a finalidade de transmiti-lhes a boa-nova do perdão e do reino de Deus. Numa sociedade dividida entre os assim chamados “justos”, que com sua prática reproduzem o sistema da lei e do templo, e pecadores, marginalizados desse sistema, Jesus toma partido pelos últimos, entendendo-se como o portador da presença graciosa de Deus entre eles. Essa, portanto, é a primeira novidade da prática de Jesus: através de sua palavra e ação, ele se entende como o novo intermediário da presença graciosa e do perdão de Deus aos pecadores. Com isso, ele negligencia e dispensa o aparato da lei, do templo, dos sacrifícios rituais e dos sacerdotes.

A segunda novidade encontramos na penúltima perícope da série (Mc 2.23-28). Jesus atravessa uma seara em dia de sábado, e seus discípulos arrancam espigas, sob o protesto dos fariseus, que lhe advertem: por que fazem teus discípulos o que não é lícito aos sábados? Em resposta, Jesus aponta para o exemplo de Davi, que por causa da fome e da necessidade transgrediu a lei, comendo os pães da proposição. Então acrescenta uma frase que restabelece o sentido da lei: o sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado. E arremata: o Filho do Homem é senhor também do sábado.

Está em discussão aqui não apenas a questão específica do sábado. A partir da comunidade pós-exílica, o sábado extrapola seu próprio significado, tornando-se um símbolo da própria lei. Diz-se que ele pesa tanto quanto todos os outros mandamentos da Torá juntos. Chega-se a afirmar que a própria salvação irromperia se o povo guardasse dois sábados de acordo com as prescrições rabínicas. Pode-se afirmar, portanto, que nesta perícope Jesus está sendo questionado quanto à sua posição frente à lei.

Qual o motivo da crítica dos fariseus? Ao arrancar espigas em dia de sábado os discípulos estão profanando o repouso sabático, uma vez que tal gesto, interpretado como colheita, estava incluído entre as 39 atividades proibidas neste dia. A intervenção dos fariseus protesta, portanto, contra a má-formação religiosa

que Jesus, como rabi, está dando a seus discípulos. Jesus é responsabilizado pelo comportamento reprovável dos discípulos. Ora, pelo paralelismo que logo a seguir Jesus estabelece entre ele, os discípulos, e Davi e seus companheiros, ficamos sabendo que “comportamento reprovável” significa, para os fariseus, arrancar espigas em dia de sábado para matar a fome.

É por aí que Jesus começa a rebater a crítica dos adversários. Tomando o exemplo de Davi, um dos ancestrais mais famosos do povo judaico, ele esclarece sua própria posição frente à lei. Davi, quando estava sendo perseguido por Saul, se entendeu no direito de transgredir os preceitos da lei por causa da necessidade e da fome, sua e a de seus companheiros (1 Sm 21.1-9). Com isso, ele transgrediu uma lei cúltica (Lv 24. 5-9), segundo a qual os pães da proposição deveriam ser consumidos somente pelos sacerdotes. Segundo Jesus, o exemplo serve para mostrar que a necessidade humana tem prioridade por sobre os parágrafos da lei. Esta pode e deve ser transgredida, como aconteceu no caso de Davi e como está acontecendo no caso dos discípulos, quando houver uma necessidade vital em questão, como a fome. Da mesma forma, na perícope seguinte, sobre o homem da mão ressequida (Mc 3.1-6), Jesus entende que a saúde tem prioridade por sobre a casuística rabínica e, por isso, contra a lei, cura o homem em dia de sábado.

Os fariseus conferem à lei um significado totalmente pervertido. Por isso, naquela famosa afirmação, Jesus restabelece o sentido original da lei, bem como a relação correta entre a lei e as pessoas humanas: “O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado (Mc 3.27). Para Jesus, portanto, a coisa mais importante não é o cumprimento da lei e seus parágrafos, e sim, a promoção da vida humana. A lei pode e deve ser transgredida sempre que tornar-se um empecilho na promoção do bem-estar das pessoas, que têm a qualidade de vida corroida pela fome, pela doença ou por qualquer outra necessidade.

A perícope termina afirmando que o Filho do Homem é senhor também do sábado. Nesta frase está concentrada a segunda novidade da prática de Jesus: ele reclama para si o direito de interpretar, com plena autoridade, a vontade de Deus expressa na lei. Mas ao mesmo tempo em que restabelece o sentido da lei, Jesus denuncia a perversão de que ela foi objeto: Os fariseus constroem as pessoas a viver em função do sábado e da lei. As pes-

soas passam para segundo plano e se tornam coisas subordinadas à instituição. Ora, dentro dessa compreensão, a novidade da palavra e da prática de Jesus se assemelha a vinho novo em odres velhos (Mc 2.22). O evangelista Marcos conclui a série de controvérsias dizendo que fariseus e herodianos tomam, desde já, todas as providências para que não rompam os odres velhos. Em outras palavras, para manter a velha ordem, da qual são representantes e depositários, procuram eliminar a Jesus (Mc 3.6). Em Jesus irrompe algo totalmente novo no seio da sociedade judaica, incompatível com a ordem antiga. O antigo e o novo não podem conviver em harmonia — pior do que isto, nos diz Marcos: um dos dois não pode sobreviver.

No capítulo 7 é desenvolvida mais amplamente uma outra face sobre a questão da lei. Ali Jesus é acusado por fariseus e escribas porque seus discípulos comem com as mãos impuras, ou seja, não se submetem às abluções rituais antes das refeições, previstas pela chamada “tradição dos anciãos” (Mc 7.3,5). A tradição dos anciãos (Halaká) constitui uma interpretação casuística da lei vétero-testamentária. Segundo os escribas, ela remonta igualmente a Moisés, e foi conservada pela via da tradição oral, possuindo, por isso, a mesma autoridade do que a lei escrita do Pentateuco. Ao comer com as mãos por lavar os discípulos ferem, portanto, um preceito legítimo da lei, dizem os escribas.

Jesus reage à acusação, estabelecendo uma diferenciação radical entre tradição dos anciãos e mandamento divino (Mc 7.6-13). Não se pode confundir o inconfundível, pois a tradição dos anciãos é preceito de homens, e não de Deus (Mc 7.5). Ela foi criada como forma de negligenciar e rejeitar o mandamento divino (Mc 7.8s), como forma de invalidar a palavra de Deus (Mc 7.13). Jesus se serve de um exemplo para ilustrar essas afirmações: Um filho pode deixar de prestar assistência a seus pais idosos, em flagrante desobediência ao quarto mandamento, justificando seu gesto com a prática do corbā (Mc 7.10s). Ou seja, o filho pode dedicar seus bens ao templo, subtraindo-o ao uso profano e, portanto, também ao uso dos pais, mesmo que nem sempre os bens sejam efetivamente entregues ao templo. Dessa forma, a tradição dos anciãos é sutilmente aproveitada como maneira de isentar-se das responsabilidades inerentes aos mandamentos divinos. A pretexto de honrar a Deus, nega-se o serviço e o amor ao próximo. Para Jesus, o amor a Deus não pode vir em prejuízo do amor ao

próximo. Por isso, ele denuncia a piedade dos escribas e fariseus como uma piedade hipócrita, como mero louvor de lábios, enquanto o coração está longe de Deus. (Mc 7.6s).

Entretanto, não é apenas a tradição dos anciãos que Jesus rejeita. Ele põe em questão a própria lei do Pentateuco, com suas prescrições acerca de pureza e impureza (Mc 7.14-23, cf. Lv 11-15). É desse contexto a conhecida frase: "Nada há fora do homem que, entrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que o torna impuro" (Mc 7.15). Essa palavra de Jesus anula a diferença entre as coisas profanas, capazes de contaminar ao mero contato, e as coisas sacras, ritualmente empregadas para purificar. Para Jesus, não são as coisas externas que contaminam as pessoas, mas aquelas que provém delas mesmas. Com isso, ele elimina as prescrições do AT sobre a purificação, relativiza a autoridade de Moisés, e coloca em questão a essência do culto judaico, baseado na prática do sacrifício e da expiação para restabelecer a pureza. Se o código levítico de impureza está superado, seus preceitos não possuem mais a propriedade de excluir pessoas da comunidade da fé, sejam elas os doentes, as mulheres, os gentios, ou as diferentes categorias de pessoas que, por causa de sua profissão ou condição social, estavam estigmatizadas e marginalizadas como impuras⁽³⁾.

Poderíamos ainda examinar outras perícopes para mostrar a posição crítica de Jesus frente à lei, que lhe valeu a oposição radical dos adversários (Mc 10.2-12, 13-16, por exemplo). O resultado seria semelhante ao que já constatamos: Jesus se apresenta como o novo intérprete autorizado da vontade de Deus. Por isso, ele elimina a legislação sobre pureza e impureza, elimina e reinterpreta os mandamentos de Moisés, respectivamente os remete à vontade original de Deus.

Uma perícopa, no entanto, temos que considerar ainda, porque ela nos ajuda positivamente a compreender a postura de Jesus diante da lei. Um escriba se dirige a Jesus, em Jerusalém, perguntando-lhe pelo primeiro de todos os mandamentos (Mc 12.28-34). Perguntas com este teor também eram discutidas entre os rabinos. Rabi Hillel, segundo consta, respondeu a ela com a regra de ouro: "O que não queres para ti, não o faças aos outros:

(3) Sobre o sistema de pureza e impureza e sobre as profissões desprezíveis veja J. Jeremias, **Jerusalém no templo de Jesus**, p. 368-472.

nisso se resume a lei - o resto é interpretação". Rabi Aquiba apontou para o amor ao próximo como a suma da lei. No entanto, mesmo que tais resumos fossem possíveis, eles não passavam de mero exercício de retórica, pois todos os mandamentos da lei tinham que ser igualmente cumpridos⁽⁴⁾.

Jesus, em sua resposta, une o mandamento do amor a Deus com o mandamento do amor ao próximo. A originalidade da resposta não está, em primeiro lugar, na vinculação destes dois mandamentos, mas na maneira conseqüente como Jesus a entendeu e viveu. Jesus, segundo Marcos, transformou esses dois mandamentos num princípio pelo qual se medem todos os outros preceitos da lei. Este princípio justifica, inclusive, a transgressão de determinadas leis, pois não é mais a lei que determina casuisticamente o que significa amor ao próximo, e sim, a necessidade das pessoas, como a culpa, a doença, a fome, ou qualquer outra. Com esse critério, a fé se torna envolvente, exigindo não apenas o conhecimento de parágrafos da lei, mas o engajamento numa causa onde a pessoa toda é requerida no que ela tem de potencial criativo. O que o amor exige, não se pode predeterminar. Isso vemos no exemplo do próprio Jesus, que por causa do amor e em atenção à necessidade humana foi capaz de romper com os preceitos da lei, com todas as conseqüências daí decorrentes. Jesus uniu os dois mandamentos, de modo que não existe mais forma de amar a Deus que pudesse vir em prejuízo do amor ao próximo, como também não existe mais amor ao próximo que pudesse significar escândalo a Deus e transgressão de sua vontade. Conforme vimos anteriormente, grande parte dos conflitos entre Jesus e os adversários se deve justamente ao fato de que estes pensam poder dissociar ambos os mandamentos, de modo que o pretense serviço a Deus redunde em prejuízo da responsabilidade para com o próximo.

Em Jerusalém, portanto, Jesus proclama a indissolubilidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo. A localização desta perícopie em Jerusalém deve ter sido cuidadosamente planejada por Marcos, pois é ali, segundo ele, que se verifica a mais escandalosa dissociação entre os dois mandamentos. Vale a pena notar a maneira como o plano do evangelho foi orientado para essa cidade. Jesus mal começa sua atividade na Galiléia, e sua mensagem já

(4) G. Bornkamm, **Das Doppelgebot der Liebe**, p. 86, diz que o princípio fundamental da compreensão judaica da lei é rejeitar, justamente, a pergunta por um princípio.

repercute em Jerusalém⁽⁵⁾. Logo após a série de cinco controvérsias nos capítulos 2 e 3, Marcos relata um encontro conflitivo entre Jesus e alguns escribas vindos de Jerusalém (Mc 3.22-30). Jesus é acusado de estar possuído por Belzebu e de expulsar demônios em nome do príncipe dos demônios. Os adversários de Jerusalém procuram confundir diante do povo a prática de Jesus: Jesus é demoníaco, e eles, os escribas, são os representantes do poder que age em nome de Deus.

Em sua resposta, Jesus concede ironicamente que esteja agindo em nome dos demônios. Ainda assim, diz ele, o reino de satanás estaria sendo abalado, pois quando um reino ou uma casa se divide contra si mesma, a ruína é certa. O que ocorre de fato é que, por causa da atividade de Jesus, os bens de satanás estão sendo roubados e sua casa está sendo saqueada. Quem afirmar o contrário, diz Jesus, está blasfemando contra o Espírito Santo e é reu de morte. Com esta palavra dura está declarado o conflito com os adversários: se antes Jesus fora denunciado como blasfemo ao perdoar os pecados do paraplético (Mc 2.7), agora ele passa à ofensiva, denunciando os adversários como blasfemadores.

A intenção dos escribas de Jerusalém é clara: querem amedrontar o povo da Galiléia para que se afaste de Jesus. Se ele puder ser colocado em ligação com os demônios, sua prática será considerada feitiçaria, e ele, segundo o direito de Israel, poderá ser condenado à morte (Ex 22.18).

Ainda uma segunda vez o evangelho relata que escribas e fariseus descem de Jerusalém para a Galiléia, desta vez para investigar a ortodoxia de Jesus (Mc 7.1). É perante eles que Jesus diferencia entre mandamentos de Deus e tradição de homens, a que já nos referimos.

Marcos apresenta, portanto, uma imagem muito negativa de Jerusalém. Em seu evangelho não encontramos nenhum vestígio de que essa cidade tivesse abrigado uma comunidade cristã e constituísse o ponto de partida para a missão, conforme a imagem que nos dará posteriormente o evangelista Lucas (Lc 24.44-49; At 1-8). Jerusalém é para Marcos a cidade onde estão concentrados os inimigos de Jesus que desejam levá-lo à morte. Por três ocasiões Jesus anuncia perante os discípulos o seu confronto com a hierar-

(5) A geografia teológica do evangelho de Marcos foi destacada pela primeira vez por E. Lohmeyer, **Galiläa und Jerusalem**.

quia dessa cidade, que haverá de consumir o que antes Jesus já experimentara como consequência de seu ministério: oposição e ameaças de morte (Mc 8.31-33; 9.30-32; 10.32-34).

O que há de tão extraordinário em Jerusalém? Ora, Jerusalém se distingue das demais cidades por ser a cidade do templo. Sem o templo, Jerusalém não seria nada do que é. É por isso que, quando Jesus, juntamente com um grupo de peregrinos da Galiléia, se dirige à cidade para participar da grande festa da Páscoa, o alvo final da caminhada é o templo (Mc. 11.11). Enquanto ele está na capital política e religiosa do país, não há outro lugar onde localizar sua atividade a não ser no templo e suas imediações.

Ao chegar em Jerusalém, diz o texto do evangelho, Jesus entra no templo e observa ao redor todas as coisas (Mc 11.11). Essa observação não significa, como já se chegou a cogitar, que Jesus admira o templo como um turista, extasiado com o movimento que ali se desenrola. Longe disso, essa informação tem a finalidade de preparar uma importante cena do dia seguinte. Antes de descrevê-la, o texto ainda diz que Jesus pernoita em Betânia, provavelmente porque não quer ser abrigado pela cidade inimiga.

No dia seguinte, a caminho de Jerusalém, Jesus amaldiçoa uma figueira frondosa, que frustra suas expectativas, porque não tem frutos para saciar a fome (Mc 11.12-14). Trata-se de uma ação-sinal de Jesus, que descreve a situação do templo e antecipa de forma simbólica a sorte que lhe é destinada.

Ao chegar novamente em Jerusalém, Jesus entra no templo e, sem maiores explicações, expulsa as pessoas que ali vendem e compram, e derruba as mesas dos cambistas e dos vendedores de pombas (Mc 11.15-19). A cena se passa no pátio externo do templo, no chamado "pátio dos gentios". O comércio de animais que ali se pratica está em função do culto do templo, e visa atender às necessidades dos peregrinos que vêm de longe, sem poder trazer consigo os animais para o sacrifício. A atividade dos cambistas se destina a trocar o dinheiro romano ou grego dos peregrinos por moedas hebraicas ou fenícias, as únicas apropriadas para o pagamento do imposto ao templo. Todo esse comércio era não apenas tolerado pela administração do templo, como também autorizado, controlado e gerenciado por ela. Grande parte dos negócios estava em mãos da família sumo-sacerdotal, que tirava daí boa parte de seus lucros. O imposto para o templo, as vítimas do sacrifício, as

primícias do gado e o dízimo dos produtos agrícolas eram destinados aos sacerdotes. Para resumir, o templo, considerado o lugar privilegiado da presença de Deus, é simultaneamente o centro do poder econômico, graças à centralização do culto sacrificial em Jerusalém⁽⁶⁾.

Após a expulsão dos comerciantes, Jesus não permite que ninguém carregue qualquer utensílio pelo templo. O sentido desta frase depende do significado da palavra "utensílio". Das trezentas vezes em que a palavra é usada na LXX, pelo menos a terça parte se refere aos utensílios do templo e do culto. Também Josefo e Filo confirmam o uso da palavra nesse sentido. Essa interpretação possui bom fundamento, pois a interrupção do comércio no pátio dos gentios tem como conseqüência lógica a interrupção do culto no interior do santuário. Nesse caso, a proibição de Jesus é novamente uma ação-sinal, que antecipa simbolicamente a interrupção do culto do templo. Mais adiante, Jesus vai anunciar sua destruição (Mc 13.1s).

Interrompido o comércio e o culto, a função do templo é agora preenchida pelo ensino de Jesus. Com auxílio de duas passagens do Antigo Testamento (Is 56.7 e Jr 7.11, esta última formulada livremente), Jesus fundamenta a razão de seu gesto: "Não está escrito que minha casa será chamada casa de oração para todos os povos? Vós, porém, fizestes dela um covil de salteadores" (Mc 11.17). A primeira frase afirma o que o templo deveria ser, de acordo com a vontade de Deus (casa de oração para todos os povos), e a segunda, o que as autoridades dele fizeram (um covil de salteadores).

No contexto de Jeremias, de onde foi tirada, a imagem do covil de salteadores é aplicada a todo o povo (Jr 7.2,16), que aparentemente não vê contradição entre a sua conduta na sociedade, caracterizada pela exploração, pela opressão ao próximo e pela idolatria, e entre o culto celebrado no templo, destinado a encobrir suas iniquidades. No texto de Marcos, a acusação é limitada aos comerciantes, e principalmente aos responsáveis pelo culto. Logo a seguir, são eles que se apresentam como os principais atingidos pela crítica de Jesus, a ponto de planejarem novamente sua

(6) Informações detalhadas sobre a economia do templo de Jerusalém encontram-se em J. Jeremias, **Jerusalém no tempo de Jesus**, p. 150-155.

morte (Mc 11.18; 12.12). Enquanto isso, o povo se maravilha com o seu ensino, que substitui a práxis do templo (Mc 11.18).

Nessa palavra de Jesus, encontramos uma das críticas mais radicais ao centro nervoso da religião e da sociedade judaica. O templo, diz Jesus, se assemelha a uma árvore frondosa, que impressiona pela sua movimentação externa. Mas o culto que aí se pratica está completamente desvirtuado, e representa um desserviço a Deus e ao próximo. Segundo a vontade de Deus, o templo deveria ser uma casa de oração para todos os povos, onde no devido tempo os frutos do povo de Deus lhe seriam entregues na forma da oração que se comunica com o pai, da fé que se nutre da confiança incondicional em Deus, do perdão, que renova a vida pessoal e comunitária (Mc 11.20-25). Entretanto, de casa de oração o templo foi transformado em covil de salteadores através dos sacrifícios que nele se presta e de todo o comércio instalado em suas proximidades. Aquilo que aparentemente se destina a prestar honra e serviço a Deus, na verdade é utilizado para encobrir a iniqüidade e a exploração contra o próximo. Os holocaustos e sacrifícios que ali se realizam não são expressão de temor e amor a Deus, mas pretexto para consolidar uma dominação exercida sobre o povo e usufruir os privilégios daí decorrentes. No templo de Jerusalém, Jesus revela a contradição fundamental da religião dos fariseus, escribas e sacerdotes: ela usa o nome de Deus como forma de encobrir, justificar e solidificar uma relação opressiva e espoliativa das autoridades por sobre o povo. De maneira muito semelhante Jesus vai dessacralizar mais adiante o poder político de Cesar, afirmando que ele é homem, e não Deus, e eliminando qualquer possibilidade de justificar a opressão em nome da divindade. Como o povo, por enquanto, ainda está ao lado de Jesus, maravilhando-se com o seu ensino (Mc 11.18; 12.12,37), essa denúncia se torna por demais perigosa, porque pode desequilibrar o que se encontra tão perfeitamente estruturado. O perigo só é contornado quando as autoridades conseguem manobrar o povo a preferir Barrabás, e a proferir, a respeito de Jesus, o "crucifica-o" (Mc 15.6-15).

Vamos resumir esta segunda parte da palestra: Segundo o evangelho de Marcos, o encontro de Jesus com os líderes do povo judaico sempre se apresenta de modo conflitivo. Jesus introduz uma novidade na velha ordem da lei e do templo, em torno dos quais a sociedade está estruturada: ele reivindica para si mesmo a

autoridade de agir e falar em nome de Deus, perdoadando pecados, reinterpretao a vontade de Deus expressa na lei, denunciando a utilizaçao da fé pelas autoridades como forma de cimentar a opressao exercida sobre o povo. A atividade de Jesus junto aos pecadores, situados à margem do sistema, provoca a indignaçao das autoridades, que o classificam como blasfemador, impostor, representante da causa dos demônios e, finalmente, como réu de morte. Elas são os responsáveis diretos pelos planos mortais e pela execuçao efetiva de sua morte.

3 — A resposta do povo e dos discípulos a Jesus

Entre o povo e os discípulos, Jesus encontra uma recepçao pouco diferente⁽⁷⁾. Na palavra nova dita com autoridade, na vitória sobre as forçes da doençca, da morte, da natureza, dos demônios, a prática de Jesus desperta forte impressao junto a eles. Eles ficam maravilhados com o seu ensino (Mc 1.22,27; 6.2; 10.26; 11.18), admirados, atônitos e até amedrontados com a manifestaçao de seu poder (Mc 4.41; 5.15; 6.50s; 7.37), dão glórias a Deus pelo que viram (Mc 2.12), reconhecem a originalidade daquilo que se manifesta em sua pessoa. Por isso perguntam: Que vem a ser isto? (Mc 1.27) Quem é este que até o vento e o mar lhe obedecem (4.41)? De onde vem a este estas coisas? Que sabedoria é esta que lhe foi dada? Como se fazem tais maravilhas por suas mãos (Mc 6.2)? Eles reconhecem a manifestaçao do poder divino em Jesus, sentem-se abordados e desafiados por eles. Não conseguem permanecer impassíveis diante do que ouvem e vêem. Com raras exceçoes, o povo responde de maneira positiva à interpelaçao de Jesus. Apenas os nazarenos se escandalizam dele (Mc 6.2-6) e os gerasenos pedem que se retire de seu território (Mc 5.17). Mas de modo geral, reconhecem-no como enviado e autorizado por Deus, ao contrário das autoridades, que de princípio lhe negam legitimaçao divina.

Entretanto não se pode dizer que a resposta do povo ao apelo de Jesus tenha sido clara, consciente e precisa, pois sua admiraçao permanece num estágio anterior à fé. Em Cesaréia de Filipe, pouco antes do primeiro anúncio da paixao, Jesus faz junto aos discípulos um balanço de sua atividade (Mc 8.27s). “Quem dizem os homens que eu sou?”, indaga ele. A resposta dos discipu-

(7) A relaçao entre Jesus e o povo no evangelho de Marcos foi estudado por O. Zizemer, **Das Verhältnis zwischen Jesus und Volk im Markus evangelium.**

los traduz as opiniões correntes entre o povo (Mc 8.27s cf. ainda 6.15s). Elas são confusas e contraditórias: algumas dizem que Jesus é o João Batista ressuscitado dentre os mortos. Outros o confundem com Elias, tido como precursor do Messias (Mt 4.5s), restaurador e auxiliar do povo em suas necessidades (Mc 9.11s; 15.34-36). Outros ainda o incluem na lista dos profetas. Por enquanto, a ênfase das respostas é que em Jesus se manifesta o retorno do espírito profético. Quando muito, têm-no como precursor dos tempos salvíficos. Estão longe de atribuir a Jesus aquele título que, segundo o evangelho, caracteriza sua verdadeira dignidade: Filho de Deus (Mc 1.1, 11; 3.11; 9.7; 14.61s; 15.39).

Também a resposta dos discípulos à pessoa de Jesus é inconstante e incompleta. Seguidamente o evangelho ressalta sua incompreensão frente ao que Jesus diz ou faz, tornando necessária uma instrução particular a eles (Mc 4.34). Eles não entendem, por exemplo, a parábola do semeador (Mc 4.34), os milagres da multidão saciada com pouco pão (Mc 6.52; 8.17ss), a palavra sobre o que realmente torna impuro (Mc 7.17s), a palavra sobre o divórcio (Mc 10.10ss). É verdade que eles estão mais próximos de Jesus, pois foram especialmente chamados para o discipulado (Mc 1.16-20; 2.14; 3.13-19), e chegam a participar de sua obra missionária (Mc 6.7-13, cf. 3.14s). Mas semelhante proximidade física não se revela suficiente para desvendar o mistério que cerca sua pessoa.

Em Cesaréia de Filipe, após o levantamento das vozes correntes entre o povo, eles são pessoalmente abordados a respeito da identidade de Jesus (Mc 8.27-30). Pedro, como porta-voz do grupo, responde que Jesus é o Cristo. Do ponto de vista da ortodoxia a resposta está correta e os discípulos finalmente parecem ter acertado o alvo. Nada mais errado do que isto, pois também esta confissão permanece vaga e carece de precisão, como se vê logo a seguir.

Como que a definir mais exatamente a confissão dos discípulos, Jesus passa a ensinar-lhes que o Filho do Homem tem que sofrer muitas coisas e ser rejeitado pela hierarquia de Jerusalém (Mc 8.31). Os discípulos, no entanto, não estão dispostos a compreender e a aceitar o sofrimento como parte integrante da obra do Messias. Isso o evangelho de Marcos expressa de maneira muito clara, pela maneira como elabora o contexto dos três anúncios da paixão. Após cada um deles o evangelho afirma que os discípulos evitam o confronto com a perspectiva da cruz.

Após o primeiro anúncio, Pedro chama Jesus à parte e começa a reprová-lo (Mc 8.32), pois está convicto que o caminho do Messias, a quem acaba de confessar, é inconciliável com o sofrimento e a rejeição. Jesus, por sua vez, caracteriza a tentativa de Pedro de fazê-lo desistir do caminho da paixão como uma tentação diabólica (Mc 8.33), semelhante àquela do deserto, no início de seu ministério (Mc 1.12s).

Após o segundo anúncio da paixão (Mc 9.30-32), o texto diz expressamente que os discípulos nada compreendiam e que temiam interrogar a Jesus. A mente deles está fechada para o que Jesus deseja ensinar-lhes. Em compensação, logo a seguir Jesus os surpreende discutindo entre si qual deles haveria de ser o maior (Mc 9.33s). E após o terceiro anúncio (10.32-34), dois discípulos, Tiago e João, pedem-lhe um lugar à direita e um lugar à esquerda em sua glória, provocando a indignação dos demais.

A rejeição e a incompreensão da perspectiva da cruz, por um lado, e a disputa por lugares privilegiados, de outro, nos permitem supor que os discípulos projetam sobre Jesus um conceito triunfalista de Messias, provavelmente em termos de um messianismo político-nacionalista. Eles compartilham a conceituação judaica, segundo a qual o Messias vai restaurar a glória do reino de Davi. Enquanto Jesus, a caminho de Jerusalém, previne os discípulos a respeito do confronto com a hierarquia local, que resultará em paixão e morte, os discípulos alimentam a expectativa de que na capital vá irromper o reino da glória. A perspectiva da glória suscita entre eles a discussão sobre quem haveria de ser o maior e a disputa por lugares privilegiados à sua direita e à sua esquerda.

Essa hipótese é confirmada pela cena da entrada em Jerusalém (Mc 11.1-11). Jesus se aproxima da cidade com os discípulos e com um grupo de peregrinos que vêm participar da festa da páscoa. Por ocasião das grandes festas religiosas renascia entre o povo a expectativa da irrupção dos tempos salvíficos. Por isso, todo movimento messiânico tinha como alvo alcançar a capital.

Diante da expectativa do povo e dos discípulos, Jesus providencia uma ação-sinal, para mostrar-lhes, novamente, que tipo de Messias ele é. Com auxílio de uma imagem vétero-testamentária (Zc 9.9s), dirige-se à cidade montado sobre um jumentinho, apresentando-se como o rei messiânico da justiça, da paz, da humildade. Ele não pretende ocupar a cidade com cavalos de guer-

ra e carros de batalha para desalojar os inimigos. Sua realeza não se caracteriza pelo triunfalismo que se impõe através da força, mas pela obediência ao caminho do Pai e pelo serviço da cruz.

Os circunstantes recebem de bom grado a manifestação messiânica de Jesus, e improvisam uma aclamação (Mc 11.8-10). Esta aclamação, no entanto, expressa mais uma vez o mal-entendido de que a pessoa de Jesus é alvo. No humilde rei, montado sobre um jumentinho emprestado, o povo e os discípulos saúdam a vinda do glorioso reino de Davi: "Bendito o reino de nosso pai Davi que vem" (Mc 11.10). Ora, essa recepção contrasta radicalmente com o núcleo da proclamação de Jesus, pois ele proclamara a proximidade do reino de Deus, e não do reino de Davi. Para quem acompanha as linhas do evangelho, no entanto, essa reação não representa nenhuma novidade. À entrada da cidade, os discípulos, acompanhados pelo povo, apenas esboçam em gestos concretos o que desde a confissão de Pedro estivera dominando seus pensamentos. Ao aproximar-se da capital, Jesus é saudado como aquele que vai restabelecer a glória do reino de Davi.

Resumindo: Se as autoridades organizam desde o início uma oposição expressa a Jesus, porque se sentem ameaçadas em seus privilégios, os discípulos projetam sobre ele expectativas triunfalistas e cobiçam participar de sua glória. Eles alimentam o sonho da glória que deseja se impor pela força, numa simples inversão das relações existentes. Eles não conseguem imaginar um mundo diferente daquele que aí está, ansiosos apenas por inverter as posições, sem real transformação das estruturas existentes.

Quando a realidade da cruz finalmente se impõe e Jesus é preso, o sonho da glória desmorona: Judas o trai (14.10s), os discípulos fogem (Mc 14.50), Pedro o nega (Mc 14.66-72), a multidão exige sua crucificação, preferindo soltar um amotinador chamado Barrabás (Mc 15.7). Assim sendo, todos se tornam responsáveis pela morte de Jesus: as autoridades judaicas e romanas, porque são as responsáveis diretas por sua morte; os discípulos, decepcionados e amedrontados, porque se omitiram e fugiram; a multidão, porque se deixou manobrar pelas autoridades. Jesus morre abandonado por todos, desesperado do próprio Deus (Mc 15.34). Somente à hora da morte um centurião romano que participa da execução reconhece, naquele que acabara de expirar, o Filho de Deus (Mc 15.39).

4 — Conclusão

Ao apresentar a trajetória de Jesus desta maneira, o evangelho persegue, evidentemente, um alvo bem determinado: A comunidade de Marcos confessa a Jesus como o Kyrios (senhor) glorioso, ressuscitado pelo Pai, assentado à direita de Deus, à espera de que seus inimigos lhe sejam definitivamente submetidos (Mc 12.36). Repensando a história dele, a comunidade descobre que sua glória não é fruto de autoritarismo, de força, de imposição e prepotência, mas fruto de auto-entrega e serviço em fidelidade à causa do Pai. A nova imagem de Deus que ele revelou, a nova práxis que desenvolveu, teve profunda repercussão sobre os poderes constituídos da sociedade palestinese, bem como sobre as mentes oprimidas pelo poder. A cruz, sob essa perspectiva, é apresentada como a corporificação do pecado humano, que se fecha à novidade do reino de Deus. Somente sob o impacto da ressurreição é que a comunidade descobre no crucificado o sinal do poder de Deus, que cria a partir do nada, que suscita vida em meio à morte, que cria libertação e redenção através da cruz, justamente onde todos só conseguiam enxergar maldição, escândalo, loucura, opróbrio e fracasso. Revendo a história de Jesus, a comunidade descobre que ele próprio não quis ser proclamado como Filho de Deus durante seu ministério, porque a glória de sua missão não pode ser reconhecida senão através da ótica da cruz. Somente como o servo crucificado é que ele é o senhor glorificado.

No entanto, ao mesmo tempo em que confessa a Jesus crucificado como senhor, a comunidade recorda as palavras de Jesus, convocando os discípulos a assumir o discipulado sob a cruz. É significativo que após os três anúncios da paixão, seguidos pelos mal-entendidos dos discípulos, eles próprios são convocados a assumir a causa do evangelho sob a cruz e na dimensão do serviço: "Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me" (Mc 8.34). "Se alguém quer ser o primeiro, será o último e servo de todos" (Mc 9.35). "Quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva" (Mc 10.43). A comunidade deve aprender o que os primeiros discípulos só com muito custo aprenderam: a transformação de nosso mundo e a glória do discipulado também passam pela cruz.

Esse mistério do reino de Deus, ao que parece, sempre foi melhor compreendido entre a comunidade dos pequenos e fracos.

Ouvi, no começo desta semana, a palavra de um colono, chamado Francisco, um dos agricultores sem terra que ocupou a Fazenda Annoni há dez dias. Perguntado pelo repórter se já estavam passando fome no acampamento, ele respondeu mais ou menos o seguinte: "Fome a gente estava passando antes de chegar no acampamento. A diferença é que antes a gente sofria sozinho. Agora decidimos sofrer juntos por nossos direitos e pelos direitos dos sem terra". Essa palavra, que brotou de uma vida sofrida, conseguiu desvendar o paradoxo da cruz: o sofrimento que tem a promessa da vitória é aquele que nasce da luta contra o sofrimento⁽⁸⁾. O colono sem terra resumiu em poucas palavras o que vocês gentilmente escutaram durante uma hora. Muito obrigado.

(8) Essa é uma das perspectivas mais importantes de um dos melhores e mais apaixonantes livros de L. Boff, **Paixão de Cristo - Paixão do Mundo**.

Bibliografia selecionada

- BOFF, L. **Paixão de Cristo - Paixão do Mundo**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- BORNKAMM, G. Das Doppelgebot der Liebe. In: - **Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche**. Beiheft 21. Berlin, Walter de Gruyter, 1954, p. 85ss.
- GNILKA, J. Das Evangelium nach Markus. In: - **Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament**. Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1979.
- GORGULHO, G. O caminho e o seguimento de Jesus. In: - **Estudos Bíblicos 2**. Petrópolis, Vozes, 1984, p. 25ss.
- GRUNDMANN, W. Das Evangelium nach Markus. In: - **Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament**. 8. ed. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980.
- JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo, Edições Paulinas, 1983.
- KUHN, H-W. **„Altere Sammlungen im Markusevangelium**. Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1971.
- MARXSEN, Willy. **El evangelista Marcos**. Salamanca, Ediciones Sigueme, 1981.
- SCHREIBER, J. Die Christologie des Markusevangeliums. In: - **Zeitschrift für Theologie und Kirche**. 58 Jg. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1961, p. 154ss.
- SCHREIBER, J. **Theologie des Vertrauens**. Hamburg, Furche Verlag, 1967.
- SCHWEIZER, E. Die theologische Leistung des Markus. In: - **Evangelische Theologie**. 24. Jg. München, Chr. Kaiser Verlag, 1964, p. 337ss.
- TAYLOR, V. **Evangelio segun San Marcos**. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.
- ZIZEMMER, O. **Das Verhältnis zwischen Jesus und Volk im Markusevangelium**. München, Hieronymus Buchreproduktions GmbH, 1982.