

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

AUTOCONSCIÊNCIA MESSIÂNICA DE JESUS

SYDNEY FARIAS DA SILVA

MESTRADO EM TEOLOGIA

Área de Concentração: Bíblia

São Leopoldo, Janeiro de 2006

## **BANCA EXAMINADORA**

Presidente: Profa. Dra. Marga Janete Ströher

1º Examinador: Prof. Dr. Uwe Wegner

2º Examinador: Prof. Dr. Clemildo Anacleto da Silva

# AUTOCONSCIÊNCIA MESSIÂNICA DE JESUS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Por

SYDNEY FARIAS DA SILVA

Em cumprimento parcial das exigências  
do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia  
para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia

Escola Superior de Teologia  
São Leopoldo, RS, Brasil  
Janeiro de 2006

SILVA, Sydney Farias da. *Autoconsciência Messiânica de Jesus*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

## SINOPSE

Uma abordagem teológica da Autoconsciência Messiânica de Jesus, a partir do Evangelho de Marcos e em referência à larga bibliografia existente sobre o tema. No primeiro capítulo são tratadas as diferentes visões do messianismo. Aquela retratada no Antigo Testamento, onde o Messias está vinculado à restauração da monarquia de Israel e a um monarca da descendência davídica. São oferecidas as compreensões que foram desenvolvidas pelos apocalipsistas, que esperavam um Messias Filho do Homem, descido dos céus; pelos essênios, que esperavam um Messias Sacerdotal, e a vivenciada pelos zelotes, que foi cultivada pelo movimento revolucionário popular. A seguir é apresentado um panorama geral no mundo da Galiléia do tempo de Jesus, caracterizando a sua economia fundamentalmente agrícola, a existência de um sistema de pequenas aldeias gravitando ao redor do centro de poder romano, de uma cultura mais judaica do que grega, e das difíceis condições de vida dos agricultores nesse século. O terceiro capítulo mostra que Marcos retrata Jesus de Nazaré como uma pessoa que desenvolve sua própria visão messiânica, não identificada com nenhum dos modelos provenientes dos apocalipsistas, essênios ou zelotes. Ao contrário, sem assumir a identidade de um pretendente ao trono de Davi e um restaurador da monarquia, elege o reino de Deus como padrão de seu messianismo. Em relação ao seu papel, comporta-se como profeta e sinal do reino de Deus. Nesse reinado divino, Deus não é apresentado como um monarca, mas como um Pai, cuja vontade é proposta como instrumento de libertação. Ensina e age em nome e sob a autoridade divina. Propõe novas relações, inclusivas e fraternas, anunciando um novo Templo, sem intermediários, onde todas as pessoas, de qualquer raça ou cultura podem orar diretamente a Deus. Nessa linha são analisados os usos de títulos como Filho de Deus e Filho do Homem e os relatos que tratam da discussão de Jesus com os discípulos, na região de Cesaréia de Filipe; da entrada em Jerusalém, da expulsão dos vendilhões do Templo, e da discussão de Jesus com os escribas do Templo sobre a origem do Messias. Jesus tem consciência messiânica na medida em que se sente compartilhando a ação divina, no tempo escatológico e messiânico de Deus, quando o messianismo se concretiza por meio de seus atos curadores, por meio da comunidade messiânica que organiza e por meio da própria ação de Deus que virá em socorro dele e de todos os que sucumbirem à fúria dos poderes que geram doença, fome e morte. Seu messianismo não está centrado em si mesmo, mas em Deus e no seu reinado.

SILVA, Sydney Farias da. *Autoconsciência Messiânica de Jesus*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

## ABSTRACT

Silva, Sydney Farias da. *Selfconsciousness of Jesus*. São Leopoldo: Superior School of Theology, 2005.

## ABSTRACT

A theological approach of Messianic Selfconsciousness of Jesus, from the standpoint of the Gospel Mark and in reference of the large bibliography available about the theme. The different visions of messianism are discussed in the first chapter. The one portrayed in the Old Testament, in which the Messiah is bound to the reestablishment of davidic descent. The comprehensions that were developed by the apocalipsist are presented, who expected a Messiah Son of Man, descended from heaven; by the essenes who expected a Priestly ,Messiah, and by the zelotes, which was considered by popular revolutions movements of first century of the Christian era. Following a gen3eral panoramic view in the world of Galilee of the time of Jesus, characterizing its fundamentally agricultural economy, the existence of a system of small villages gravitating around the roman power, of a culture more Judaic than greek, and of the difficult life conditions of the farmers in this century. The third chapter shows that Mark depicts Jesus of Nazareth as a person who develops his own messianic vision, not identified with any of the models originating from the apocalipsistas, essenes or zelotes. On the contrary, without assuming the identity of a pretender to throne of David and a restorer of the monarchy, elects the Kingdom of God as a pattern of his messianism. In relation to his role he behaves himself as a prophet and sign of the reign, God is not introduced as a monarch, but as father, whose will is proposed as an instrument of liberation, He proposes new relations, inclusive and fraternal, announcing a new Temple, without intermediaries, where all persons, of any race or culture may pray God directly. Within this line the titles used, as Son of God and Son of Man, are analyzed and reports that deal with the discussion of Jesus with his disciples, in the entrance in Jerusalem, of the expulsion of the peddlers of the Temple, and the argument of Jesus with the scribes of the Temple about the origin of Messiah. Jesus has a messianic conscious in as much as feels himself sharing the divine action, in the scatological and messianic time of God, when messianism becomes concrete by means of his healing acts, though the messianic community that he organizes and by action of God itself which will come to his aid and all of those who will succumb to rage of the powers generate disease, hanger and death. His messianism is not centered in itself, but in God and in his kingdom.

## SUMÁRIO

### **Introdução - 7**

### **Capítulo I – Raízes Messiânicas Judaicas - 10**

1. O Messias no Antigo Testamento - 10
2. A Esperança Messiânica no Antigo Testamento – 14
3. O reinado de Deus -17
4. O Messianismo no Período Helenista - 18
5. O Movimento Apocalíptico - 21
6. Os Essênios - 29
7. Os Zelotes - 37

### **Capítulo II – Jesus de Nazaré no contexto da Galiléia do I Século - 48**

1. Evolução do Debate sobre o Jesus Histórico - 49
  - 1.1. Os primeiros estudos - 49
  - 1.2. Um Novo Enfoque - 51
  - 1.3. Pesquisas Arqueológicas recentes na Galiléia - 52
2. Contexto Galileu do Jesus Nazareno - 53
  - 2.1. Galiléia das gentes - 56
  - 2.2. Reintegração da Galiléia ao Povo Judeu - 57
  - 2.3. Importância Política da Galiléia - 60
  - 2.4. Economia rural da Galiléia - 63
  - 2.5. Características Culturais da Galiléia - 65
  - 2.6. A Religião dos Galileus - 68
3. Condição Social de Jesus - 72
4. Jesus e o Movimento Cínico - 75

### **Capítulo 3 - A Consciência Messiânica de Jesus no Evangelho de Marcos - 79**

1. O Evangelho de Marcos - 81
2. O Messias e o Filho de Deus - 85
3. O Messias e o Filho do Homem - 91
  - 3.1. A visão do povo - 92
  - 3.2. A visão dos discípulos - 95
  - 3.3. Um novo conteúdo messiânico – 96
  - 3.4. O Filho do Homem – 100
4. Bendito o que vem! - 104
5. Desconstrução do Templo - 112
6. Desconstrução do sonho messiânico davídico - 117
7. O grupo - 122
8. O reino de Deus - 127

### **Conclusão – 138**

### **Bibliografia – 143**

### **Anexo 1 - Área de Ação de Jesus na Galiléia - 149**

### **Anexo 2 - O problema da Identidade - 154**

## INTRODUÇÃO

O cristianismo cunhou a expressão *messias*, com um conteúdo totalmente seu, diferenciando-a daquele que foi herança histórica dos judeus.<sup>1</sup> Neste trabalho eu me ocupo de mostrar que, a partir do que se pode perceber no Evangelho de Marcos, Jesus não assumiu a identidade do Messias judeu, nos termos da esperança em uma monarquia restaurada, nem a identidade do Messias cristão, expressa em alguns títulos usados para exaltar a sua dignidade e autoridade, após a sua ressurreição.

Nas páginas a seguir farei um estudo mais teológico que exegético do Evangelho de Marcos com o objetivo de mostrar que Jesus deu ao seu messianismo um conceito totalmente próprio. O seu messianismo está relacionado com o reino de Deus do qual é seu profeta e sinal. Ele ensina e age com a consciência de que o faz por delegação divina. Sente-se ungido para isso, contando com a acolhida, com o envio e com a autoridade de Deus. Ele assume conscientemente um compromisso com Deus e com a Sua vontade, enquanto se insere no quadro social e religioso de seu contexto, provocando adesão e crítica, conforme cada integrante de sua nação construía seu sonho de futuro, ou não, a partir de sua mensagem.

É preciso que se diga de antemão que nunca saberemos exatamente qual era a autoconsciência de Jesus, a partir da perspectiva historicista, e positivista, seja pela dificuldade de acesso às fontes confiáveis do ponto vista histórico, seja porque não temos, mesmo nos evangelhos, que são ainda as melhores fontes sobre Jesus, qualquer tentativa de traçar um perfil psicológico de Jesus de Nazaré. E nisso concordamos com os que pensam que é impossível reconstituir uma biografia de Jesus. Portanto não se deve esperar desta dissertação um trabalho ontológico sobre o que Jesus pensava sobre si mesmo. Por outro lado me parece bem claro que as lembranças do que uma pessoa disse e fez sempre nos aproximam

---

<sup>1</sup> HORSLEY, Richard A. *Messias, Profetas e Bandidos*, p. 89-92.

do que ela foi e do sentido que deu para a sua vida. Neste sentido, histórico é “o que podemos re-*construir* a partir dos dados bíblicos”,<sup>2</sup> mesmo que esses relatos estejam emoldurados por uma explícita confissão de fé.

Também é importante compreender que, ao traçarmos a identidade de Jesus, definiremos também a identidade de seus discípulos e suas discípulas, de modo que, mesmo que seja difícil penetrar na autoconsciência messiânica de Jesus, ela é fundamental para definir a essência do projeto cristão para aqueles e aquelas que acreditam em Jesus de Nazaré e o elegeram seu salvador e senhor, mediante a fé. Isso vai determinar a visão que eles e elas têm do que consiste integrarem-se nesse projeto ao qual Jesus se deu plenamente, e as conseqüências que isso tem para o sentido de suas vidas e para o futuro da humanidade. Responder a pergunta sobre quem Jesus “quis ser”, em termos de sua relação com o reino de Deus significa buscar um sentido de esperança para um mundo globalizado sem esperança, e um sentido de vida para uma igreja que se debate à busca de sua verdadeira identidade e missão. Respostas diferentes à questão da autoconsciência de Jesus têm levado os cristãos a práticas também diferentes, ora mais espiritualistas e alienadas, ora mais materializadas e históricas.

Este parece ser o problema de Marcos. Ele tem diante de si pensamentos diferentes e por isso práticas missionárias diferentes. Esta é a razão para contar a história de uma pessoa que foi camponês na Galiléia, e que já nos anos seguintes a sua morte começa a ser interpretada de modo plural, com um acento muito mais forte em sua morte do que em sua vida. Seu Evangelho mostra aquilo que os doentes, os amigos, o povo, as autoridades judaicas e as autoridades romanas sentiram transparecer nas palavras e nas ações de Jesus.

Finalmente, desejo esclarecer que a postura que exponho a seguir, que deduzo de diferentes trechos do Evangelho de Marcos e da vasta bibliografia sobre esse tema, não deseja, como pode parecer à primeira vista, expressar um desabono aos judeus, enquanto raça e povo. No Evangelho de Marcos, Jesus se ocupa de uma questão profundamente política, porque ela é uma questão profundamente religiosa. O principal objetivo de Jesus não é alcançar os romanos, em primeiro lugar, mas as elites religiosas (e por isso políticas, em uma sociedade teocrática) judaicas de Jerusalém. Marcos mostra Jesus viajando a Jerusalém, onde

---

<sup>2</sup> RICHARD, Pablo. *Jesus Histórico*, (RIBLA, 47), p. 33.

governam os saduceus, e não para Tiberíades, onde reina Herodes. São os líderes judeus, por mãos romanas, que levam Jesus à morte. Eles qualificam a Jesus como sendo um candidato a Messias, para o excluírem de qualquer possibilidade de vinculação real com essa figura. Para as autoridades religiosas de Jerusalém um Messias morto é melhor do que um profeta vivo. As autoridades romanas aproveitam a morte desse “Rei dos Judeus” para dar um aviso aos verdadeiros candidatos à coroa de Davi.

## Capítulo I – Raízes Messiânicas Judaicas

A consciência messiânica de Jesus está intimamente relacionada com suas raízes étnicas e culturais. Ele foi herdeiro dos conceitos messiânicos de sua época, de seu povo e de seus antepassados. Nesse ponto está centrada uma das discussões que os especialistas fazem a respeito das origens históricas e culturais de Jesus. Por um lado, temos autores na linha de Geza Vermes,<sup>3</sup> defendendo que somente poderemos compreender Jesus dentro dos estritos limites da cultura judaica. Por outro, temos estudiosos do assunto que se alinham com John Dominic Crossan<sup>4</sup>, assegurando que Jesus é bem mais compreendido dentro do conteúdo cultural helenístico que tiveram as pequenas cidades da baixa Galiléia, de onde Jesus proveio. Estas duas posições extremas são suficientes para delinear a amplitude e o significado desse tema.

Considero fundamental para a compreensão da consciência messiânica de Jesus o conhecimento da esperança reinante no povo judeu no tempo de Jesus, pois acredito que a ela Jesus está intimamente ligado. Essa esperança foi resultado de um longo processo de formação e de influência de diversos movimentos que se ocuparam de concretizá-la, em documentos e/ou em ações, que sonharam com uma nova e abençoada ação criadora de Deus.

---

<sup>3</sup> VERMES, Geza. *A religião de Jesus, o Judeu*. (O livro todo trata de defender a compreensão de Jesus dentro do universo estritamente judaico)

<sup>4</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico* (Crossan, ao longo sua extensa obra, defende que Jesus, embora judeu, proveio de uma região onde era grande a influência da cultura grega, e que ele teria assimilado a filosofia cínica)

## 1. O Messias no Antigo Testamento

A expressão Messias, que tem sua origem no hebraico מָשִׁיחַ (*mashiah*) significa "ungido" (grego/latim: χριστός /*christus*). A unção supunha "comunicar ao personagem certas qualidades sobre-humanas e elevá-lo acima dos outros".<sup>5</sup> A unção era feita com azeite e fazia parte do rito de coroação real (2Sm 2.21; 2Sm 14.2). A unção era praticada tanto para a instalação de um alto funcionário egípcio quanto para consagrar rei um príncipe vassalo. Segundo uma carta de Amarna<sup>6</sup>, o faraó Tutmósis III, ao praticar esse ato, "coloca óleo sobre a sua cabeça".<sup>7</sup> O termo Messias, no Antigo Testamento "indica um ritual de unção atestado para reis, sumos sacerdotes e profetas. Ele converte as pessoas unguidas em pessoas-tabu<sup>8</sup> (1 Sm 24.11). Elas, em função da mediação que exercem, gozam proteção e autoridade concedidas por Deus, que as coloca em condição humana especial, resguardadas para essa função. Todos os registros para figuras unguidas não se referem a redutores futuros, mas a pessoas históricas",<sup>9</sup> como é o caso do rei Saul (1Sm 10.10), do sacerdote Zadoque (1Cr 29.22) e do terceiro Isaías, profeta que a si mesmo se declara estar entre os unguidos do Senhor (Is 61.1).

Tanto faz de que forma e por quem este ato tenha sido efetuado, ele foi o motivo concreto que deu origem ao título real 'ungidos de Javé' (Sl 2,2; 20,7; 132,10;17; cf Sl 18,89 e outras). Através do ritual da unção, Javé colocava o futuro rei sob sua proteção, de modo a torná-lo intocável (1Sm 24,7;11; 26,9ss.; 2Sm 1,14ss.; Sl 89,21ss.), e simultaneamente o colocava no compromisso (1Sm 9,16).<sup>10</sup>

A idéia de um rei herdeiro de Deus que governa o seu povo está presente em muitas passagens do Antigo Testamento, principalmente nos salmos :

Eu, porém, constituí o meu Rei sobre o meu santo monte Sião. Proclamarei o decreto do SENHOR: Ele me disse: Tu és meu filho, eu hoje te gerei. Pede-me, e eu te darei as nações por herança e as extremidades da terra por tua possessão. (Sl 2.6-8).

<sup>5</sup> SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel*, p. 450.

<sup>6</sup> As Cartas de Amarna são plaquetas de cerâmica descobertas em 1887, em idioma cuneiforme babilônico e que eram correspondências enviadas por representantes dos estados vassalos egípcios, pedindo ajuda militar ao faraó.

<sup>7</sup> SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. p.. 295.

<sup>8</sup> As "pessoas-tabu" são intocáveis, inquestionáveis e invulneráveis, mediante a concepção de que sobre elas repousa uma lei divina que as coloca em um nível superior aos comuns mortais.

<sup>9</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 559.

<sup>10</sup> SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*, p. 295.

A mesma idéia aparece na parte inicial do Salmo 72: "Concede ao Rei, ó Deus, os teus juízos, e a tua justiça ao Filho do Rei. Julgue ele com justiça ao teu povo e os teus filhos com equidade (Sl 72,1-2)".

Foi durante o processo de sedentarização de Israel<sup>11</sup> que a monarquia passou a ser um desejo popular, não sem grande discussão, como é claramente visto no primeiro livro de Samuel, capítulo oito. O restante do processo de implantação da monarquia foi cristalizado nos reinados de Davi e Salomão, vinculados para sempre à cidade de Jerusalém. A teocracia direta cedeu lugar à teocracia representativa. Em vez de Deus reinar diretamente, é o seu representante quem reina. Assim, a ideologia real, típica do antigo oriente, em Israel toma a forma de um processo de mediação entre Deus e o povo por meio do rei que é tido como um representante de Javé. Por isso o rei deve ser ungido (I Sm 10.1-8). Davi, no exercício desse encargo é constituído rei-sacerdote e governa em Sião, para onde foi levada a arca da aliança (Sl 2.7). "No mais tardar, desde o transporte da arca para Sião, o reinado de Davi é, simultaneamente, sacerdócio. Através da unção régia com a *ruach Jahwe*, o davidida se torna rei-sacerdote".<sup>12</sup>

Davi é o primeiro rei a ser ungido na perspectiva de uma aliança eterna (2Sm 23.1-5) e é declarado "filho de Deus". Desenvolveu-se, assim, em Israel a concepção de que a monarquia era uma concessão divina não somente para a pessoa de Davi, mas era extensiva à sua dinastia.

A monarquia, contudo, fracassou nessa missão de servir o povo em nome de Javé. O poder monárquico, exercido pelos descendentes de Davi, facilitou privilégios e injustiças flagrantemente contrárias à vontade de Deus, expressa em sua Lei. Sem os pilares morais e religiosos, Israel distanciou-se do ideal comunitário de uma sociedade igualitária e fraterna. Os "ungidos" se distanciaram da unção. Israel, que experimentou a escravidão no Egito, deveria se constituir em uma sociedade em que o rei executaria a vontade libertária de Javé. A monarquia, contudo tornou-se instrumento da opressão.

---

<sup>11</sup> Período em que Israel fixou-se na palestina, abandonando a vida nômade ou seminômade e localizando-se em um território permanente. Para conhecer as teorias a respeito desse processo, ver a obra de DONNER, Herbert, *História de Israel e dos Povos Vizinhos*, Vol. 1, p.144-151.

<sup>12</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 25.

A monarquia em Israel, que deveria ser um sinal para os outros povos, tornou-se igual à que os outros povos tinham. A correção desse rumo veio por meio dos profetas. Eles aparecem em contra-ponto à monarquia. A sua missão foi a de denunciar o desagrado de Javé com seus "representantes" e de alimentar a esperança na intervenção de Javé na história de seu povo, à semelhança do que havia acontecido no passado, reconduzindo o povo à felicidade de tempos idílicos, por meio de uma monarquia restaurada (Is 7.10s; 9.1s e 11.1s) e de uma sociedade reconstruída sobre os fundamentos das relações de Javé com o seu povo: a justiça que nasce da misericórdia (Mq 6.1-8). Desse modo, a partir da figura do rei, é projetada, no futuro, a figura do Messias.

É o que se vê em Is 9.1-6, no qual a vinda do filho real se constituirá em motivo de alegria, sob a ação poderosa de Deus. Nesse trecho são descritos “o nascimento do filho, a transmissão do poder, a concessão de títulos honoríficos por ocasião da entronização, até a forma de seu regime. Ele é empossado destacadamente como “soberano”, mas como “soberano da paz”.<sup>13</sup> Estaria o autor pensando em Ezequias (729-728)? Seja como for “o novo rei é o instrumento da salvação de Deus”.<sup>14</sup>

Is 11.1-5 segue na mesma direção, onde o sujeito da ação é o Messias (embora não seja usada a palavra “ungido” para descrevê-lo). A salvação de Deus vem por meio do futuro soberano. “Em primeiro lugar, Is 11 descreve metaforicamente a vinda do soberano (v.1) e fala, então, das habilidades que o espírito lhe concede (v.2) e das tarefas do governante (vv.3-4), e conclui a caracterização com outra figura (v.5).”<sup>15</sup>

Deixando de lado a questão da autenticidade do texto, percebe-se que ele contrasta uma grande crise com uma grande esperança. Em que medida esse “rebento” refere-se ao Messias, como um monarca restaurador da figura do rei, indo buscar suas raízes não em Davi, mas em seu ancestral? “O texto fala do rebento de Jessé e não da casa de Davi. Tem-se a impressão que nos é apresentado um reinício, que a dinastia de Davi como tal foi varrida do mapa. Tratar-se-ia dum novo começo da monarquia em Judá”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> . SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*, p. 299.

<sup>14</sup> ASURMENDI, Jesús M. *Is 1-39*, p.70.

<sup>15</sup> SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*, p. 301.

<sup>16</sup> ASURMENDI, Jesús M. *Is 1-39*, p. 74.

O profeta poderia estar escrevendo a partir de suas experiências negativas com o rei Ezequias, e tem a visão da subida de um outro rei à cadeira de Davi, sem lhe dar um conteúdo messiânico. Seja o trecho uma profecia messiânica ou não, o fato é que ele teve uma leitura messiânica.

Resumindo, o Messias no Antigo Testamento decorre da falência do sistema monárquico em Israel. Ele supõe a interferência histórica de Deus que ultrapassa a mediação que a realeza tentara realizar. O messianismo no AT “requer um personagem régio, cuja vinda é o sinal da salvação nacional, após uma crise insuperável para as forças humanas”.<sup>17</sup> Ele deve transcender a ideologia régia e guardar o sentido da mediação, por um lado, a serviço de Deus e, por outro, a serviço do povo de Israel.

## 2. A Esperança Messiânica no Antigo Testamento

A queda do Reino de Judá, em 586 a.C., sob o poder dos babilônicos, com a conseqüente perda da autonomia política, obrigou os judeus a repensarem a monarquia. Conquanto ela tenha desempenhado um papel importante na formação do Estado em Israel, garantindo-lhe maior estabilidade econômica e política, ela não soube oferecer ao povo duas coisas fundamentais à ética da fé javista: justiça e paz! Essa omissão foi descrita nos escritos proféticos como decorrência de que a monarquia perdeu a consciência de que seus reis eram "ungidos" (Messias) para servirem à causa da justiça e da paz. O exercício do poder levou os reis à idolatria, de graves conseqüências. Ela comprometia os fundamentos éticos essenciais ao culto javista: a misericórdia, a justiça e humildade diante de Deus (Mq 6.8). A monarquia deveria ter um compromisso com os pobres, para quem Javé exige justiça. Na oração do salmo 72 temos um dos verbos mais importantes para o Antigo Testamento e de grande sentido libertário, o verbo resgatar (*go'el*). Ele é um dos salmos considerados messiânicos, justamente porque evoca um rei futuro que assumirá a causa da justiça.

Nesta oração dirigida à Yahvé em prol do Rei-Messias que se espera, este é apresentado como *go'el* dos pobres. Ele há de ser o seu fiador, o vingador do seu sangue, e a soberania que ele exercerá em benefício deles se estenderá até os confins da terra. Ao Rei que realizará plenamente o oráculo de

---

<sup>17</sup> ASURMENDI, Jesús M. *Isaiás 1-39*, p. 77.

Natan, ao herdeiro das promessas feitas outrora a Abraão (e seladas com juramento) em favor de todas as nações (2Sm 7,16; Gn 12,3), atribuem-se funções que de perto se assemelham às de Yahvé *Go'el*.<sup>18</sup>

Do rei espera-se que "julgue os aflitos do povo, salve os filhos dos necessitados e esmague o opressor" (Sl 72.4). Seu reinado será subsidiado pelas nações "porque ele acode ao necessitado que clama e também ao aflito e desvalido. Ele tem piedade do fraco e salva a alma dos indigentes. **Redime** [o grifo é meu] as suas almas da opressão e da violência, e precioso lhe é o sangue deles" (Sl 72.12-14). Com o retorno dos exilados e a reconstrução do templo e da cidade, Israel viveu um novo momento, agora não tendo mais a monarquia a mediar a relação política do povo com Deus. Não mais o rei governa em nome de Deus, mas os sacerdotes governam em nome de Javé.

Na visão messiânica, a justiça faz parceria com a paz. As inúmeras realidades internas e externas que fizeram a história de glória e de desgraça da monarquia, alimentaram a fogueira da esperança pela paz. Essa esperança pressupõe e ao mesmo tempo transcende a figura do governante político. Pouco a pouco o sujeito da ação é transferido para Deus.

O fenômeno que mais chama a atenção na seqüência das profecias messiânicas é a gradativa diminuição do poder do messias até que ele se torne um "pobre" que "necessita" da ajuda de Deus, e a recebe. A impressão que fica é que o AT queria aumentar progressivamente a distância entre sua esperança messiânica e a imagem do rei, assim como ela está delineada no Sl 2. (...) A distinção entre obra de Deus e obra do messias torna-se sempre mais precisa.<sup>19</sup>

Duas questões ainda precisam ser lembradas em relação a esse conteúdo da esperança messiânica. A primeira é o derramamento do Espírito, com bênçãos para todos, ou seja, não apenas alguns serão "ungidos". Todos e todas serão "messianizados(as)", formando uma verdadeira comunidade messiânica, plenamente democrática: "E acontecerá depois que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos velhos sonharão e vossos jovens terão visões; até sobre os vossos servos e sobre as servas derramarei o meu Espírito naqueles dias"(Jl 2.28-29). É a esperança da queda de todas as barreiras, o surgimento de uma comunidade onde, na diferença, é afirmado o princípio igualitário.

<sup>18</sup> Cadernos Bíblicos 3. *Cristo Redentor*, p. 48.

<sup>19</sup> SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*, p. 310.

Uma segunda questão fica evidente no retrato dessa esperança. Ela sonha com uma relação com Deus sem mediadores. Cada pessoa, tendo uma relação direta com Deus, sem ministrantes, sem livros, sem sacrifícios:

Porque esta é a aliança que firmarei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor. Na mente lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhes inscreverei; eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo. Não ensinará jamais cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: conhece ao Senhor, porque todos me conhecerão, desde o menor até o maior deles, diz o Senhor (Jr 31.33-34).

Ao mesmo tempo em que o Deus de Israel é descrito como quem age também no mundo uma nova caracterização do messias vai surgindo, agora de conteúdo universal: “Quando, porém o Deus do povo é proclamado Deus do mundo, também o rei futuro recebe significação universal. Assim cresce o âmbito de domínio do messias na mesma medida em que diminui o seu poder político”.<sup>20</sup>

No pós-exílio, a esperança messiânica passa por um tempo, no qual um reino utópico trará consigo um rei cujo domínio se estenderá por todas as nações, criando uma nova era de paz universal. Zacarias proclama:

Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém: eis aí te vem o teu Rei, justo e salvador, humilde, montado em jumento, num jumentinho, cria de jumenta. Destruirei os carros de Efraim e os cavalos de Jerusalém e o arco de guerra será destruído. Ele anunciará paz às nações; o seu domínio se estenderá de mar a mar, e desde o Eufrates até as extremidades da terra (Zc 9.9-10).

Essa esperança, porém, muda de foco no momento em que o sumo sacerdote ocupou o "lugar" do rei, tornando-se o unguido do Senhor (Ex 29.7; Lv 8.12; Sl 133.2; Zc 4.14).

Sandro Gallazzi resume o processo de montagem da estrutura sócio-político-econômica nos termos de uma hierocracia, sistema que vigeu durante o tempo de Jesus, conforme relatam os evangelhos (Mc 14.53-65).

Diversas circunstâncias levaram os escribas judaítas em Babilônia a repensar a estrutura socio-político-econômica em Judá. Eles projetaram a estrutura hierocrática pela qual o templo era o centro da sociedade e o sumo sacerdote a suprema autoridade. Este modelo, de características religioso-políticas e sintonizado com o poder supremo dos persas, era mais fácil de ser aceito seja pela corte como pelos judaítas da diáspora. (...) Depois de Neemias, em Judá ficou fortalecido o poder hierocrático sob mando

---

<sup>20</sup> SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*, p. 310.

do sumo sacerdote alinhado completamente com os interesses do imperador. Quem não concordou, ou foi eliminado ou teve que se retirar de Judá. Foi o que aconteceu com os sarameus de Siquém.<sup>21</sup>

Essa nova estrutura, segundo a opinião de José Luiz Sicre, contém o grande perigo da hierocracia facilitar que os sacerdotes acabem por destronar a Deus.<sup>22</sup> Nesse contexto não só o sacerdote ocupa espaços reais medianeiros. Também os escribas ocupam espaços proféticos, mediando as relações de Deus com o povo (Nm 8.1-12), abrindo a era da exegese (*haggadá* e *halaká*,<sup>23</sup> esta última entendida como "regras, decisões ou opiniões relativas às ações humanas individuais, na medida em que tais ações estão de acordo ou em contradição com a vontade de Deus para seu povo de Israel").<sup>24</sup> Com isso os livros de Moisés recebem preeminência sobre os grandes profetas. Focalizado diretamente na figura do rei, ou na figura do sacerdote que ocupa o espaço real, a redenção messiânica é vista como algo que acontecerá no futuro, mas dentro da história.

### 3. O reinado de Deus

Junto com a esperança messiânica, o Antigo Testamento aponta para a intervenção escatológica de Deus, que incluirá a salvação de Israel, mas será para além dele. "Ele julgará entre os povos e corrigirá as muitas nações; estes converterão suas espadas em relhas de arado, e suas lanças em podadeiras; uma nação não levantará espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra" (Is 2.4). Uma realidade paradisíaca é prometida pelo profeta: "O efeito da justiça será a paz e o fruto da justiça repouso e segurança, para sempre. O meu povo habitará em moradas de paz, em moradas bem seguras, e em lugares quietos e tranquilos" (Is 32.17-18). Ou seja, no período posterior ao exílio cresceu a fé na intervenção de Deus no cenário político.

Durante o exílio, o Deutero-Isaías acenou com a esperança da restauração. Uma voz clama no deserto (Is 40.3) anunciando o retorno dos exilados e a reconstrução de Jerusalém. É reafirmada a certeza da atuação divina no cenário histórico de Israel, restaurando a sua dignidade. Ezequiel, todavia, amplia essa visão de um Deus que está para agir de um modo

<sup>21</sup> GALLAZZ, Sandro I. *A Teocracia Sadocita: sua história e ideologia*, p. 90-91.

<sup>22</sup> SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel*, p. 494.

<sup>23</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: La Historia de un Viviente*, p. 413.

<sup>24</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*, v. 3, L. 2, p. 222.

extraordinário, reconduzindo Israel a sua dignidade e recolocando a questão do representante divino. Ele não fala de um rei, mas de um servo e príncipe: “Suscitarei para elas um só pastor, e ele as apascentará; o meu servo Davi é que as apascentará; ele lhes servirá de pastor. Eu, o Senhor, lhes serei por Deus, e o meu servo Davi será príncipe no meio delas; eu, o Senhor, o disse.” (Ez 34.23-24). O rei é, certamente Deus.

A proposta de um Messias restaurador da monarquia amplia-se para o reinado escatológico de Deus, de amplitude universal. A esperança focalizada no Messias abre-se para o foco de um tempo escatológico. Ele pressupõe uma reconciliação cósmica, sob a ação direta de Deus: "Naquele dia farei a favor dela aliança com as bestas-feras do campo e com as aves do céu, e com os répteis da terra" (Os 2.18). "O lobo habitará com o cordeiro e o leopardo se deitará junto com o cabrito, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará" (Is 11.6). Também essa esperança inclui os doentes: "Então se abrirão os olhos dos cegos, e se desimpedirão os ouvidos dos surdos; os coxos saltarão como servos e língua dos mudos cantará" (Is 35.5-6). Esse estado de justiça e paz incluirá a abundância de bens, os frutos da terra: "Mudarei a sorte do meu povo Israel: reedificarão as cidades assoladas, e nelas habitarão, plantarão vinhas e beberão o seu vinho, farão pomares e lhes comerão o fruto" (Am 9.14). Alegria em vez de choro, infância abençoada e longevidade ampla; o trabalho beneficiando o trabalhador seja na construção civil, seja na agricultura, são elementos implícitos à justiça e à paz: "(...) nunca mais se ouvirá nela voz de choro nem de clamor. Não haverá mais nela criança para viver poucos dias, nem velho que não cumpra os seus; porque morrer aos cem anos é morrer ainda jovem, e quem pecar só aos cem anos será amaldiçoado. Eles edificarão casas e nelas habitarão, plantarão vinhas e comerão o seu fruto" (Is 65.20-21). O reinado de Deus é, também, descrito no Livro de Daniel (Dn 2.37; 6.26), onde o poder, a honra e a glória para sempre, pertencem a Deus, o verdadeiro rei de Israel. Se, por um lado, não temos aí uma compreensão do reino de Deus como o ensinou Jesus, por outro, temos a reafirmação de que Deus não abdicou de sua vontade de reinar sobre Israel.

#### **4. O Messianismo no Período Helenista**

Theissen/Merz, no livro "O Jesus Histórico" lembram que o rito da unção durou até os tempos da monarquia hasmonéia. Após isso ela seguiu os costumes helenísticos. Neste caso a

coroação dos reis não se deu com a unção com óleo, mas com a colocação de um diadema.<sup>25</sup> Ainda assim, a função medianeira continuou a ser exercida pela principal autoridade judaica.

Com a helenização da Palestina e a tomada de Israel por Antíoco VI Epífanes, que profanou Jerusalém, introduzindo nele o culto a Zeus, a esperança de uma teocracia judaica reconstituída tomou diversos caminhos. Um deles foi o movimento armado, do qual a própria revolução macabaica foi uma primeira e bem sucedida tentativa. Outro caminho foi a resistência passiva, um tempo de espera pela iniciativa divina, e organização dos fiéis a Javé para o início da grande guerra cósmica entre o bem e o mal. O movimento essênio foi o exemplo típico desse comportamento. Um outro grupo foi integrado pelos apocalipsistas, os quais esperavam pela intervenção direta de Deus na história. Seu projeto não incluía a luta armada, mas revelações divinas que alimentassem a esperança na ação direta de Deus. A literatura foi a arma dos apocalipsistas. Todos esses grupos são influenciados pelos *hassideus* (fiéis, justos), que foram a matriz da resistência à helenização da religião judaica, e deles descendem diretamente, tanto quanto os essênios e os fariseus.

Ao lado dos macabeus aparecem como seus aliados os "hassideus" (1 Mac 2,42). Eles são citados apenas três vezes nos livros de Macabeus, o que não é uma surpresa, pois estes querem exaltar os macabeus, que já se haviam separado de seus antigos aliados. Mesmo assim eles são chamados a coluna vertebral da revolta: eles seriam os verdadeiros fomentadores da batalha (1Mac 14,6). Por outro lado, são os primeiros dispostos a aceitar a paz, uma vez que seus objetivos religiosos são alcançados – a reorganização do culto no templo e a designação de um sumo sacerdote legítimo, Alcino (1Mc 7,13s).<sup>26</sup>

Estes, ao longo do tempo, como uma de suas conseqüências, dariam lugar ao zelotismo. Os governos helenistas dos selêucidas, em primeiro lugar; depois, a decepção com a dinastia hasmonéia e finalmente a presença do Império Romano, representado pelo governo tirano de Herodes Magno, criaram o caldo de cultura próprio para o aguçamento da esperança messiânica judaica, típica do tempo de Jesus e que, como se pode ver, teve uma evolução com grandes conseqüências, ao longo do tempo.

A esperança de um tempo novo alimentou a luta de zelosos judeus, durante a ocupação do templo por Antíoco Epífanes. E tão logo que os irmãos macabeus chegaram ao poder, por meio da revolução armada, que fizeram em nome do Senhor, contra os selêucidas, e

<sup>25</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 559.

<sup>26</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 155.

retomaram o espaço sagrado para a fé judaica, uniram as funções políticas e religiosas em uma única pessoa. Em 152 a.C., Jônatas, que assumira o poder em lugar de seu irmão Judas, foi elevado também ao cargo de sumo sacerdote. Mas foi o seu irmão Simão que foi entronizado com os títulos da nobreza militar e religiosa.

No ano 140 a.C., em virtude de seus méritos Simão recebeu dos judeus os títulos honrosos de *sumo sacerdote*, *estratego* (general) e *etnarca* (príncipe do povo, mais ou menos grão-duque) para todo o sempre; esta proclamação foi gravada em placas de bronze e afixadas no monte Sião (1Mac 14,25-49 e reconhecidas pelo Senado no Capitólio; Jos XIV, 145-148). A "eterna" estabilidade de seus cargos (sacerdotal e civil) passou também para a sua família.<sup>27</sup>

Problemas de toda a ordem, originados da fusão da realeza com o sacerdócio vieram, uma vez mais, trazer decepção em relação ao tempo escatológico em que a paz e a justiça seriam promovidas pelo mediador divino e que elas aconteceriam por dentro das estruturas políticas do povo judeu. O Império Romano colocou um ponto final na dinastia hasmonéia, mas ao mesmo tempo reacendeu a esperança no tempo messiânico e em seu respectivo Messias. Herodes nomeou para o sacerdócio do Templo pessoas que ele mesmo escolheu, não levando em conta a tradição sacerdotal, mas favores concedidos a terceiros.

O messianismo judaico sempre conviveu com um exacerbado nacionalismo derivado de sua convicção de ser o povo de Javé, o escolhido dentre outras nações e destinado a "brilhar" entre todos os povos (Is 60.1-6). Nem a monarquia e seu contraponto, a mensagem profética; nem o sacerdócio no pós-exílio e no período macabaico buscariam um outro caminho para expressar a confiança na intervenção histórica de Deus, em favor de seu povo, sem o componente nacionalista típico do povo judeu. Ele foi a motivação ideológica que subsistiu às lutas do povo judeu para promover a reconstrução nacional. Mesmo que se entenda que esse nacionalismo tinha como objetivo a redenção universal, ele não teria se mantido somente com essa pretensão inclusiva e mediadora. Havia a certeza de ser o povo judeu algo único entre as demais nações, em virtude da eleição, da aliança e da Torá. Essa ideologia constituía-se na certeza de que algo ainda estava por acontecer que mudaria para sempre os rumos da sua história.

Schillebeeckx, em seu livro sobre a vida de Jesus,<sup>28</sup> lembra algumas realidades que estão na história do povo judeu e que formam o substrato para nossa compreensão da

<sup>27</sup> REICKE, Ivar Bo. *História do Tempo do Novo Testamento*, p. 84-85.

<sup>28</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: La Historia de un Viviente*, p. 107-108.

mensagem de João Batista e de Jesus. A primeira é o confronto exercido pelos judeus com as culturas estrangeiras, não javistas, dos persas, gregos e romanos. A dominação desses pagãos sobre o povo judeu era uma violação à consciência de que ele era propriedade exclusiva de Javé. Por essa razão não foi possível sepultar o sentimento de esperança na reconstrução nacional, mesmo ao cabo de uma dominação na qual os impérios pagãos se sucederam.

Em segundo lugar, em face da devoção à lei, os "piedosos de Israel" reclamaram uma resistência fiel ao cumprimento da lei, um zelo maior em relação ao monoteísmo, a Jerusalém e ao Templo. Isso intensificou o cultivo da teologia do "resto". A influência helênica havia criado uma nova maneira de compreender a Lei na diáspora, diferentemente do modo que ela era compreendida em Jerusalém. O "resto" chamou a si a responsabilidade de preservar as suas verdadeiras tradições religiosas.

É preciso lembrar também que, a partir de Jônatas, o conflito gerado, por um lado, com consagração de um sacerdócio não legítimo e, por outro, com a coroação de um rei da tribo de Levi (quando ele deveria ser da tribo de Judá), dá lugar ao surgimento de Salmos de Salomão, onde (SalSl 17.5-6) é feito um protesto explícito, anunciando o juízo de Deus. Uma monarquia ilegítima e um sacerdócio desvirtuado justificam o movimento messiânico, que ressurgiu como reação contra o abuso de poder, e a violação da lei judaica.

O messianismo davídico escatológico aparece, por um lado, como uma expectativa que constitui uma reação contra a degeneração do sumo sacerdócio e, portanto, preconiza um messianismo sacerdotal; por outro lado, é uma reação contra a degeneração da monarquia e, portanto, espera um messias descendente de Davi.<sup>29</sup>

## 5. O Movimento Apocalíptico

Os apocalipsistas são escritores que, em face da influência cultural da dominação selêucida e depois dela produziram uma literatura, cuja finalidade era oferecer uma "revelação" divina para certos acontecimentos históricos. Eles descreviam um futuro de juízo para os maus e esperança para os sofredores. Essa literatura estava fortemente ancorada na escatologia, uma vez que Deus estava na iminência de intervir na história humana, agindo em

---

<sup>29</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: La Historia de un Viviente*, p. 420. (A tradução é minha)

defesa daqueles que verdadeiramente eram o seu povo. "*O verdadeiro e próprio mundo apocalíptico se desenvolveu no tempo posterior ao exílio*",<sup>30</sup> mas esse movimento teve grande influência nos escritos do Novo Testamento e pode ajudar a explicar a razão por que a pessoa e a obra de Jesus provocou uma determinada compreensão messiânica. Os apocalipsistas se valiam da palavra escrita, evocando não a autoridade de um chamado (algo que era típico dos profetas), mas um pseudônimo, geralmente o nome de um grande vulto do passado. Eles escrevem dentro de um gênero literário, que não é inédito, pois se estende pelo oriente e do qual a produção judaica é apenas uma corrente dessa manifestação.<sup>31</sup> Entre as obras mais importantes estão não somente "apocalipses canônicos", como é o caso de Daniel 1-12, (embora alguns comentaristas façam distinção entre a duas partes em Daniel: Dn 1-6, onde há um Daniel que é descrito por um narrador e Dn 7-12, onde o narrador é o próprio Daniel, considerando apocalíptica somente a segunda parte), e outras constituídas de alguns capítulos de livros proféticos canônicos (alguns trechos dos profetas canônicos fazem parte dos alvares dessa literatura). É o caso das sete *visões noturnas de Zacarias* (Zc 1-8), dos *oráculos contra Gog* (Ez 38s), do *apocalipse de Isaías* (Is 24-27), para citar alguns dos mais importantes. Muitos outros foram escritos, entre eles os apocalipses de Elias, de Esdras, de Moisés, de Sirac, Livro dos Sonhos de Enoc (1En 83-90), Apocalipse das Semanas (1En 93.1-10 e 91.11-17), Livro dos Jubileus (23.16-32), Judite, Documento de Damasco, Regra da Comunidade, Rolo dos Hinos (estes três oriundos da Literatura de Qumran), Testamento de Levi, Testamento de Moisés (Assunção de Moisés), Salmos de Salomão, Livro 3 dos Oráculos Sibilinos, Adição ao Livro de Éster, 2 Enoc, 3 Macabeus, Sabedoria de Salomão, 2 Baruc (Ou Apocalipse Baruc Siríaco), 4 Esdras, Apocalipse de Abraão, 3 Baruc (ou apocalipse Baruc Grego).

Enquanto os profetas anunciaram um messianismo cujo acontecimento se daria dentro da história, outros judeus entenderam que a realização desse messianismo estava para além da história. O Antigo Testamento tem um livro canônico desse gênero: Daniel, que é apresentado muitas vezes como "modelo da apocalíptica".<sup>32</sup> Para Émile Morin esse livro é um caso especial entre os livros apocalípticos.

---

<sup>30</sup> SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 420.

<sup>31</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: La historia de un viviente*, p. 108.

<sup>32</sup> SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 427 (Artigo de DINGERMAN, Friederich, *O anúncio da caducidade deste mundo e dos mistérios do fim. Os inícios da Apocalíptica no Antigo Testamento*).

O livro de Daniel representa um caso especial da corrente apocalíptica que coloca sua fonte nos profetas e se torna um grande rio a partir do século II antes de Jesus Cristo e se vai até o século II depois de Cristo". (...) Assim, o livro de Daniel anuncia o fim do perseguidor e a vinda iminente do *Reino de Deus*, recorrendo a uma destruição de perspectivas. O Reino de Deus provoca a entronização de um outro tipo de Messias, o *Filho do Homem* (Dn7). Figura gloriosa, individual e coletiva, de que vai se apossar a literatura henoquiana.<sup>33</sup>

O livro de Daniel é um dos clássicos do apocalipsismo, tanto pela linguagem, com a presença da revelação por meio de sonhos e visões, quanto pelo conteúdo repleto de esperança na intervenção de Deus dando à história um novo rumo. Ele retrata o tempo histórico da ocupação do templo em 167 a.C. por Antíoco Epífanes. Justamente nesse momento os judeus estavam diante da alternativa que a história lhes propunha: abraçar a “modernidade” trazida pelo helenismo e o novo e esplendoroso culto a Zeus ou “fincar pé” em suas raízes no passado, acreditando que diante de toda a prepotência, Javé abriria uma saída, enfrentando a perseguição e a morte. Como se pode ver, Daniel, como de resto o fizeram todos os que seguiram a linha apocalíptica, vê o sofrimento do seu povo como resultado de forças malignas, entidades altamente poderosas, contra quem pouco se espera das forças humanas. Somente a defesa divina poderá socorrer e vingar o povo de Deus. É o que revela Daniel: "Nesse tempo se levantará Miguel, o grande príncipe, o defensor dos filhos do teu povo, e haverá um tempo de angústia, qual nunca houve, desde que houve nação até aquele tempo; mas naquele tempo será salvo o teu povo, todo aquele que for achado inscrito no livro. Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para vida eterna e outros para a vergonha e horror eterno (Dn 12.1-2)."

Assim como os outros profetas, ele percebe a intervenção de Deus na história para cumprir a sua vontade e fazer seus juízos, mas, diferentemente deles, preconiza uma atuação divina que se dá para além da mera realidade humana. Com os profetas, os apocalipsistas tiveram em comum a construção da esperança messiânica, contudo agora sobre novas bases, segundo von Rad, até então desconhecidas.<sup>34</sup> Essa literatura faz leitura e interpretação da história. Evadindo-se da história, remete-se para o futuro onde Deus intervirá, concretizando o "Dia de Javé" anunciado pelos profetas. Os apocalipsistas, como o nome está a indicar, tinham uma revelação a fazer, a respeito da intervenção divina no cosmo. Segundo eles, a salvação viria do céu, por meio de um enviado. O Filho do Homem é apresentado como um Messias celeste.

<sup>33</sup> MORIN, Èmile. *Jesus e as Estruturas de Seu Tempo*, p. 11-12.

<sup>34</sup> RAD, Gerhard von., *Teologia do Antigo Testamento*, v.2, p. 296.

A esperança apocalíptica nasce da conjugação da experiência quebradiça do presente com representações mitológicas orientais (babilônicas e iranianas). Por esta dupla influência a imagem do mundo própria de Israel se transforma em sentido dualista: o curso do mundo, ainda que estabelecido completamente pelo Deus criador, está dividido em dois períodos ou *eons*: o *eón* presente, no domínio de Satanás e de seus espíritos, que difundem miséria e violência, pecado e morte, opondo-se ao governo de Deus; o *eón* futuro, que trará a vitória de Deus e a vinda definitiva de seu reino. Entre um *eón* e o outro, a catástrofe cósmica e social, a ressurreição dos mortos, o juízo de Deus. Aos homens bons, o juízo assegura a vida no reino; aos maus, a aniquilação ou os tormentos eternos no inferno. Esta escatologia cosmológica se combina às vezes com a esperança da renovação nacional, dando origem à doutrina do reino intermediário: um período de 400 ou 1000 anos, durante o qual o Messias prepara a fase final, a vinda do Reino de Deus.<sup>35</sup>

Por ser uma literatura de resistência, ela valeu-se de uma simbologia riquíssima, usando a pseudonímia para garantir a sacralidade das revelações, guardadas desde tempos memoráveis, justamente para esse momento histórico. Ao contrário dos profetas que descrevem realidades com todos os detalhes e personagens, a apocalíptica se vale de parábolas, alegorias e símbolos. A mediação entre o Deus transcendente e o humano é feita, na literatura apocalíptica, muitas vezes, por meio de entes celestes.<sup>36</sup>

Na opinião de Horsley e Hanson, o apocalipsismo mostra que as circunstâncias de vida do povo judeu tinham se tornado tão insuportáveis que só um plano de Deus poderia libertá-los.<sup>37</sup> T. W. Manson também acredita que os apocalipsistas queriam debater a questão do sofrimento e propor um caminho de esperança.

De modo algum compreenderemos a literatura apocalíptica ou lhe daremos valor a menos que reconhecamos que ela era uma tentativa de reconciliar a crença na existência de um ser bondoso e onipotente com a experiência do mal e do sofrimento no mundo. Em outros termos, o principal objetivo dos escritores apocalípticos é apologético.<sup>38</sup>

A sociologia da religião entende que o apocalipsismo é um fenômeno ligado a um sentimento de impotência e que projeta o futuro dentro de um "esquema messiânico". Schillebeeckx faz uma descrição muito apropriada para esse esquema:

As situações sócio-políticas de enfraquecimento econômico e, sobretudo, de decadência cultural e espiritual e de perda da identidade são sempre períodos nos quais surgem movimentos radicais de tipo messiânico, movimentos que sonham com a iminente chegada de um mundo radicalmente novo, porque o "mundo velho" se tornou insuportável. Nasce, então, um ardente desejo: está perto a vida livre e redimida. Em semelhantes situações de crises floresce a fantasia, surgem imagens utópicas de um mundo totalmente novo: imagens de um mundo de paz, justiça, felicidade e amor. Tais movimentos

<sup>35</sup> RIZZI, Armido. *El mesianismo en la vida cotidiana*, p. 19-20. (a tradução é minha)

<sup>36</sup> SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 425 (Artigo de DINGERMAN, Friederich. *O anúncio da caducidade deste mundo e dos mistérios do fim. Os inícios da Apocalíptica no Antigo Testamento.*)

<sup>37</sup> HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos Populares no Tempo de Jesus*, p. 33.

<sup>38</sup> MANSON, T. W. *O Ensino de Jesus*, p. 159.

costumam se cristalizar na figura de um mediador que aparece como salvador e dele se espera que melhore todas as coisas.<sup>39</sup>

No movimento apocalíptico, a nova realidade aponta para a ação do Filho do Homem e para o reinado poderoso de Deus que porá fim a todas as forças que geram sofrimento e morte. No momento em que os selêucidas ameaçavam com forças irresistíveis, e quando a morte daqueles que resistiam a essa dominação parecia inevitável debaixo dessas forças, somente a esperança na ressurreição poderia dar algum sentido ao sofrimento, pois os que sucumbissem, ainda assim ingressariam no reino de Deus, pela ressurreição dos mortos.

Os que morressem martirizados não deixariam de ver a gloriosa realização do Plano de Deus para o reino final de Deus, pois seriam ressuscitados para a vida eterna (ver Dn 12,1-3; refletindo também no texto não apocalíptico de 2Mac 7). A crença judaica de que se poderia entrar no reino de Deus pela ressurreição dos mortos foi uma resposta apocalíptica criativa à situação existente imediatamente antes da perseguição de Antíoco ou durante ela.<sup>40</sup>

O bom resultado do movimento macabeu não se manteve no futuro, quando aos poucos a dinastia hasmonéia foi sendo helenizada. Portanto, a continuidade da pressão helenizante estimulou os apocalipsistas a persistirem em sua produção literária. Eles continuaram a descrever empenhadamente, a concretização da esperança messiânica que será realizada em tempos escatológicos, agora certamente próximos.

A literatura apocalíptica, na medida em que mistura os tempos do passado, presente e futuro em uma mesma linguagem, realiza uma ação didática efetuando uma nova mediação entre Deus e o povo. Por meio de revelações, e projetando a vitória para um tempo divino, oferece consolo e esperança, atribuindo a Deus razões desconhecidas para as suas ações, e que nessa literatura são reveladas. Esse trabalho escrito descreve a vitória final de Deus. Ele "revela" a concretização da ação de Deus, não importa quão terríveis fossem as circunstâncias históricas.

Läpple resume o conteúdo da mensagem apocalíptica em seis afirmações:<sup>41</sup>

1. O fim dos tempos está próximo e será um dia de julgamento.
2. Até lá as potências inimigas de Deus porão Seu povo em agonia.

<sup>39</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: La historia de un viviente*, p. 113. (a tradução é minha)

<sup>40</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*, p. 35-36.

<sup>41</sup> LÄPPLE, Alfred. *A Mensagem do Apocalipse Para os Nossos Dias*, p. 15-18.

3. Há um dualismo em conflito, entre o mundo e o povo de Deus.
4. A idéia do juízo final junta-se à idéia da ressurreição.
5. Há que determinar um ponto final, determinar datas e eventos finais.
6. Tudo é comunicado por meio de uma linguagem simbólica.

A seu modo, mas com bastante objetividade e profundidade, T. W. Mason resume o cerne do pensamento apocalíptico, em primeiro lugar no modo como entendiam o governo soberano de Deus no mundo. Em decorrência desse princípio, ele trata de preceitos para guiar os fiéis na confiança e fidelidade a Deus e, por fim, ele expõe uma respeitável variedade de opiniões a respeito do reino de Deus e da consumação final.<sup>42</sup>

Esse modo de ver os escritos apocalípticos faz bastante sintonia ao cerne do ensino de Jesus que se alinhou exatamente por esses princípios básicos. Ele exortou amplamente à obediência ao poder e a autoridade absoluta de Deus, desafiou a aceitar a hora do julgamento e a confiar totalmente em Deus, concretizando essa confiança irrestrita em atos que manifestem completa obediência, mostrou as diferentes nuances do reino de Deus e sua consumação. Uma outra coisa ainda precisa ser bem esclarecida a respeito da mensagem dos apocalipsistas. A sua visão messiânica da figura do Filho do Homem. O que é que eles estavam querendo dizer quando se referiam a ela? A partir do livro de Daniel, não é possível inferir se o conteúdo dado a esse "que vinha com as nuvens do céu, um como Filho do Homem (Dn 7.13)" é um ser pessoal ou se é uma personalidade corporativa. Na opinião de Cullmann,<sup>43</sup> o Filho do Homem apresentado por Daniel, está colocado nessa passagem entre os quatro grandes impérios, o que a seu ver, indica que ele é o povo de Deus que triunfa sobre os seus dominadores, o que poderia indicar uma pessoa coletiva. Lembra, contudo, que no apocalipse chamado de 4º Livro de Esdras, "o Filho do Homem surgiu das ondas do mar e se elevou sobre as nuvens como um salvador", apontando, assim, para uma figura individual.<sup>44</sup> Como se pode ver, o Filho do Homem, descrito por Daniel (como de resto, pela literatura apocalíptica), é um personagem que interfere na história. Ele mesmo não é histórico, mas de fora dela. Ele é, na linguagem apocalíptica, um ser celestial, angélico: "Fala-se do Filho do

---

<sup>42</sup> MANSON, T. W. *O Ensino de Jesus*, p.159.

<sup>43</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia Do Novo Testamento*, p. 184-185.

<sup>44</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia Do Novo Testamento*, P. 185.

Homem sempre numa comparação: “um como Filho do Homem” etc. A referência é sempre uma figura angélica, que não é um homem, mas só pode ser comparada com ele”.<sup>45</sup>

Uma leitura latino-americana do movimento apocalíptico mostra que a questão central em jogo nessa literatura é o confronto reino de Deus versus Império, ou seja, uma reflexão sobre as formas pelas quais entra a morte no mundo e o modo que Deus usa para fazer renascer a vida em seu povo. Isso fez com que essa literatura seguisse o rumo dos excluídos do poder oficial e daqueles que acreditavam ser necessário alimentar a esperança nos tempos de crise e que basicamente dependiam do socorro divino nos momentos de crise.

Os "apocalipsistas" surgem como uma forma de protesto, e às vezes de resistência contra um sistema opressor, centralizador do poder, ideologicamente discriminador, religiosamente monopólico, etc., que de fato os marginaliza. Isto os aproxima da condição de pobres e periféricos, ao menos numa primeira instância.<sup>46</sup>

Por meio dessa literatura muitos judeus piedosos encontraram o escoadouro para sentimentos de indignação à violência estrangeira que pressionava no sentido de destruir a identidade que tinham com sua cultura e seu passado. A fé renasce com força maior e se constitui em fonte de ânimo para as lutas que eram necessárias para manterem-se fiéis aos princípios que norteavam sua fidelidade a Deus. Croatto mostra que diante da pressão do Império os judeus tinham algumas possibilidades. A primeira delas é serem marginalizados da cultura oficial, serem ignorados pelo Império. A segunda seria aderir à nova cultura e serem por ela absorvidos e a terceira seria sofrer a perseguição, como desestabilizadores da ordem vigente.<sup>47</sup> O contexto da literatura apocalíptica era o de uma invasão cultural. Algo aparentemente impossível de ser evitado. Esse fato foi muito similar à cultura neoliberal globalizante que as nações poderosas tentam implantar, hoje, na América Latina. Um grupo de judeus se organiza para manter as tradições nacionais e para anunciar esperança, mesmo que para além das forças humanas. Para isso se vale de temas específicos, como o que citamos acima, nas formas das visões intermediadas por anjos, onde os elementos celestes vão ser metáforas para o bem e o mal, o transcendente e o humano, o santo e a besta.

Assim, os temas da literatura apocalíptica se tornam relevantes no contexto da resistência à invasão cultural. No dizer de Pablo Richard, a literatura apocalíptica mostra o

<sup>45</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 574.

<sup>46</sup> CROATTO, Severino. *Apocalíptica e Esperança dos Oprimidos*. RIBLA, Nº 7, p. 11.

<sup>47</sup> CROATTO, Severino. *Apocalíptica e Esperança dos Oprimidos*. RIBLA, Nº 7, p. 9.

povo resistindo ao império, enquanto constrói a esperança em uma ação de Deus que vai acontecer no tempo escatológico.<sup>48</sup> Ele entende que o que aconteceu no sonho de Nabucodonossor, quando uma pedrinha se tornou em montanha, também acontece com a esperança popular, sob a bênção de Deus, no tempo por ele determinado (Dn 2.34-35). Desse modo, a literatura apocalíptica é uma literatura política. Não no sentido que deram, posteriormente, os zelotes, organizando um movimento revolucionário, nem no sentido dado pelos essênios, que tiveram um outro modo de resistência, retirando-se para uma sociedade alternativa, mas no sentido de um desejo do povo em prosseguir a caminhada sem se sentir intimidados pelo tamanho e poder do Império, animados pela fé na intervenção divina que faz justiça aos pequenos e humildes. Nesse sentido o messianismo apocalíptico faz muito sentido para os povos que lutam pela preservação de sua identidade cultural. Em referência ao capítulo 7 de Daniel temos:

O povo de Deus que esteve dominado pelos impérios, e agora mais concretamente por Antioco IV Epífanes, receberá o Reino de Deus. Esta mudança histórica radical será obra do juízo de Deus, quer dizer, da ação libertadora de Deus na história. O autor representa esta realidade do processo histórico em sua consciência (sonho e visões) como o fim das bestas e o começo do poder humano na história. O capítulo não nos diz como se realizará essa mudança, somente nos transmite a certeza do fim dos impérios e do triunfo do Povo de Deus.<sup>49</sup>

Os apocalipsistas, no contexto judaico, formam o pano de fundo para os discursos de Jesus, marcados, justamente por esse conteúdo, onde o reino de Deus, na realidade mais ampla, e o Filho do Homem na realidade micro são os marcos referenciais dos discursos de Jesus. É certo que esses temas também estão presentes na literatura paulina, e de modo explícito no Livro "Apocalipse", mas uma leitura atenta de Marcos 13 vai mostrar o quanto Jesus refletiu o pensamento desse grupo.

Do ponto de vista galileu, o Império Romano, herdeiro da cultura grega usada como instrumento de dominação, é seu grande inimigo. Ele reconstrói cidades e patrocina a imposição cultural. Em Jerusalém, os representantes dos saduceus, dos anciãos, dos fariseus e até do Sinédrio, facilitam ao Império exercer o seu poder tirano. Em Israel, pequenos grupos sonham com o reinado pleno de Deus. E Jesus de Nazaré anuncia a chegada desse reino. Muita gente sofre com a exclusão decorrente da opressão patrocinada pelo Império Romano.

---

<sup>48</sup> CROATTO, Severino. *Apocalíptica e Esperança dos Oprimidos*. RIBLA, nº 7, p. 9.

<sup>48</sup> RICHARD, Pablo. *O povo de Deus Contra o Império: Daniel 7 e seu contexto literário e histórico*. RIBLA, nº 7, p. 26.

<sup>49</sup> RICHARD, Pablo. *O povo de Deus Contra o Império: Daniel 7 e seu contexto literário e histórico*. RIBLA, nº 7, p. 26.

Com a pregação de Jesus o sonho renasce e a espera se revigora. No pano de fundo de um movimento liderado por Jesus de Nazaré, está a chama dessa esperança que o tempo e as circunstâncias não conseguiram apagar. Ela foi avivada primeiramente por João Batista, que tinha em sua mensagem a força da urgência, diante do juízo de Deus. A sua visão é de que não há mais tempo nesta espera. Não se trata de uma expectativa futura, mas imediata.<sup>50</sup> Por isso, nessa hora, a única coisa aceitável é a conversão. E são batizados os que entendem que só no reino de Deus eles têm chance de sobreviver ao seu juízo.

Será Jesus de Nazaré o Filho do Homem anunciado pelos apocalípticos, alguém que vem dos céus, ou ele é alguém que nasce na pobreza da contingência humana? Jesus mesmo, o que pensou sobre isso?

O pensamento apocalíptico teve muita influência na vida e nos ensinamentos de Jesus de Nazaré. De todos os títulos guardados pela Igreja Primitiva como associados a Jesus, o título de Filho do Homem foi o mais citado pelos autores dos Evangelhos. Por ora, basta saber que no pano de fundo da atuação de Jesus, o pensamento apocalipsista ocupava um lugar, certamente, importante.

## 6. Os Essênios<sup>51</sup>

Outra resposta judaica à influência helênica sobre o povo judeu foi dada por grupos que se recusaram a conviver com um Templo e um tempo que eles consideravam completamente deturpados. Eles se autodenominavam de “os piedosos” (em grego eram chamados de “*essenoí*”, “*essaio*”). De acordo com a “Regra de Damasco” (um dos documentos desse grupo), a seita teria surgido cerca de 390 anos depois da destruição do Primeiro Templo. Esse grupo perambulou por vinte anos, até ter recebido o “Mestre da Justiça”. Segundo Vermes,<sup>52</sup> um grupo dissidente seguiu um “Mentiroso” afastando-se da comunidade. Embora os essênios não sejam citados no Evangelho de Marcos, sabe-se, por meio das informações de Flávio Josefo, que eles tiveram grande representatividade entre os

<sup>50</sup> GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré*, p. 75.

<sup>51</sup> Para designar o grupo de essênios descoberto nas cercanias do Mar Morto, a expressão *Qumran* será grafada desse modo, embora a literatura especializada sobre o assunto use outras grafias.

<sup>52</sup> VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*, p. 150.

judeus. A invasão cultural helenista tinha manchado de impureza o Templo, tornando-o impuro, na concepção judaica e a escolha do sumo sacerdote, após a revolução macabaica, não tinha continuado a linha sadoquita como era de se esperar. A família hasmonéia chamou para si o direito ao sumo sacerdócio, quando Simão Macabeu assumiu essa função, e com isso os essênios não podiam concordar. Os essênios se recusavam a celebrar no Templo de Jerusalém, o qual eles consideravam impuro. Eram tomados pelo zelo da casa do Senhor. Neste sentido eram zelotes, mas a seu modo.<sup>53</sup> Parece ter sido essa a causa principal do conflito surgido quando Jônatas aceitou a nomeação para o sumo sacerdócio, pois embora descendesse de família sacerdotal, ele não era sadoquita.

Diversas teorias têm procurado explicar o contexto histórico do surgimento desse grupo. Vermes, propôs que os essênios se enquadram historicamente no período macabeu e que o sacerdote ímpio seria Jônatas, e a atuação do grupo poderia estar situada entre o II Séc. a.C. e 68 d.C. Um pouco da história dos essênios é relatada em alguns comentários que eles escreveram a respeito de textos proféticos. É o caso, por exemplo, do comentário a Naum, no qual são apresentados os inimigos da comunidade, identificados como "os que buscam as coisas fáceis", que são atacados pelo "furioso jovem Leão". "É indiscutível que, graças à Qumran, temos agora, em vez de "*gens aeterna in qua nemo nascitur*", uma comunidade com raízes reconhecíveis no sacerdotado sadoquita e com metas identificáveis."<sup>54</sup>

Os essênios desenvolveram uma visão própria do messianismo, pela qual se dedicaram em resistência e esperança. Esses grupos iniciaram basicamente com sacerdotes sadoquitas e com os "hasidim" que buscavam, entre outras coisas, o restabelecimento da verdadeira teocracia e do verdadeiro sacerdócio. À semelhança dos apocalipsistas, esperavam o tempo escatológico, mas além de esperarem e produzirem documentos, eles, enquanto esperavam, treinavam para o grande embate entre o bem e o mal que estava por vir, sob o comando do Messias.

---

<sup>53</sup> Ao redor de 1800, surgiu uma obra de K.F. Bahardt, com cerca de 3000 páginas, na tentativa de contar a biografia de Jesus. Ali, e em obras de outros contemporâneos seus, pela primeira vez foi levantada a hipótese de que "Jesus teria feito parte da comunidade dos essênios e atuado em nome dessa ordem" Todavia, até o presente momento, nada de concreto foi encontrado a esse respeito. O que se pode dizer é que Jesus expressava algumas idéias que eram comuns aos essênios mas não só a eles. Eram idéias típicas da média dos judeus do primeiro século a.C.

<sup>54</sup> VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*, p. 156.

Vivendo no deserto, os integrantes dessa comunidade ascética ocupavam-se de “preparar o caminho do Senhor”, conforme anuncia o profeta da “consolação de Israel” (Is 40). Eles tinham a firme convicção de que com eles um novo Israel começaria, quando um novo e verdadeiro sacerdócio intermediasse as relações do povo com Deus, por meio de rituais que aconteceriam em um Templo totalmente purificado, e com festas segundo o calendário solar. Os essênios constituíam-se em um judaísmo paralelo, pois tinham rompido formalmente com o judaísmo oficial e a si mesmos se designavam de "comunidade da aliança". Fica evidente que no que diz respeito à prática do legalismo, os integrantes dessa comunidade estavam muito próximos dos fariseus, mas diferenciavam-se deles pelo isolamento e a preservação das tradições sacerdotais, coisas que caracterizam a sua ruptura com o judaísmo oficial.

O Mestre da Justiça era sacerdote e dava a sua interpretação à lei para a sua comunidade, que estudava dedicada e rigorosamente a Torá. As pessoas que ingressavam nessa comunidade comprometiam-se a uma vida compartilhada, onde até os bens revertiam em patrimônio comum. Uma ética rígida estimulava o desejo de intensa purificação, algo desenvolvido por meio de rituais e exercícios religiosos.

Resumindo, a Comunidade ensinava que a única devoção que conduz ao Reino de Deus era inspirada pelas revelações divinas suplementares às da *Tora*, comumente conhecidas, e outorgadas ao Mestre da Justiça e aos outros mestres carismáticos essênios. O ingrediente profético, conspícuo nos escritos do Mar Morto, serviu para enriquecer e fortalecer o centro mosaico do judaísmo de Qumran.<sup>55</sup>

Os iniciados passavam por um “rito batismal”, ao ingressarem na seita, depois de um período de experiência, no qual eram permanentemente exortados a viverem de modo justo. A vida do neófito era observada por um inspetor. Depois de aceitos na comunidade os novos membros recebiam cargos determinados. Todas as normas de culto de convivência estavam reunidas no documento *Regra da Comunidade*,<sup>56</sup> que regia a vida dos membros plenos que estavam obrigados ao celibato. Muitos essênios viviam fora das comunidades e estavam sujeitos a outras regras, com permissão para constituírem família e levar "uma vida civil normal".<sup>57</sup> Plínio, o Velho, descreve os essênios da comunidade de Qumran nos termos de um grupo que se evade da sociedade:

<sup>55</sup> VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*, p. 172.

<sup>56</sup> Há quem discorde da nomenclatura de Regra da Comunidade ou Manual de Disciplina. É o caso de REICKE, Bo. *História do Tempo do Novo Testamento*, p. 194.

<sup>57</sup> KÖESTER, Helmut. *Introducción Al Nuevo Testamento*, p. 298.

Na orla ocidental [do mar morto] se retiram os essênios tão distantes que não podem ser alcançados. É uma casta de homens solitária e especial no mundo inteiro entre todas as demais. Vivem sem mulheres, têm renunciado todo tipo de sexualidade, vivem em pobreza e na companhia das palmeiras. Dia após dia o grupo dos reunidos vai se revitalizando proporcionalmente por homens que em número suficiente vêm a eles: cansados da vida, a que as ondas do destino arrastam até o modo de vida daqueles. Desta forma se mantém através de milênios este gênero de homens, no que não se produz nascimento, o qual resulta inacreditável. Assim pois, o fastio da vida dos demais resulta frutífero para eles (*nat. hist.* 5,15).<sup>58</sup>

Entre eles havia uma rígida disciplina, regulada pelas diferentes ordens. Cada pessoa que se tornava membro da comunidade era inscrita em uma condição, que ia desde o simples candidato até o Guardião, também conhecido como Mestre, sendo que as funções sacerdotais eram revestidas de maior honra do que a dos leigos. Cada um ocupava seu lugar na hierarquia, seja nos cultos, nas reuniões deliberativas ou nas refeições. A mudança de condição dava-se mediante decisão da assembléia que poderia elevar ou rebaixar um membro de sua condição na hierarquia. A avaliação era feita pelo nível de conhecimento e de pureza alcançado pelos membros da seita.

Ele (o Guardião) deveria presidir às assembléias, dando a palavra aos que dela queriam fazer uso (1QS VI,11-13).<sup>59</sup> Ele deveria avaliar, junto com seus pares o progresso espiritual dos homens aos seus cuidados e dar-lhes os graus correspondentes (1QS VI, 21-2) e não devia discutir com "os homens do abismo" nem lhe transmitir os ensinamentos da seita (1QS IX, 16-17).<sup>60</sup>

Os essênios tinham uma forte concepção messiânica, porém seu Messias não é único, mas múltiplo. Esperavam um Profeta escatológico, um Rei da casa de Davi e um Sacerdote da casa de Arão. Em seus documentos consta que eles agirão "até que venha o Profeta e os Messias de Arão e de Israel".<sup>61</sup> E se um desses Messias pudesse ocupar o lugar proeminente, por certo seria o Messias sacerdotal, uma vez que a principal questão dos essênios era a pureza do Templo, do qual se afastaram. Ele exerceria um sacerdócio corretamente indicado, dentro da mais pura tradição sacerdotal, de antes do período asmoneu.

Separada do Templo de Jerusalém, a comunidade de Qumran desenvolve uma autocompreensão que lhe permite teologicamente superar esse tempo de afastamento do santuário. Ela se entende como um templo espiritual, que por um período determinado representa o sucedâneo válido ao indigno serviço no templo de Jerusalém. Aliás, esta idéia da "espiritualização do templo" nós encontramos mais tarde no *corpus paulinum* (cf. 1 Co 3,16; Ef 2,21s), apenas com a diferença de que em Qumran se esperava a restauração apocalíptica-escatológica do templo. Lemos na Regra da comunidade: "os homens da comunidade separam-se como uma casa santa para Arão, para que em sua comunidade eles formem um santo dos santos" (1.QS 9,5). O culto no templo é por eles substituído por um culto espiritual, a "oferta de elevação dos lábios" como reto odor de pacificação e como "perfeita conduta", como oferta livre e

<sup>58</sup> THEISSEN, Gerd. *Estúdios de sociologia do Cristianismo Primitivo*, p. 55. (citação do autor e tradução minha)

<sup>59</sup> As indicações entre parênteses referem-se à designação que recebeu cada documento encontrado em Qumran

<sup>60</sup> VERMES, Geza. *Os manuscritos do Mar Morto*, p. 18.

<sup>61</sup> 1QS 9,11

agradável "para evitar a culpa da apostasia e o pecado dos delitos, para o bem do país, melhor do que a carne dos holocaustos e a gordura das vítimas (1.QS 9,4f)<sup>62</sup>

Os essênios receberam muitos fariseus em seus grupos. Estes trouxeram consigo a concepção messiânica centrada na figura do rei. Por sua influência, houve a tendência de fundir o messianismo davídico com o messianismo sacerdotal, preservando a figura do profeta escatológico, identificado com o Elias vindouro (4QarP). Schillebeeckx define essa fusão assim: "Portanto, a situação posterior ao ano 63 é a seguinte: os essênios esperam (influenciados pela linha farisaica) um só messias, cujo precursor é o profeta escatológico fiel à lei."<sup>63</sup> Os essênios não cuidavam somente de assuntos religiosos internos de sua comunidade. No tempo da morte de Herodes, a comunidade essênica é influenciada por sentimentos anti-romanos, do tipo zelote. É o período em que eles produzem o rolo da Guerra. Assim, eles também formavam um grupo militar que estava em preparação para a grande batalha que estava para acontecer entre os "filhos da Luz" e os "filhos das trevas". O grupo era tão militante quanto o grupo dos zelotes o foi, em meados do primeiro século d.C. Diferenciavam-se apenas na visão que tinham a respeito do modo de participar dessa guerra. Eles esperavam o comando de seu Messias "guerreiro", num tempo que estava por vir. Em sua visão, não esperavam a cooperação divina em sua luta. Eles é que se propunham a ser colaboradores de Deus, em sua luta. Para isso, realizavam exercícios militares e tinham um planejamento minucioso sobre a forma de atuação.

O início da dominação dos Filhos da Luz começará contra a parcela dos Filhos das Trevas, contra o exército de Belial, contra o bando de Edon, de Moab e dos filhos de Amom, e (...) da Filistéia e contra os bandos dos quitim de Assur, aos quais (virão) em ajuda os transgressores da aliança. (...) Em seu tempo, Ele sairá com grande furor para combater os reis do Norte, e Sua cólera destruirá e aniquilará o chifre de (...) [E esse] (será) o tempo da salvação para o povo de Deus e a época da dominação para todos os homens de Sua parcela, mas da exterminação definitiva para toda a parcela de Belial. E haverá pânico im[enso para] os filhos de Jafté, e Assur e cairá sem (nenhum) resto, e não haverá sobrevivente para [todos os Filhos] das trevas.<sup>64</sup>

Orientações detalhadas sobre procedimentos guerreiros fazem parte do documento "Preceito da Guerra" e mostram claramente que além de rituais sagrados esses piedosos judeus tinham um messianismo bem concreto que estava para se fazer realidade, quando os "filhos da Luz" sob a liderança de Deus derrotariam o mal, eliminando-o e prevalecendo somente o governo de Deus. Nesse documento temos mais do que um manual militar. Ele é, antes, uma afirmação de fé na intervenção divina, que depois de desferir um golpe mortal

<sup>62</sup> GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré*, p. 54.

<sup>63</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *La Historia de un Viviente*, p. 421.

<sup>64</sup> POUILLY, Jean. *Qumran (Textos escolhidos)*, p. 80, cf documento 1QM I.

sobre Satanás, propicia o estabelecimento do reinado divino, definitivo, sobre o mundo. Este novo tempo será de salvação, quando Deus reina com os seus e o inimigo é aniquilado para sempre. Os chefes das hostes guerreiras não serão simplesmente comandantes de grupos armados. Eles são sacerdotes, pessoas de ilibada integridade, integrantes do perfeito sistema sacrificial a ser implantado no Templo após a vitória sobre os sacerdotes ilegítimos que estão atuando em Jerusalém. Ao mesmo tempo, cuidadosamente são relacionados todos os detalhes a respeito de itens como os estandartes, os escudos, as espadas e a estrutura militar de combate. No tempo de Jesus, o ponto culminante da esperança essênica era a vinda de um messias davídico rei (e sacerdote).<sup>65</sup> No capítulo VII do "Preceito da Guerra", em um dos seus parágrafos temos um exemplo bem claro da cuidadosa preparação a que se submetiam os integrantes das comunidades essênicas, em relação à grande batalha que abriria os tempos messiânicos:

O primeiro sacerdote colocar-se-á diante dos homens de formação para fortalecer-lhes as mãos para o combate, e seis outros sacerdotes portarão as trombetas da *Convocação*, e as trombetas do *Lembrar a Vingança* e as trombetas do *Alarime* (do massacre), e as trombetas da *Perseguição*, e as trombetas da *Retirada*. E quando os sacerdotes se dirigirem às formações, sete levitas os acompanharão, levando nas mãos sete chifres de carneiro; e três oficiais dentre os levitas precederão os sacerdotes e os levitas. Os sacerdotes farão soar duas trombetas da *com[vocação* para que os portões da] guerra se abram a cinquenta escudos de (largura) e que a infantaria avance, cinquenta de um portão [ e cinquenta do outro. Junto com eles avançarão] os oficiais dos levitas, e eles avançarão com cada formação, de acordo com este pré[ceito] inteiro.<sup>66</sup>

Os essênios, assim como os fariseus, também acreditavam na ressurreição, algo típico dos apocalipsistas. Schubert acredita que o fato de pouco ser tratado desse tema nos documentos de Qumran, explica-se pelo motivo que eles acreditavam já estar na vivência dessa comunhão última com a luz, tendo já passado da morte para a vida, pois a realização do banquete messiânico sinalizava o estado de graça vivido pelos filhos da luz.<sup>67</sup> Sabe-se que "na guerra judaica um João "o Essênio" (ὁ Ἐσσηῖος) se encontra no cume da hierarquia militar junto aos filhos do sumo sacerdote e ao aristocrata José (*bell.2,567*)."<sup>68</sup>

A comunidade de Qumran, no documento 11QMelquisedec (11Q13 – Coluna II)<sup>69</sup> aponta sua esperança messiânica para Mesquisedec como o agente salvador do tempo

<sup>65</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *La Historia de un viviente*, p. 421.

<sup>66</sup> VERMES, Geza. *Os Manuscritos do Mar Morto*, p. 123.

<sup>67</sup> SCHUBERT, Kurt. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*, p. 69.

<sup>68</sup> Citado por THEISSEN, Gerd. *Estúdios de Sociologia Del Cristianismo Primitivo*, p. 57.

<sup>69</sup> Tradução de Florentino MARTINEZ, Garcia *Textos de Qumran*. Traduzido do Espanhol por Valmor da SILVA. *Textos de Qumran*, p. 180-181.

escatológico, identificando-o ora com o profeta descrito em Is 61.2-3, ora com o próprio Deus, o rei da justiça descrito no SI 82.1-2. Nas linhas 13-14 do referido documento é dito:

*Porém Melquisedec executará a vingança dos juízos de Deus [nesse dia, e eles serão libertados das mãos] de Belial e das mãos de todos os es[piritos de seu lote]. Em sua ajuda (virão) todos os "deuses de [justiça"]; ele é que[m prevalecerá nesse dia sobre] todos os filhos de Deus, e ele pré[sidirá a assembléia]." (11Q13 – Coluna II, linhas 13-14)*

A respeito desse texto de Qumran, José Adriano Filho afirma que reconhece a visão messiânica que essa comunidade atribuiu a Mesquisedec: "Assim, 11QMelquisedec apresenta um personagem celeste atribuindo-lhe funções próprias de uma figura messiânica" e conclui que, ao lado do Mestre, Melquisedec, como profeta escatológico, é qualificado de "Ungido", ou seja, o "messias".<sup>70</sup>

Á medida em que avançam os estudos dos documentos do Mar Morto, cresce a importância deles para a compreensão da sociedade judaica do tempo de Jesus. Particularmente no que eles ajudam na compreensão de que o judaísmo desse tempo não era monolítico, mas essencialmente plural.

William S. LaSor é bem conhecido por suas contribuições ao estudo dos Manuscritos do Mar Morto. Em seu livro *The Dead Sea Scrlls and the New Testament* (Grande Rapids, Michigan, 1972) ele enfrenta precipuamente a seguinte questão: "Que fizeram os Manuscritos do Mar Morto para Jesus e para o Novo Testamento?" Basicamente quero exprimir o meu acordo com LaSor: a importância real dos Manuscritos não é revelar a fonte dos autores do Novo Testamento; eles esclarecem a complexidade do Judaísmo Antigo e proporcionam documentos originais, manuscritos autênticos que, sem a menor dúvida, são escritos judaicos antigos.<sup>71</sup>

Sempre volta a pergunta sobre a razão dos Evangelhos não fazerem qualquer referência aos essênios, pois, no tempo do ministério público de Jesus, eles ainda mantinham suas atividades regulares. Duas alternativas têm sido sugeridas. Uma delas defende que os essênios não desenvolviam atividades na Galiléia, onde Jesus exerceu a maior parte de suas atividades. A outra é que pode ser que o Novo Testamento, ao se referir aos fariseus, estivesse incluindo os essênios nessa classificação maior.<sup>72</sup>

É verdade que a pesquisa especializada não conseguiu provar nenhum grande vínculo entre o movimento de Jesus e o movimento essênio. Mas é também verdade que ambos os movimentos se alimentaram das mesmas fontes escriturísticas, e se mantiveram sectários (no sentido de que liam o Antigo Testamento, a favor somente de seu movimento), marcados por

<sup>70</sup> FILHO, José Adriano. *Melquisedec, um redentor celestial e juiz escatológico: um estudo de 11QMelquisedec (11Q13)*. Estudos de Religião, nº 19, p.59

<sup>71</sup> CHARLESWORTH, James H. *Jesus dentro do Judaísmo*, p. 73.

<sup>72</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ. Annette., *O Jesus Histórico*, p. 161.

uma grande radicalidade. E ambos os movimentos, durante o tempo da atividade pública de Jesus, assim como outros, semelhantes ou inimigos, conviveram no mesmo espaço. Contudo, isso pode não ter sido a única coisa que os movimentos essênio e de Jesus compartilharam.<sup>73</sup> Nos anos 70 e 72/73 o grupo de Qumran foi exterminado pelos romanos. Os que restaram praticaram o suicídio.

Muito se tem discutido sobre as linhas temáticas de aproximação de Jesus com os essênios. De fato existem muitas semelhanças e muitas diferenças a serem consideradas. Enquanto os essênios se voltaram para seus dois messias e têm no profeta escatológico um apêndice, ao que parece, a figura que melhor se pode ver em Jesus, no Evangelho de Marcos é a de um profeta escatológico.<sup>74</sup> Meier acredita que "essa idéia do profeta escatológico semelhante a Elias (se está presente em 4Q521) estaria em perfeita coerência com tudo o que já vimos a respeito da auto-imagem intencionalmente projetada pelo Jesus histórico".<sup>75</sup>

Outro ponto a ser lembrado aqui é o que trata das relações dos essênios e de Jesus com o Templo. Sabe-se que ambos tinham restrições a fazer dele. Para os essênios, somente a restauração do sumo sacerdócio qumranita, com sua liturgia e seu calendário apropriados, poderia corrigir os erros do Templo. Para Jesus, em face do momento escatológico que está a acontecer, o fim do Templo parece ser o que lhe ocorre. Ele não profetiza a restauração do Templo, mas a sua destruição.

Distinções também podem ser observadas entre Jesus e os essênios. A questão dos rituais, que é acentuada pelos essênios, é relativizada por Jesus. No que pode ser encontrado no Evangelho de Marcos, Jesus não deu qualquer importância para o calendário. Não fez qualquer distinção entre os calendários lunar e solar. Os essênios tinham uma preocupação militar, mas o movimento organizado por Jesus não tinha características militares. Para os essênios a questão hierárquica era de grande importância, enquanto para Jesus o serviço igualitário era a grande preocupação. Entre os essênios não há registro de milagres nem mesmo do Mestre da Justiça. No ministério de Jesus as curas e os exorcismos ocupam lugar importante. Enquanto os qumranitas se retiraram e formaram comunidades às quais os candidatos eram atraídos para essa vida de reclusão, Jesus e seu grupo tiveram uma vida

<sup>73</sup> CHARLESWORTH, James H. *Jesus dentro do Judaísmo*, p. 88.

<sup>74</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v. 3. L. 2, p. 214.

<sup>75</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v. 3. L.. 2 p. 217.

itinerante. Jesus e seus discípulos não eram pessoas nem do Templo nem do mosteiro; eles eram pessoas dos caminhos. Meier acha que isso, de certa forma, explica a razão por que o movimento essênio tenha se perdido na história e o movimento de Jesus e seus discípulos tenha transcendido seu tempo e lugar.<sup>76</sup>

## 7. Os Zelotes

O movimento dos zelotes tem sua raiz na vida camponesa da Galiléia. No "primeiro século da era cristã, os camponeses constituem 90 por cento ou mais da população".<sup>77</sup> Porém é preciso lembrar que o partido dos zelotes, comumente reconhecido como "Quarta Filosofia", não se enquadra no contexto histórico onde é localizado por certos especialistas no assunto. Muitos estudos tentam situá-lo no começo do primeiro século, vinculado ao movimento de Judas Galileu,<sup>78</sup> por ocasião do alistamento ocorrido na Palestina, por ordem do Império Romano no ano 6 d.C. Isso só é possível se o termo for tomado em seu sentido mais amplo, como propõe John P. Meier:

Assim, um zelote era qualquer judeu (a) profundamente zeloso na prática da Lei Mosaica, (b) que insistia com os outros judeus para observarem a Lei estritamente, como forma de separar Israel dos gentios imorais e idólatras que os cercavam, e (c) que, em alguns casos, podiam usar hostilidade, violência ou mesmo assassinato para forçar seus correligionários a adotar o total afastamento dos gentios e de seu estilo de vida, Contudo, nem todo judeu zeloso pela Lei usava a violência como meio de expressar tal zelo.<sup>79</sup>

De fato os zelotes desempenham um papel importante na tentativa de expulsar os romanos, mas isso aconteceu bastante mais tarde, ao redor de 66 - 70 d.C., quando acontecia a guerra judaica, cuja batalha em Massada ficou histórica. A rigor os zelotes tinham um objetivo restaurador e para isso precisavam tanto vencer os romanos quanto derrotar as elites judaicas que lhes davam suporte. Todavia há que perceber as diferenças entre o movimento dos zelotes e o movimento de Jesus. Segundo Horsley,<sup>80</sup> os movimentos de libertação no tempo de Jesus eram comuns entre os camponeses da Galiléia, mas nem todos estavam

<sup>76</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v. 3. L. 2. p. 255.

<sup>77</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 8.

<sup>78</sup> Judas Galileu organizou um movimento que se fundamentava: a) no reinado exclusivo de Deus e, b) o ser humano deveria colaborar com Deus, evitando qualquer outro domínio. (cf. THEISSEN/ MERZ, *O Jesus Histórico*, p. 163).

<sup>79</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v. 3. L. 2, p. 292.

<sup>80</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 9.

vinculados aos zelotes. Muitos deles estavam ligados ao "banditismo social", que eram grupos isolados e independentes que lutavam pelo direito de sobreviver, em uma sociedade que lhes retirou qualquer condição para isso. Muitos deles foram originários do norte da Galiléia.

Ao fenômeno conhecido como banditismo social, tipicamente rural, correspondeu o surgimento de grupos urbanos, em Jerusalém, os sicários (homens do punhal)<sup>81</sup>. Ambos os grupos, cerca de cinco décadas depois do surgimento do banditismo social, juntaram-se, integrando o movimento zelote na resistência ao império romano. Essas pessoas eram ativistas independentes de um partido organizado, como o dos fariseus ou saduceus, e somente se organizaram com uma estrutura definida, no final da década de sessenta. É, pois, com os sicários e não com os zelotes que o banditismo social tem que ser associado, seja em relação ao período em que atuaram, seja em relação aos métodos empregados. Os sicários realizavam ações individuais que preparavam o enfraquecimento tanto da presença romana quanto das lideranças aristocráticas judaicas, enquanto os zelotes pretendiam chegar ao poder, ao controle do Templo, com todas as suas instituições. Fernando Belo descreve a formação dos zelotes em termos de um desdobramento do banditismo social:

Assim, alguns destes bandidos tomam as armas não somente para sair de apuros, senão também para ajudar ao povo inteiro. Vêem na opressão romana a materialização de todo o mal. Desta forma se constitui a facção dos *zelotas*, a qual durante décadas, conduz uma luta de guerrilhas desesperada contra os romanos, tentando criar um estado judeu contra Roma. Galiléia, a região mais rica e mais povoada, com os inúmeros refúgios que oferecem suas montanhas, foi a cunha e se converteu em foco permanente dos diversos grupos que formam esta seita belicosa (...).<sup>82</sup>

Por isso, antes de falar dos zelotes temos que nos referir a grupos de bandidos<sup>83</sup> que infestavam a Galiléia e o interior da Judéia. Seus integrantes eram camponeses explorados que, em situações especiais, pelo aumento do tributo ou por algum fenômeno natural que lhes impossibilitava a colheita, não tendo como pagar o tributo com o produto de sua plantação, vêm-se arrastados para a exclusão e, para garantir o seu sustento e o de suas famílias, se dispõem a lutar contra os poderes opressores. Nessa luta, eles não são vistos pelo povo como bandidos, mas como justiceiros, gozando de proteção e esconderijo.<sup>84</sup> Eles são grupos que

<sup>81</sup> Segundo alguns historiadores, os sicários surgiram por volta de 50 a 60 d.C. eram assim chamados, por usarem em suas ações uma adaga curva e curta chamada "sica". Tinham a tática de provocar tumultos e desestabilizar o governo romano por meio de assassinatos de personalidades importantes, dentre romanos ou judeus que colaboravam com ele. O sumo sacerdote Jônatas foi uma das vítimas dessas ações.

<sup>82</sup> BELO, Fernando. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, p. 135.

<sup>83</sup> Embora o termo tenha comumente um sentido pejorativo, ele foi cunhado por Horsley e Hanson para descrever como eram vistos esses grupos pelas autoridades de seu tempo.

<sup>84</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 58.

promovem justiça pelas próprias mãos, sem valerem-se de um sistema político para tal, ou vivem em uma realidade social tão desintegrada que não têm outras vias de justiça. Mais tarde, ao redor dos anos 60/70 eles aderem a outro grupo nacional, organizado e suficientemente forte para impor, pelo menos por algum tempo, derrota aos romanos: os zelotes.

O contexto social e econômico da Galiléia provocava o surgimento desses grupos. Há que lembrar que a Galiléia era uma região de pequenas aldeias rurais, cujo "excedente" (às vezes mais do que ele) de produção da família era expropriado compulsoriamente, na forma de impostos, pelo poder romano. Isso lhes parecia violência, uma vez que em sua tradição o dízimo era o imposto que deviam como uma obrigação sagrada. Agora o tributo estava sendo cobrado concomitante com o dízimo, o que lhes exigia valores que chegavam quase a cinquenta por cento da produção doméstica cobrada pelo Império, mesmo quando as condições climáticas não permitiam a produção esperada. O não pagamento implicava na venda da família como escrava e a incorporação de suas terras ao patrimônio da autoridade encarregada de cobrar o tributo.

Quando os romanos tentaram fazer o alistamento, certamente para cobrar mais tributo, em 6 d.C., Judas Galileu reuniu alguns desses grupos, criando um quadro político-militar mais específico e organizado. A dominação de Roma, efetivada por meio do alistamento, era a certeza de que Roma tomava conhecimento das terras de cada família, fazendo-as disponíveis ao Império, a qualquer momento. E isso vinha contra não só o desejo dos camponeses, mas contra a vontade de Deus, que concedeu às famílias judaicas o direito de usufruto da terra. Essa luta acontece contra a intromissão romana nas relações entre judeus e Javé, a respeito da terra. O desejo de expulsar os romanos por meio de uma revolta armada acontece dentro do ideal messiânico de ver restaurada a monarquia e expulsos os dominadores imperiais, cada vez mais vivo, à medida que a prepotência romana se afirmava de modo ostensivo, no recenseamento com vistas a um controle mais rígido dos impostos recolhidos pelo Império. Judas e cerca de dois mil companheiros que participaram da revolta foram crucificados nas proximidades de Séforis.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> STAMBAUGH, John / BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*, p. 19. (HORSLEY, Richard. *Arqueologia História e Sociedade na Galiléia*, p. 51, situa esse acontecimento nos arredores de Séforis.)

Ezequias foi um desses salteadores que organizou um grande bando e atuava no sul da Síria, com o apoio dos camponeses galileus, mas ele foi capturado e morto por Herodes, ao redor de 45 a.C.<sup>86</sup> Ele foi motivado em suas ações pela "ideologia da realeza davídica", consolidando o "ímpeto da esperança messiânica e deu legitimidade àqueles que ousaram lutar pelo trono de Israel".<sup>87</sup> Judas se tornou herdeiro desse ideal messiânico, que reclama para Deus e seu legítimo representante, o governo de seu povo. O filho de Ezequias, aproveitando-se da morte de Herodes, conquistou Séforis, na intenção de restaurar a dinastia davídica e, para arrancá-lo de lá, foram necessárias, além das legiões já estabelecidas na região, mais duas, trazidas da Síria, e quatro regimentos de cavalaria, num total de cerca de 10 mil soldados. A cidade foi incendiada e os judeus residentes foram vendidos como escravos. Os relatos evangélicos que se referem a Jesus, como alguém que tenha sido preso como "um salteador" (Mc 14.28) e tenha sido crucificado entre dois "salteadores" (Mc 15.27) fazem muito sentido;

Ademais, o ideal "dinástico" messiânico parece ter ganho projeção durante a época do próprio Judas pelo fato de ele ter suscitado a questão da redenção em clara conexão com a restauração do trono real de Davi. Um breve retrospecto das décadas que precedem Judas dá-nos um importante elemento, o de que Ezequias havia deixado um legado responsável para manter vivas as esperanças messiânicas que marcariam as gerações futuras.<sup>88</sup>

Oscar Cullmann tentou mostrar que Jesus teria sido condenado pelos romanos como zelote e que os romanos se referiam aos zelotes como sicários, isto é, bandidos.<sup>89</sup> Ele argumenta que os Evangelhos contam que Jesus teve em seu grupo de discípulos alguns zelotes e que os Atos dos Apóstolos estabelecem uma certa relação entre os seguidores de Jesus e um certo egípcio que promoveu uma revolta usando quatro mil zelotes (At 21.18). Esse não é um caso isolado. Cometer esse engano tem sido um fato histórico, principalmente onde se fez necessário pintar Jesus com as cores típicas de um líder revolucionário que contestou o poderoso Império Romano. Porém Jesus é anterior ao zelotismo clássico praticado pelas hostes revolucionárias no final da década de 60 d.C.<sup>90</sup> E não é só uma questão cronológica que separa Jesus dos zelotes. Como vimos, havia um outro fator fundamental que distinguia Jesus dos zelotes. Eles queriam restaurar o Templo e por isso eles tinham um grande interesse por ele. Ao contrário, Jesus tem uma postura crítica diante do Templo. Ele anuncia a destruição do Templo, por ter ele perdido o sentido missionário que lhe devia fazer

<sup>86</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 126.

<sup>87</sup> SCARDELAI, Donizete *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, P. 125.

<sup>88</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 133.

<sup>89</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristo e Política*, p. 13ss.

<sup>90</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*, v. 3. L. 2, p. 292. (Meier chama os que defendem essa teoria do envolvimento de Jesus com o movimento zelota de adeptos da "teoria da conspiração")

jus. O Templo criara e justificava a separação entre as classes, conforme a pureza racial. Jesus investe contra esse sistema. O sistema do Templo favorecia os mundos de poucos ricos e de muitos miseráveis. Jesus anuncia um reino que privilegia os pobres. Neste sentido o messianismo de Jesus, ao transcender o messianismo zelote, que está centrado na figura do rei davídico, é radicalmente revolucionário, ainda que não se valha da força e da violência das armas. A lógica de Jesus vai de encontro à lógica ideológica do Templo. A dádiva graciosa e não a lei é o fermento revolucionário da atividade de Jesus.<sup>91</sup>

Esse espírito de resistência foi a gênese do movimento dos zelotes, pois aos poucos o banditismo social foi criando espaço para uma organização mais estável que ao final seria responsável primeira pela guerra que os judeus empreenderam contra Roma, em 66 a.C. (ou tratava-se de uma guerra civil, comandada por diversos líderes que se auto-proclamavam Messias?). Entre os judeus três forças já eram reconhecidas: os saduceus, os fariseus e os essênios. Agora, em meados do primeiro século d.C., toma corpo o partido dos zelotes, que integra os bandos de salteadores e cujos princípios básicos, apontados por Horsley podem ser assim resumidos:<sup>92</sup> Lutar contra o pagamento de tributos em nome da eleição do povo por Deus, considerar o tributo uma forma de escravidão que fere o primeiro mandamento, confiar em que Deus viria em socorro deles. Eles tinham na dimensão escatológica uma de suas místicas, pois acreditavam que, mesmo sofrendo, haveriam de ser recompensados no tempo do reino de Deus, de cuja vinda chegara o tempo. Os zelotes não eram apenas guerreiros que sonhavam com os tempos messiânicos. Eles eram, também, intelectuais, cujo método de ação era a resistência armada; uma espécie de "apocalipsistas militantes".

A luta desses grupos se inspirava no ideal da teocracia, ou seja, a concepção de que somente Deus e seu ungido (Messias) devem reinar sobre o povo judeu. Eles eram uma resistência declarada ao poderoso Império Romano e ao mesmo tempo um sinal de esperança na reconstrução da dinastia davídica, por meio daquele que os liderava na luta.

Eles provavelmente acreditavam que seriam capazes de implantar definitivamente o "reino de Deus" mediante a interrupção total e incondicional da presença opressiva romana em Israel. Sua marca

---

<sup>91</sup> BELO, Fernando. *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, p. 400.

<sup>92</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 168-169.

registrada era a oposição radical e uso de métodos violentos: guerrilhas, emboscadas, e assassínios de autoridades pró-romana.<sup>93</sup>

Eles entendiam que o reinado de Deus implicava necessariamente a expulsão do governo estrangeiro e, para isso, era necessário quebrar o sustentáculo dos romanos em Jerusalém que era formado pela aristocracia judaica que controlava o Templo.

Flávio Josefo<sup>94</sup> conta de um outro líder, chamado Atronges, que pretendeu assentar-se no trono de Davi e reinar em nome de Javé.

E depois houve Atronges, homem cuja eminência não provinha nem do renome de seus antepassados, nem da superioridade de seu caráter, nem da extensão de seus recursos. Era obscuro pastor, mas notável pela sua estatura e sua força. Ele ousou aspirar à realeza pelo motivo de que, uma vez obtido esse nível, ele poderia deleitar-se com mais libertinagem. Quando se tratava de enfrentar a morte, ele não tinha medo de pôr em risco a própria vida em tais circunstâncias. Também tinha quatro irmãos. Estes eram igualmente homens de grande estatura, confiantes de que venceriam em virtude de seus feitos de força e esperando sólido apoio para a sua tomada do reino. Cada um deles liderava um bando bem armado, pois uma multidão se reunira em torno deles. Embora fossem generais, estavam subordinados a ele, sempre que faziam incursões para lutar por sua própria conta. Usando o *diadema real*, Atronges reunia um conselho para deliberar sobre o que devia ser feito, ainda que em última instância tudo dependesse de seu próprio julgamento (...).<sup>95</sup>

É opinião dos estudiosos da historiografia, que os relatos de Josefo precisam de reparos em virtude de sua não bem esclarecida vinculação com o império romano. A partir dessa cláusula, é de se prever que Josefo, que era militar judeu, mas esteve também a serviço dos romanos, usasse de conceitos pejorativos para todos os líderes populares que tentaram concretizar a esperança messiânica. Ele deixa, contudo, transparecer, nas entrelinhas, que Atronges reunia ao redor de si alguns elementos desse ideal messiânico existentes nos bandos que foram os protozelotes. O primeiro é sua característica camponesa, participante de realidades já descritas anteriormente. É um movimento que vem do campo contra a cidade, do povo contra as autoridades. A segunda qualificação de Atronges é o seu alto referencial carismático, na decisão, na coragem, na organização de seu projeto messiânico. Ele age como um ungido (Messias) e abençoado para exercer a missão de libertar o povo de Deus para o retorno à teocracia. Até na descrição de sua estatura é feito um destaque especial, que o distingue de entre as outras pessoas do seu tempo. O movimento, em terceiro lugar, tem o

<sup>93</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 129.

<sup>94</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, v.7, p.30-31.

<sup>95</sup> Ant. 17.278-85 (Tradução feita por HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 108).

apoio de muitos outros camponeses. Atranges se considerava o libertador e agiu nessa direção. Nele a experiência religiosa tomou o colorido revolucionário.

Movimentos semelhantes aconteciam em outras localidades nesse período, justamente na época da infância e juventude de Jesus. Em Nazaré, distante apenas seis quilômetros de Séforis, de cuja cidade só restavam cinzas, Jesus respirou esse ar messiânico, esse zelo religioso pela teocracia e esse ardor nacionalista. Os discípulos de Jesus, ao que parece, o imaginaram Messias nessa direção. Pelo menos até a metade do Evangelho de Marcos esse rumo parece claro. Até esse ponto Marcos descreve Jesus no formato desses líderes carismáticos locais. Qual teria sido a história verdadeira?

Voltando ao ponto que nos interessa no momento, os zelotes "foram o produto de uma coalizão de grupos de salteadores e bandidos que ofereceram grande resistência aos romanos na guerra de 70".<sup>96</sup> O partido como tal é posterior à metade do primeiro século, mas suas raízes estão já na era hasmonéia, nos fariseus, de quem se separaram por os julgarem muito passivos. Por isso, "zelota" tornou-se um termo genérico que define a atitude nacionalista fanática e messiânica em face do poder romano entre os judeus. Mas o termo não tem somente um componente nacionalista. Ele comporta também um forte sentimento religioso, uma vez que entre os judeus, como de resto em muitos outros povos da antiguidade, a separação entre política e religião é completamente desconhecida.

Na opinião de E. Morin<sup>97</sup>, os zelotes eram intransigentes no que diz respeito à expulsão dos romanos, mas indulgentes com o sistema religioso judeu, no sentido de preservá-lo com as devidas reformas necessárias para devolver ao Templo a sua pureza, naquele momento corrompido em virtude de sua tolerância com o governo romano. Uma das influências dos zelotes, por insistência do capitão do Templo, filho do sumo sacerdote Ananias, está relacionada com o fim dos sacrifícios no templo feitos por não-judeus. Isso era o mesmo que decretar o fim do culto ao imperador, mas o início de uma purificação do Templo necessária para que viesse o reino de Deus. Schubert,<sup>98</sup> a partir dessa premissa, chega à conclusão de que "o substrato ideológico dos partidos revolucionários anti-romanos era,

---

<sup>96</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 15.

<sup>97</sup> MORIN, Émile. *Jesus e as Estruturas do Seu Tempo*, p. 112.

<sup>98</sup> SCHUBERT, Kurt. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*, p. 78.

portanto, a apocalíptica e não o farisaísmo".<sup>99</sup> Ele coloca o acento no fator religioso como o eixo da motivação revolucionária dos zelotes.

A organização dos zelotes em Jerusalém está relacionada com a guerra dos anos 66, ocasião em que foi vencido o último dos líderes da resistência aos romanos na Galiléia, João, da cidade de Giscala. Ele é citado por Josefo como a principal causa de os romanos terem invadido Jerusalém, destruído o Templo e levado o país à desgraça. Naturalmente, os relatos de Josefo,<sup>100</sup> como sempre ocorre, são marcados pelo ressentimento e pelo preconceito, mas dizem bem dessa presença messiânica na Galiléia.

Os habitantes (de Giscala) eram inclinados à paz, sendo principalmente constituídos de agricultores, cujos interesses estavam voltados unicamente para as expectativas de boas colheitas. Contudo, eles tinham sido atormentados pela invasão de um grupo considerável de salteadores que contagiaram muitos da cidade. Eles tinham sido incitados a se rebelarem e a se organizarem pelas propostas de João, filho de Levi, charlatão de caráter extremamente perspicaz, sempre pronto a entregar-se a expectativas extravagantes, um adepto do idealismo que buscava concretizar todos os seus ideais. Todos sabiam que ele, no entanto, tinha devotado seu coração na direção da guerra, para que deste modo pudesse ambicionar o poder supremo (cf. o esboço com mais detalhes sobre o caráter de João traçado por Josefo, em Guerras II 585/21.1). Sob sua liderança os descontentes de Giscala se alinharam em torno de seu objetivo, e foi sob sua influência que a população daquele lugarejo, que, de outro modo, provavelmente teria enviado representantes a fim de renunciarem a tal causa, vieram-se agora frente ao assalto romano numa atitude de desafio.<sup>101</sup>

O resultado dessa pretensão messiânica de João de Giscala foi a presença de Vespasiano, com milhares de soldados romanos. As lideranças das cidades faziam acordos e se acomodavam à nova situação. Os camponeses, porém, eram mortos aos milhares. Muitos deles fugiram para Jerusalém tentando encontrar refúgio. Para sobreviverem, os grupos do interior tiveram que se associar com os grupos da cidade de Jerusalém, entre eles os sicários, de grande atuação revolucionária. Essa trajetória do interior à capital ierosolimita propiciou o surgimento de diversos pequenos grupos que assaltavam as fortificações romanas e até judeus ricos, comprometidos com a dominação estrangeira. A grande maioria desses grupos provinha do norte, onde os romanos já marcavam presença firme, com uma atuação bastante violenta. Em Jerusalém, Simão bar Giora, outro pretendente messiânico à "coroa de Davi", depois de fazer acordos com as autoridades do Templo, lutou contra as hostes de João de Giscala e os zelotes, assumindo a liderança da luta contra os romanos na cidade, enquanto no Templo

<sup>99</sup> SCHUBERT, Kurt. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*, p. 81.

<sup>100</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, v.7, p. 361.

<sup>101</sup> *Guerras IV*, 84-86/2.1. Citado por SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 142.

estava João de Giscala e os zelotes. Finalmente os dois grupos se uniram na luta contra os romanos.<sup>102</sup>

Para se ter uma idéia do modo de agir dos romanos com esses grupos, basta ver os registros históricos disponíveis a respeito da cidade de Gerasa, que foi reconquistada depois de ter caído em mãos revolucionárias.

Ânio [o oficial comandante] tomou a cidade de assalto -, aprisionou mulheres e crianças e permitiu que seus soldados saqueassem os bens. Finalmente incendiou as casas e marchou contra as aldeias circunvizinhas. Os que podiam fugiram, os inválidos pereceram e tudo o que restou foi destruído pelas chamas.<sup>103</sup>

Foram os romanos e sua forma cruel de dominação que empurraram grandes contingentes para o banditismo social que, por falta de opção, se viram obrigados a saquear localidades de seu próprio território, agora, novamente em mãos romanas. Por associação e identificação esses grupos foram juntando-se e reunindo-se para ações nas cidades menores, até se dirigirem à cidade de Jerusalém.

Seus ataques se dirigiam à nobreza romana nas cidades, mas aos poucos foram tomando também o rumo das elites judaicas que colaboravam com os romanos, chegando ao Templo, onde executaram o sumo sacerdote Ananias e seu irmão Ezequias. Isso tudo não brota de modo oportunista e ao acaso. A violência acontece dentro de um contexto marcado por um conflito social de extrema gravidade. Horsley acredita que na ação violenta contra a aristocracia judaica estava a certeza de que era ela que estava entregando as cidades aos romanos e contando como inúmeras vantagens por eles concedidas.<sup>104</sup>

Os zelotes eram pessoas intimamente vinculadas ao Templo de Jerusalém, muitos deles eram sacerdotes e havia entre eles, embora certamente houvesse exceções, um zelo pelo Templo e pela Torá, o que lhes valeu o nome de "zelotes". Diferentemente dos essênios, eles não criaram um Templo paralelo, nem esperaram pelo momento escatológico. Eles ocuparam o Templo e determinaram o rumo da história naquele momento. Eram, portanto, praticantes de um "messianismo engajado". Esse modo zelote de agir, relacionando religião e ação revolucionária, todavia, não deve causar surpresa, pois desde um passado bem distante em

<sup>102</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 116.

<sup>103</sup> (JOSEFO, Flávio G.J. 4.488-89). Citado por . HORSLEY, Richard A / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 190.

<sup>104</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 195.

Israel era comum essa estreita relação entre a religião, a economia e a política, algo que cabia perfeitamente na teocracia messiânica judaica. Horsley aponta para três questões que dão o colorido especial a essa ação "religiosa" dos zelotes, após terem tomado Jerusalém.<sup>105</sup>

Em primeiro lugar, está o fato de que os zelotes substituíram os sumos sacerdotes, que se consideravam legítimos na função, mas não pertenciam à sucessão hereditária sacerdotal, por outros, que eram da sucessão hereditária, e foram escolhidos por sorteio. Em segundo lugar, eles usaram o sorteio valendo-se da antiga tradição, de indicar os sacerdotes de cada turno (1Cr 24.1-6). E, finalmente, a escolha dos funcionários do Templo por sorteio era, além de teocrático, igualitário, pois os zelotes eram avessos ao poder que concede privilégios. A "mística revolucionária" dos zelotes era, além de política, religiosa.

No tempo em que Jesus exerceu o seu ministério público e terreno, o banditismo social era uma realidade mais concreta do que o movimento zelote, na forma que ele aparece nas ações de Simão Bar Giora (66 d.C.) e Manahem (Ben Ezequias – 66-70 d.C.). Ele é produto de um quadro social marcado pela existência de um grande número de pessoas arruinadas, econômica e socialmente, que não tinham outra possibilidade de sobrevivência para si e seus familiares, exceto esse modo de vida fora da lei.

As raízes messiânicas judaicas podem ser encontradas dentro e fora do Antigo Testamento<sup>106</sup>, mas é nele que o Cristianismo tem buscado seu referencial messiânico. As comunidades cristãs primevas fizeram um exercício cuidadoso de leitura desses textos e os usaram para dar credibilidade a sua mensagem a respeito de Jesus, chamado o Cristo (Messias). Isso se deve ao fato que, no tempo em que o Evangelho de Marcos foi escrito, a figura de pretendentes messiânicos zelotes já era bastante difundida.

É preciso lembrar que o messianismo judaico é uma realidade que está afetada por diferentes culturas que vão desde as raízes orientais, passa pela mensagem profética e é consubstanciado em movimentos do tipo apocalíptico, essênio e zelote. Ele está relacionado diretamente com a restauração das relações de Javé com Seu povo e quase sempre vinculado

---

<sup>105</sup> HORSLEY, Richard A. / HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 198-201.

<sup>106</sup> Exemplos disso no AT são: Jr 23.5-6 e Is 32.1. Fora do AT, por exemplo, podemos citar o conceito mesopotâmico, onde o rei tem sua legitimidade traçada pelo elo familiar. (Parpola, S. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. Helsinki: Helsinki University Press, 1993, p. 177-178)

à retomada da monarquia davídica como mediação ideal dessa relação. Ou seja, nas palavras de Cullmann, "o Messias cumpre sua missão em um plano puramente terreno".<sup>107</sup>

Apocalipsismo, Essenismo e Zelotismo foram movimentos que desempenharam papel importante nessa expectativa messiânica, aproximando-se, mesmo com suas características próprias, dos três modelos messiânicos mais comuns ao Antigo Testamento que são o Messianismo Profético, o Messianismo Sacerdotal e o Messianismo Davídico. Como demonstramos, eles são como círculos que têm uma área em comum que é a esperança da intervenção de Deus em favor de seu povo que sofre. O Messias tem algo de profético, de sacerdotal e de davídico. Na profecia é clara a caracterização do Messias em termos de um rei político de Israel, seja pacífico ou guerreiro, proveniente da "casa de Davi". Na literatura apocalíptica o "Filho do Homem" inaugura o fim dos tempos. "O *eon* em que aparece não é mais o "século presente".

Esse tríplice contexto messiânico forma o pano de fundo sobre o qual a atuação de Jesus, e o que os Evangelhos contam sobre como ela acontece. É sobre esse imaginário amplo e variado que Jesus construirá a sua messianidade. Jesus moveu-se nos espaços desse imaginário, sem se definir como um novo Elias, um pretendente ao trono de Davi ou mesmo um novo Melquisedeque. As pessoas que escreveram sobre ele estavam impregnadas desses conceitos, ora apresentados na palavra profética, ora apresentados na literatura apocalíptica, essênica, ou aqueles tipicamente zelote, pois eles estavam vivendo a guerra dos zelotes contra Roma. Fica evidente que no tempo de Jesus não havia um conceito monolítico de Messias, e que o Messias cristão, descrito por Marcos, tem nessas concepções seu ponto de partida e não o seu ponto de chegada. E se uma nova concepção messiânica foi desenhada pelos escritores dos outros Evangelhos, como do restante do Novo Testamento, isso se deu a partir dos judeus e de seus variados enfoques messiânicos, e do desejo das comunidades cristãs receberem a adesão de algumas comunidades judaicas.

De uma verdade não podemos fugir, a de que mesmo tendo Jesus sido rejeitado pela maioria dos judeus, foi justamente no seio do judaísmo em formação, e portanto pluralista e sectário do final do período do Segundo Templo, que ele fora feito messias antes de ser introduzido no mundo gentio e na civilização ocidental.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 155.

<sup>108</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*. P.220.

## Capítulo II – Jesus de Nazaré no Contexto da Galiléia do I Século

Os relatos do Evangelho de Marcos mostram Jesus e seu grupo andando pelos caminhos e raramente entrando nas pequenas cidades da baixa Galiléia. Quais seriam os fatores sociais e políticos motivadores de sua messianidade, na medida em que ela respondia às aspirações populares do povo da Galiléia do seu tempo. Algumas dessas informações estão ao nosso alcance no Evangelho e escassas fontes de fora deles, particularmente as de Flávio Josefo, e nas recentes descobertas arqueológicas. É nesse passado que está guardada a verdadeira história do líder de um movimento que acabou se transformando na Igreja Cristã, depois de unir diferentes civilizações por um longo período histórico.<sup>109</sup> A vida de Jesus tem um pequeno lado visível que está ao nosso dispor nas fontes reconhecidas e aceitas, mas tem um outro lado que está distante de nós. Essa procura por identificar quem foi verdadeiramente Jesus de Nazaré, tem sido chamada de procura do "Jesus Histórico". É nessa área de estudos que se insere a questão da autoconsciência messiânica de Jesus, que é o objeto deste trabalho.

Há que se estabelecer uma relação entre o contexto político e social da Galiléia do primeiro século e a pessoa de Jesus de Nazaré. Cada tempo e cada lugar produzem os seus líderes. O Cristo descrito nos Evangelhos é antes de tudo uma declaração de fé que a comunidade primitiva fez a partir do anúncio da ressurreição de Jesus. Todavia essa confissão de fé refere-se uma pessoa, cujos retalhos de sua trajetória estão pintados nesse texto e é nele que faremos a "leitura" desse lugar e desse tempo relativos à vida dessa pessoa histórica. Teria Jesus assumido uma missão política, no contexto das estruturas de uma localidade, a Galiléia, e dedicado a sua vida a esse compromisso? Seria ele uma pessoa identificada com a vida rural das aldeias galilaicas, ou a sua vida teve relação com a realidade urbana que as "polis" gregas produziram? O Evangelho de Marcos mostra que ele não percorreu somente as vilas galiléias, (Mc 1.21; Mc 6.1; Mc 8.22) marcadas pela cultura judaica, mas, também

---

<sup>109</sup> DODD, C.H. *O Fundador do Cristianismo*, p. 6.

viajou por regiões onde havia cidade de cultura grega, como é o caso da região de Decápolis (Mc 5.20; Mc 7.31).

## 1. Evolução do debate sobre o Jesus Histórico

A pessoa de Jesus<sup>110</sup> ocupou a atenção dos teólogos desde o primeiro século da era cristã. Nos primeiros tempos, a discussão ficou centrada sobre a sua humanidade e a sua divindade. Os credos são a resposta da Igreja às perguntas inquietantes das pessoas que se sentiam na obrigação de serem honestas com suas dúvidas, no momento em que a fé teve que dialogar com a cultura. A patrística, tanto oriental quanto ocidental, testemunha esse vibrante debate acontecido nos primeiros séculos da era cristã.<sup>111</sup>

No século XVIII, novamente a questão da pessoa de Jesus de Nazaré volta ao debate, despertada pelo iluminismo racionalista. Agora a discussão enfoca a historicidade de Jesus de Nazaré. Foi colocado o problema da Cristologia de um modo diferente daquele dos primeiros séculos. O tema agora é se os fundamentos históricos da fé cristã, extraídos dos Evangelhos, a respeito do Jesus de Nazaré, têm consistência histórica. O debate recolocou a questão da messianidade de Jesus e as esperanças salvíficas que ela produz. Gerd Theissen acredita que “os discípulos foram os primeiros a suplantarem o colapso dessas esperanças ao substituir o Messias político, redentor de Israel, por um Messias espiritual (O Messias como redentor dos pecados)”.<sup>112</sup>

### 1. 1. Os Primeiros Estudos

H. S. Reimarus (1694-1768) introduziu a discussão do que é histórico e o que é apostólico nos Evangelhos. Ao fazê-lo viu-se diante de um problema tão delicado que nem mesmo se animou a publicar a sua obra. Nela, ele dizia que “o Jesus histórico era um judeu revolucionário que fracassou na tentativa de fundar um reino messiânico terrestre, ao passo que o Cristo apostólico, ressuscitado e esperado para o fim dos tempos, é invenção dos

---

<sup>110</sup> GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré*, p. 72 (o nome Jesus foi produto de uma helenização. Ele chamava-se Jeshua e sua mãe Miriam).

<sup>111</sup> BENTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*, p. 78-86.

<sup>112</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 542.

discípulos para acobertar o furto de seu corpo, que eles mesmos perpetraram, tirando-o do túmulo”.<sup>113</sup>

Posteriormente, D. F. Strauss (1808-1873), volta ao debate, agora aplicando os princípios da crítica literária e da história aos Evangelhos. Escreve uma *Vida de Jesus* (1835) e defende que "não é importante saber o que Jesus foi historicamente (Jesus é personagem “mitológico”); para nós o que interessa é a mensagem profunda do Cristianismo".<sup>114</sup> Poucos anos após a obra de Strauss, C. H. Weiss e C.G. Wilke escrevem a respeito da relação entre dois documentos que passaram a ser vistos como fontes da tradição evangélica: Marcos e Logia. Essa descoberta abriu um leque novo na compreensão dos evangelhos, agora vinculado a diferentes tradições. Era a tentativa de produzir uma história de Jesus, desvinculada daquela que a fé produziu e os evangelhos registraram. Muitos dos conflitos existentes entre os Evangelhos seriam atenuados, a partir dessa visão.

Todavia a obra de Albert Schweitzer, “*Geschichte der Lebem-Jesu-Forschung*” (1906), mostra que é impossível reconstruir a biografia de Jesus e que o Evangelho de Marcos, assim como os outros Evangelhos, não contam a biografia de Jesus, mas fazem interpretações teológicas a partir de certas tradições existentes sobre a sua vida. Ele tinha em mente um reino de Deus escatológico, distinguindo-o em dois períodos, assim analisado por Joachim Gnilka:

Para ele [A. Schweitzer] a escatologia passa a ser não apenas a base do esboço biográfico da atuação de Jesus, mas com sua ajuda ele consegue também distinguir dois períodos. A ruptura é considerada pelo envio dos discípulos. Jesus, que se considerava como Messias e que esperava ser estabelecido como o Filho do Homem, estaria imbuído de uma intensa expectativa da proximidade do reino de Deus. O segredo do Reino de Deus, de que fala Mc 4,11, estaria relacionado com esta expectativa. A rejeição em Nazaré o teria motivado a enviar os discípulos.<sup>115</sup>

Esse debate foi ampliado com a aplicação da Crítica das Formas aos textos dos Evangelhos, que passam a ser considerados não como blocos, mas como pequenas unidades, cada qual com seu “*Sitz im Leben*”.<sup>116</sup> O trabalho desses pesquisadores resultou em uma nova visão dos Evangelhos. Segundo eles, os Evangelhos oferecem informações sobre a vida de Jesus, ao mesmo tempo em que informam as diferentes confissões de fé existentes nas comunidades onde esse evangelho surgiu, justamente por serem produzidos por comunidades

<sup>113</sup> LAMBIASI, F. *Autenticidade Histórica dos Evangelhos*, p. 23.

<sup>114</sup> LAMBIASI, F. *Autenticidade Histórica dos Evangelhos*, p. 23.

<sup>115</sup> GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré*, p. 18.

<sup>116</sup> Destaque especial para a obra de DIBELIUS, M. *Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919, conforme nota de rodapé: . LAMBIASI, F. *Autenticidade Histórica dos Evangelhos*. p. 24.

e não por pessoas individuais. Cada um desses blocos que formam os evangelhos orienta-se às necessidades concretas das comunidades que os produziram e por isso facilitaram a projeção de sua vida sobre a vida de Jesus. A pretensa demonstração desse caráter fragmentário da composição dos Evangelhos pôs por terra a possibilidade de se chegar a um "desenvolvimento da personalidade de Jesus a partir da seqüência das perícopes".<sup>117</sup>

## 1.2. Um novo enfoque

A questão do Jesus Histórico recebeu um novo enfoque com os estudos de Rudolf Bultmann. Ele mostrou que os Evangelhos fazem a descrição da vida de Jesus sob o ângulo do querigma pascal. A comunidade primitiva que se ocupou de dar continuidade ao anúncio proferido por Jesus, passou a anunciar a Jesus mesmo.<sup>118</sup> Bultmann identificou a impossibilidade do conhecimento do Jesus Histórico, uma vez que, a seu ver, o testemunho escrito sobre Ele nos documentos canônicos resultava da experiência de fé dos seus discípulos com o Jesus ressuscitado e os relatos tinham um conteúdo mitológico. De modo que os Evangelhos colocam ênfase na pessoa de Jesus, sob o impacto de sua ressurreição, e não em sua mensagem, o conteúdo de seu anúncio.

Se Deus ressuscitou a Jesus de Nazaré, ao mestre e profeta que os romanos crucificaram e o estabeleceu como Messias, se o exaltou a "Filho do homem" que virá nas nuvens do céu para o julgamento e para trazer a salvação do reino de Deus, então a figura mítica indefinida do Messias torna-se perfeitamente definida e concreta; o mito foi transferido para um ser humano histórico concreto e a consequência seria o crescimento imensurável da força da esperança.<sup>119</sup>

Para Bultmann o mito é uma narrativa, onde Deus a ação de Deus se dá dentro da história humana. Neste caso, temos relatos que mostram Deus invadindo a história e dialogando com seres humanos, uma história de "deuses e de homens". Os relatos da infância de Jesus nos evangelhos de Mateus e de Lucas, por exemplo, ocupam-se de mostrar na pessoa de Jesus uma intervenção divina na história humana (Mt 2; Lc 1-2). Deus e uma mulher concebem um filho, que se chama Jesus. Marcos apresenta Jesus como o Messias, Filho de Deus.

O mito é uma forma de explicar a origem de certas realidades que não cabem dentro dos limites do raciocínio matemático cartesiano. Assim, Bultmann contorna o problema do

<sup>117</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 24.

<sup>118</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, P. 74.

<sup>119</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. P. 75.

"Jesus Histórico", mostrando-o como resultado da fé das comunidades cristãs no Jesus ressuscitado. Para Bultmann a razão porque é impossível chegar ao "Jesus Histórico" reside não em que ele não tenha sido histórico, mas em que não temos relatos históricos, senão mitológicos.

Günther Bonkamm abriu um novo espaço de discussão sobre o tema. Ele se propôs a mostrar um novo caminho a respeito da questão da vida de Jesus. No seu livro "*Jesus de Nazaré*" ele aponta como causa do fracasso das tentativas de se aproximarem do Jesus Histórico a compreensão a partir de tempo de seus autores e não do tempo de Jesus.<sup>120</sup> Ele propõe os sinóticos como fontes que, mesmo sendo retocadas teologicamente, se analisadas no contexto histórico de seu tempo, nos oferecem uma aproximação do Jesus Histórico. A vida dele, conquanto descrita a partir da fé nele, tem um passado enraizado na Galiléia do primeiro século.

A pesquisa a respeito do Jesus Histórico tem seguido três caminhos. O primeiro supõe Jesus perfeitamente enquadrado no esquema judaico. É nessa perspectiva que Reimarus viu em Jesus apenas um judeu, cuja atuação messiânica, ao lado de outras, não teve sucesso. O segundo caminho é o da diferença, pelo qual Jesus é apresentado segundo a experiência pós-pascal, e Jesus é visto "em contraste com o judaísmo",<sup>121</sup> marcado pela distância entre história e compreensão da revelação. O terceiro caminho acentua as relações plausíveis entre o Jesus judeu e o Jesus dos cristãos, em termos de continuidade.

Diversos fatores têm concorrido para essa reabertura do debate sobre o "Jesus Histórico". Entre eles está o suporte de ciências, como a antropologia e a sociologia e, particularmente, o avanço das pesquisas arqueológicas na Galiléia, que apontaram para uma nova compreensão do quadro social e cultural galilaico.

### **1. 3. Pesquisas arqueológicas recentes na Galiléia**

Ao longo dos tempos, a pesquisa sobre Jesus viu a Galiléia dentro do paradigma de que ela se enquadrava perfeitamente e tão somente no contexto judeu. Recentemente pesquisas arqueológicas abriram espaço para compreendê-la dentro de um quadro que mostra

<sup>120</sup> BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*, p. 13.

<sup>121</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 30.

uma urbanização maior da Galiléia, de caráter cosmopolita, acentuadamente grega. Uma terceira alternativa, que busca o equilíbrio entre essas duas visões, liga Jesus a uma Galiléia judaica, embora marcada por fatores novos, provindos da cultura grega.<sup>122</sup> Estudos da arqueologia e do rabinismo precisam ser colocados em diálogo com os Evangelhos que, embora escritos com uma finalidade não histórica, descrevem fatos emoldurados na vida plausível de um galileu, que cresceu na cidade de Nazaré, do primeiro século da era cristã. Como era de se esperar, a pesquisa sobre Jesus leva em conta que o ser humano é sempre, também, produto de seu meio. Quando é possível conhecer o contexto histórico de uma pessoa, também é possível conhecer aspectos de sua história. Jesus será mais bem compreendido no contexto histórico dessa Galiléia, nem tão judaica o quanto foi imaginada, após a segunda guerra nem tão grega como quer Crossan.<sup>123</sup> Mesmo que quase nenhum documento histórico, do tempo do Império Romano, aponte para a existência real de uma povoação com o nome de Nazaré, e que a crítica bíblica tenha mantido a existência dessa cidade sob a suspeita de ser uma criação,<sup>124</sup> a possibilidade de vincular Jesus à Galiléia é bastante real.

Para explicar seu surgimento aparentemente repentino, Jesus e o(s) movimento(s) de Jesus devem ser postos numa perspectiva histórica mais ampla que só uma apreensão maior da história antiga e subsequente da Galiléia pode oferecer. Os materiais e as informações produzidas pela arqueologia e pelos estudos rabínicos serão as duas principais fontes dessa perspectiva histórica.<sup>125</sup>

Nos tempos do Império Romano cada região tinha marcas culturais próprias. Isso justifica o fato de que façamos distinção à Galiléia, em relação à Judéia. Embora tenham traços comuns, vivem realidades marcadamente distintas, de modo que faz sentido pensar em Jesus como alguém que provém da Galiléia e é julgado e morto na Judéia, sob ordens de Roma, com o apoio dos judeus.

## 2. Contexto Galileu do Jesus Nazareno

Antes de tudo, Jesus é, reconhecidamente, galileu. Segundo Marcos, a moldura geográfica e sociológica de suas palavras e ações é a Galiléia (Mc 1.38-39). Jesus considerava

<sup>122</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 12.

<sup>123</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 455-456.

<sup>124</sup> ROPS, Daniel. *Jesus no Seu Tempo*, p. 139.

<sup>125</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia História e Sociedade da Galiléia*, p. 30.

os galileus "os filhos" (Mc 7.27).<sup>126</sup> Os Evangelhos de Mateus e Lucas contam que ele nasceu em Belém, mas esses relatos mostram uma circunstância, o recenseamento, e são feitos com o objetivo teológico de vincular Jesus ao messianismo davídico, uma vez que Belém é "a cidade do grande rei" (Mt 5.35). Essa localização, todavia, enfrenta grandes dificuldades de ser identificada historicamente.<sup>127</sup> O fato de, tanto Mateus, quanto Lucas terem localizado o nascimento de Jesus em Belém não condiz com o reconhecimento popular da sua naturalidade. Ele foi reconhecido, na vida (Mc 1.24), na morte (Mc 14.67), e na ressurreição (Mc 16.6) como Jesus, o Nazareno. Theissen/Merz concluem que: "Jesus nasceu em Nazaré. A transferência do lugar de nascimento para Belém é um resultado de fantasia e imaginação religiosas: como o Messias deveria nascer em Belém de acordo com as Escrituras, o nascimento de Jesus é transposto para lá".<sup>128</sup>

Nazaré era uma pequena vila de camponeses, na Galiléia. Muitos deles tinham vindo de localidades não judaicas. E sua vida, assim como de outras aldeias, gravitava ao redor da cidade que se tornou sede do governo de Herodes Antipas, Séforis, da qual distava apenas 6 km. Na cruz, onde Jesus foi executado, por ordem dos romanos e a pedido dos judeus, uma pequena tábua trazia os termos de sua condenação, o crime de que ele estava sendo acusado. Entre as coisas que diziam dele, está o fato de ter sido nazareno (Jo 19.19), da Galiléia, portanto.

Muitos historiadores estranham o fato de que, do ponto de vista histórico, Nazaré não tenha sido encontrada, a não ser algum tempo após o advento do Cristianismo. Pertenceria Nazaré apenas à geografia cristã?

Josefo que foi responsável pelas operações militares durante a guerra dos judeus (...) cita 45 cidades da Galiléia, mas não toca no nome de Nazaré. Além disso, o Talmud, apesar de se referir a 65 cidades da Galiléia não menciona Nazaré sequer uma vez. Em textos literários judeus que englobam 1500 anos de história, portanto, não há uma palavra sequer a respeito de Nazaré.<sup>129</sup>

Para o Evangelho, Nazaré é o lugar onde Maria vivia (Mc 3.31). As suas tradições estão ali desde a juventude. Dessa mesma região, proveio João Batista, contemporâneo e parente de Jesus. Está claro que nos primeiros tempos de sua atividade pública Jesus circulou ao redor da área próxima de Nazaré, ou seja, da baixa Galiléia. Ali ele continuou a morar com

<sup>126</sup> BELO, Fernando. *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, p. 376.

<sup>127</sup> . MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico*. v. 1, L. 1, p. 212-213.

<sup>128</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 186.

<sup>129</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 49.

a sua família, algum tempo depois que ele já era conhecido pela atividade que desenvolvia. A reação dos moradores de Nazaré, por ocasião da visita dele a sua terra natal (Mc 6.1-3), mostra que ele era uma pessoa bem conhecida nessa localidade. A comunidade reunida em assembléia, "que era a forma básica de coesão comunitária e de autonomia nas comunidades locais",<sup>130</sup> faz sua reprovação pública a Jesus, de certo modo fundamentada em sua convivência com ele.

Nazaré, que ficava situada "numa ampla cordilheira entre a bacia do Beth Netopha ao norte e a Grande Planície ao sul",<sup>131</sup> era uma localidade pequena, de economia totalmente agrícola, com uma população, no começo do primeiro século, ao redor de 500 pessoas. Estando fora da estrada que passava em Java, ela ocupava um lugar secundário. Assim, como em outras vilas pequenas, fortemente exploradas por um tributo muito acima do razoável, Nazaré era um local propício para o surgimento de líderes jovens, dispostos a reunir pessoas ao redor de uma causa justa que estivesse dentro da expectativa messiânica, cada vez mais viva depois que Ezequias e seu filho, Judas Galileu, tentaram retomar o reinado davídico entre os judeus, mediante revoltas armadas. Na pesquisa arqueológica da Nazaré antiga não se encontrou nenhuma evidência de qualquer aproximação com a cidade com Séforis, o que denota ressentimentos "represados" há muito tempo. Jesus visitou sua cidade natal e ensinou em sua sinagoga (Mc 6.1-6), e Marcos deixa ver em seu relato que Jesus esperava um outro comportamento de parte dos seus conterrâneos, contudo, Marcos não mostra o teor do ensino de Jesus, proferido nessa localidade. Do contexto literário percebe-se que Jesus esperava uma reação em relação ao reino de Deus e em relação a ele mesmo como profeta desse reino. Jesus está consciente da urgência e do significado da mensagem que anuncia, mas também de quem ele é em relação a esse reino: seu sinal e mensageiro. Jesus vai à sua cidade, mas não se apresenta como o Messias que se propõe a libertar seu povo da dominação romana.

Em virtude da rejeição, ele prossegue em direção a outras aldeias. Um camponês prossegue em sua missão, justamente no meio que lhe é próprio: nas aldeias, nas vilas e nas pequenas cidades e, principalmente, nas estradas. A itinerância passa a ser o estilo de vida de Jesus e do grupo que o segue. Meier acredita que esse fato de Jesus pertencer à área rural da Galiléia foi uma das causas da discriminação que sofreu de parte das autoridades de Jerusalém.

---

<sup>130</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 134.

<sup>131</sup> HORSLEY, Richard A., *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 101.

Um judeu da área rural da Galiléia que se apresentasse em Jerusalém durante as grandes festas como um profeta possuidor de autoridade carismática acima da lei e do templo poderia estar certo de despertar forte oposição das autoridades que controlavam o templo como dos doutos especialistas da lei, de qualquer facção. Nesse sentido, Jesus desde o início se colocou à margem em face do sistema estabelecido de Jerusalém.<sup>132</sup>

## 2.1. Galiléia das Gentes

Pelo que já nos é dado a conhecer, desde 722 a.C. a população da Galiléia já era composta de pessoas de diferentes origens. Somente muitos séculos depois, a Galiléia passou a fazer parte da história do povo judeu, o que justifica o pejorativo que muitas vezes é atribuído a ela, de “Galiléia dos Gentios” (Galiléia dos estrangeiros). Etimologicamente, Galiléia é a forma reduzida de *galil há-goyim*, círculo das nações (Is 9.1 e Mt 4.15). Ao longo de sua história, caracterizou-se pelo caráter independente e por uma grande luta para se manter assim, embora tivesse que se haver bravamente com diversos impérios.<sup>133</sup> Por essa razão os habitantes da galiléia eram tidos como “rebeldes” e “revolucionários”. Essa capacidade de resistência vem desde os tempos das cidades-estado cananéias. Segundo a teoria do surgimento de Israel por meio de uma revolução popular camponesa,<sup>134</sup> podem estar na Galiléia as origens do povo de Israel. Segundo Richard A. Horsley, uma das primeiras atitudes de resistência da Galiléia à Judéia está no fato de que Salomão, para custear as despesas de seu projeto de construções, deu de presente, a Hiram, rei de Tiro, vinte cidades galiléias, o que significou ao povo dessa região uma escravidão semelhante à realizada pelo faraó do Egito.<sup>135</sup> Marcos mostra que o centro escatológico do reino de Deus não é Jerusalém, mas é a Galiléia. O ponto de convergência, de todas as pessoas que faziam parte do grupo que acompanhou Jesus até Jerusalém, após a ressurreição, passa a ser a Galiléia (Mc 16.7), certamente para desgosto da comunidade cristã de Jerusalém, que se imaginava portadora da liderança apostólica, conforme o relato de Lucas que mostra os desdobramentos da ressurreição de Jesus, diretamente vinculados àquela cidade (At 1 e 2).<sup>136</sup>

<sup>132</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v 3. L. 2, p.38.

<sup>133</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 23.

<sup>134</sup> GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 264.

<sup>135</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e sociedade na Galiléia*, p. 27.

<sup>136</sup> BELO, Fernando. *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, p. 379-380.

## 2.2. Reintegração da Galiléia ao povo judeu

No governo de Aristóbulo I, a Galiléia foi conquistada, por meio de uma ação militar violenta e a sua população judaizada à força. Esse é o testemunho de Josefo: Aristóbulo combateu os itureus, anexou uma grande parte de suas terras à Judéia e obrigou os habitantes masculinos a se circuncidarem e viver de acordo com as leis dos judeus (Jos. Ant. XIII, 319). Até esta data a população da Galiléia tinha sido, por longo tempo, completamente independente do povo judeu e da influência de seu Templo e de sua religião, embora não tivesse ficado inteiramente alheia à fé Javista, particularmente à tradição do norte de Israel. E a conquista por parte do governo pode não ter sido tão eficaz como parece:

Os asmoneus podem não ter conquistado os galileus, mas eles sem dúvida estabeleceram uma presença militar na área. Josefo menciona mais de vinte e cinco grandes ou pequenas fortalezas usadas pelos asmoneus para controlar ou administrar as diferentes partes do seu reino (ant. 13.416-29). É claro que algumas dessas fortalezas estavam na Galiléia, incluindo a “antiga cidadela” em Séforis e as fortalezas tanto em Gush Halav como em Yodfat mencionadas na literatura rabínica (*m.Arachin* 9,6). É nesse sentido, sem dúvida, que se devem interpretar as centenas de moedas de Alexandre Janeu, (rei-sumo sacerdote asmoneu, 103-76 a.C), encontradas nas aldeias da Alta Galiléia.<sup>137</sup>

As antigas tradições religiosas do norte produziram na Galiléia um judaísmo diferenciado, em relação à Judéia, bastante mais nacionalista,<sup>138</sup> com evidente possibilidade de maior perigo para o Império Romano, do que a Judéia e sua capital, Jerusalém. A conquista da Galiléia não modificou seu *ethnos*, que em nada estava integrada ao *ethnos* (nação/povo) judaico.<sup>139</sup> Em Jerusalém o Templo guardava cumplicidade com o Império Romano, tolerando-o e aceitando influências políticas na liderança sacerdotal. Na Galiléia, ao contrário, havia um sentimento de revolta contra a presença romana em seu território (mais explícitas e agressivas, com a residência de Herodes Antipas em Séforis), algo que não estava necessariamente ligado aos princípios religiosos da cultura local, senão ao fato de que essa presença implicava em controle militar e econômico que arruinava a muitos, a ponto de não terem como sobreviver com suas famílias. Os galileus também não viam com bons olhos a aristocracia de Jerusalém, acomodada à simples tolerância romana. Jesus é galileu, e isso quer dizer que ele pertence a um segmento diferenciado e discriminado do povo judeu. Os cristãos primitivos, ao preservarem um núcleo comum de sua mensagem sobre Jesus incluíram referências à Galiléia como um dado fundamental (At 10.36-49).

<sup>137</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 32.

<sup>138</sup> BELO, Fernando. *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, p. 104.

<sup>139</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 33.

Do ponto de vista da doutrina da pureza racial, os moradores da Galiléia eram tidos como mestiços e, portanto, cidadãos de segunda categoria. Sempre dará o que pensar o fato de Jesus ter sido acusado de ser Nazareno. Muitos estudiosos têm tentado relacionar a palavra "nazareno" e o voto nazireu, devido aos hábitos ascéticos de Jesus, ou com um segmento revolucionário da Galiléia, uma vez que a tradução literal para a palavra que aparece em Jo 19.19 poderia ser *Nazareo*, aquele que faz parte do grupo dos nazarenos. O texto de Atos 24.5 mostra que esse conceito é diferente do topográfico "nazareno", pois se refere a um partido ou seita.

*Nazareu* (*nazôraios* forma usada por Mt, Jo e At) e o seu sinônimo "nazareno" (*nazarenos*, forma usada por Mc; Lc tem as duas formas) são duas transcrições correntes de um mesmo adjetivo aramaico (*nasraya*), derivado do nome da cidade de Nazaré (*Nasrath*). Aplicado primeiro a Jesus, cuja origem indicava (Mt 26,69.71), e depois aos seus sequazes (At 24,5), este termo ficou como designativo dos discípulos de Jesus no mundo semítico, enquanto no mundo greco-romano prevaleceu o nome "cristão" (At 11,26).<sup>140</sup>

Não resta qualquer dúvida de que, do ponto de vista histórico, Jesus está vinculado à Nazaré. Esta indicação parece estar entre as afirmações evangélicas bem próximas da realidade dos fatos. A essa certeza soma-se o testemunho da Arqueologia recente que fez escavações junto da velha Igreja da Anunciação, na década de 50, chegando à conclusão que naquele local existiu de fato um povoado.

Embora Nazaré tenha sido claramente ocupada muito antes, na Idade do Bronze Médio e na Idade do Ferro, intérpretes recentes concluíram que uma aldeia mais importante foi "refundada" no século II a.C. (isto é, antes do domínio asmoneu na Galiléia), a julgar por vestígios daquele tempo. [...] Não há motivo para imaginar que Nazaré foi "refundada" como parte da expansão asmonéia, mais ou menos segundo o modelo de colonização do domínio asmoneu na Galiléia.<sup>141</sup>

Outros estudos arqueológicos mostraram a existência de uma vila, cujos materiais encontrados apontam para uma dinâmica atividade agrícola, onde foram encontradas cisternas para água, prensas de azeitona, tonéis de óleo, mós e silos para grãos.<sup>142</sup>

Crossan defende que a causa do preconceito específico que é atribuído a Nazaré, de parte de Natanael (Jo 1.23), poderia estar relacionado com o fato de que, estando Nazaré na encosta da montanha à cerca de 300 m de altura, fora, portanto, do contato mais amigável com a constante atividade cultural das cidades de Séforis e, depois, de Tiberíades, conservou-se marcada por forte helenismo herdado da dominação grega, anterior ao governo hasmoneu, ao

<sup>140</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, Novo Testamento, nota de rodapé "x", p. 38.

<sup>141</sup> HORSLEY Richard A., *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 101-102.

<sup>142</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 101.

invés do judaísmo agrícola rural que lhe deveria caracterizar.<sup>143</sup> Pode ser que o preconceito estivesse simplesmente relacionado com o que era atribuído de modo geral a toda Galiléia, pois era corrente o adágio que dizia que “se uma pessoa deseja ser rica vá ao norte, se uma pessoa deseja ser sábia, vá ao sul.”<sup>144</sup> Atribuía-se ao povo da Galiléia um modo rude de falar, em virtude de ter descuidado do estudo da língua hebraica, falada com excesso de erros gramaticais, pelo que era comum a expressão “galileu néscio”.<sup>145</sup>

O Evangelho de Marcos mostra claramente Jesus movendo-se em um cenário galileu. É de lá que ele vem para ser batizado (Mc 1.9) depois da prisão de João, Jesus volta para a Galiléia (Mc 1.14), pois João está preso na Cidade mais importante da Galiléia, onde está o palácio real de Herodes. Os primeiros discípulos são convocados na Galiléia (Mc 1.16). A fama de Jesus se espalha na Galiléia (Mc 1.28). Ou seja, a Galiléia é o palco onde vão transcorrer as ações de Jesus.<sup>146</sup>

O nome “Jesus” (Jesus = Josué, Javé salva) também está relacionado com o sentimento de “resistência” à invasão cultural. Conforme Méier, o uso dos nomes de personagens históricos entre os judeus foi muito utilizado durante a dominação selêucida, quando se acentuou o nacionalismo judaico. As famílias, particularmente as da zona rural, passaram a exaltar o passado de Israel, mantendo a memória viva dos feitos do passado, por meio dos nomes de seus filhos.

O costume deve ter tocado num ponto sensível da Galiléia, onde por séculos o judaísmo tivera que viver lado a lado com uma forte influência pagã; foi somente após as vitórias dos macabeus que uma vigorosa presença judaica pôde se firmar novamente na “Galiléia dos Gentios”. Portanto, é muito provável que o fato de toda a família de Jesus ter nomes “patriarcais” e “matriarcais” indique sua participação nesse renascimento da identidade nacional, uma identidade que buscava sua definição voltando-se para o passado idealizado dos patriarcas. Talvez seja exagero sugerir que esse tema do ressurgimento nacional ainda ecoasse anos depois, quando o Jesus adulto escolhe exatamente doze homens para formarem o seu grupo mais íntimo de discípulos. O número doze provavelmente objetivava evocar a idéia dos doze patriarcas, das doze tribos e, por conseguinte, a restauração de todo Israel por Josué/Jesus de Nazaré.<sup>147</sup>

A Galiléia, contudo, estava cercada pela cultura grega. De um lado estavam as cidades que formavam a Decápolis e pelo lado do mar Mediterrâneo estava cercada por Tiro, Sídon e

<sup>143</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 51.

<sup>144</sup> EDERSHELIM, Alfred. *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías*, p. 265.

<sup>145</sup> EDERSHELIM, Alfred. *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías*, p. 268.

<sup>146</sup> FREYNE, Sean A. *Galiléia Jesús e os Evangelhos*, p. 38.

<sup>147</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. v. 1. L. 1, p. 207.

Ptolomaida. Seus contatos com Jerusalém eram dificultados pela região da Samaria. Isso facilitava em muito a influência helênica na população.

Por outro lado, do ponto de vista histórico, diferentemente da Samaria e da Judéia, a Galiléia que não possuía uma aristocracia local, expressou-se em termos de uma "pequena tradição" israelita, de características essencialmente populares. Já a Judéia produziu uma "grande tradição", de caráter mais elaborado.

Na Galiléia, por outro lado, supostamente apenas as tradições israelitas populares continuaram a dirigir a vida nas comunidades aldeãs, sem muito interesse ou interferência por parte das autoridades imperiais, que deixavam as aldeias em paz desde que elas pagassem seus tributos.<sup>148</sup>

### 2. 3. Importância Política da Galiléia

A Galiléia, o vale do Jordão e o Lago de Genesaré formam uma unidade de rara beleza. O azul do lago contrasta com o verde das colinas e o preto das rochas. Nos tempos do Antigo Testamento floresceu nessa região uma importante cidade, chamada Kinneret, de onde deve ter surgido o nome Genesaré, uma vez que a margem do lago tinha a forma de uma lira (em hebraico *Kinnor*). Era uma região de notória densidade populacional, com uma economia ativa, fundamentada no comércio, na pesca e na agricultura. Essa região era tão importante, política e economicamente, que Herodes Antipas mandou reconstruir Séforis, perto de Nazaré. Esta cidade era sacerdotal, habitada por “ricos proprietários de terras, judeus que favoreceram os romanos durante as guerras judaicas”.<sup>149</sup> Os colonos galileus nunca aceitaram bem essa cidade em virtude de ela ser um centro administrativo e importante arsenal do Império Romano e por mais de uma vez a invadiram, incendiando casas e o palácio. Finalmente, o poder romano destruiu completamente a cidade, depois de ser tomada por Judas Galileu e seu grupo. Os galileus residentes nas cercanias de Séforis eram tidos como suspeitos de banditismo, de organizarem a guerrilha e de serem motivadores e organizadores de ações contra o Império Romano, em nome de uma esperança: a vinda do Messias. Séforis, devido à situação geográfica, a 900 metros de altitude, desempenhava bem a sua função de fortaleza, seja no governo asmoneu ou no governo herodiano. Uma segurança que estava muito mais para ser garantia do recolhimento dos impostos do que ser um posto avançado militar, destinado à defesa dos eventuais perigos vindos do norte.

<sup>148</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 30.

<sup>149</sup> STAMBAUGH, John E. *O Novo Testamento Em Seu Ambiente Social*, p. 83.

Os galileus se distinguem por estarem entre os mais ferozes e temerários adeptos da seita dos zelotes, os fanáticos autores da “guerra santa” que optaram pela luta armada contra o invasor romano. Estes terroristas têm a sua fortaleza na zona montanhosa da Galiléia, onde contam com o apoio incondicional dos habitantes; e Nazaré é precisamente um dos seus covis.<sup>150</sup>

Os estudos mais recentes realimentaram a discussão sobre qual era mesmo a característica de Séforis, se uma cidade marcadamente rural ou uma cidade tipicamente urbana em estilo grego. De um lado, os que defendem o caráter urbano procuram meios de provar que esta cidade, assim como Tiberíades, possuía cerca de 25 mil habitantes.<sup>151</sup> Opiniões contrárias, especialmente as que são fruto de pesquisa arqueológica mais atualizada, mostram que cidades desse porte exigiriam uma infraestrutura agrícola não disponível na época. Com isso seria melhor situar a população de Séforis ao redor de 15 mil habitantes. Uma coisa, porém, parece ser comum a qualquer dos cálculos feitos para determinar seus habitantes: a influência grega oficial e a insatisfação notória de parte dos galileus nativos da região com o regime tributário e político que foi implantado, tanto pelos asmoneus, quanto por Herodes, o Grande e por Herodes Antipas.

Outra cidade, igualmente importante, construída em homenagem a Tibério César, a cidade de Tiberíades, na margem leste do lago, que também, por vezes, é designado com esse nome,<sup>152</sup> foi construída para ser capital da província da Galiléia. Ela foi edificada sobre um cemitério, razão pela qual teve de contar principalmente com moradores helenistas e foi decorada com representação de animais: isso afrontava as leis judaicas. Igual provocação foi o fato de Herodes Antipas casar-se com Herodíades, mulher de seu irmão. No passado, mais de uma vez, Herodes Magno investiu contra a Galiléia em sua voraz ganância tributária. Ela já se ressentia desde tempos históricos quando, de uma só vez, no governo de Hircano II, arrecadou 100 talentos dos galileus. A sede do governo no centro da Galiléia, com Herodes Antipas, era um fator agravante na indignação popular. O modo duro como os galileus eram tratados tinha sua correspondência em fortes sentimentos de oposição e revolta, que se estenderam por todo o tempo em que os romanos dominaram a Palestina, e por mais de uma vez organizaram-se para eliminar os representantes do império. Por essa razão Herodes guardou bem protegidas

<sup>150</sup> MAGGI, Alberto. *Nossa Senhora dos Heréticos*, p. 31.

<sup>151</sup> Horsley acredita que esse número, tanto para Tiberíades, quanto para Séforis precisa ser mais bem comprovado. Na sua opinião a população dessas cidades, juntas, não passaria de 15 mil habitantes (HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 48.)

<sup>152</sup> “Os judeus afirmavam que o local tinha sido antigamente um cemitério e, conseqüência disso, impuro (Nm 19.16). Assim sendo, Antipas teve que povoar a capital com pagãos ou judeus liberais”. REICKE, Ivar Bo. *História do Tempo do Novo Testamento*, p. 135.

as cidades fortalezas que eram seu principal instrumento de apoio na cobrança tributária. Para se ter uma idéia do quanto Antipas não desejava qualquer ajuntamento ao redor de um líder, basta ler nos Evangelhos os relatos da prisão de João Batista e o modo cruel como mandou executá-lo (Mc 6.14-29). Enquanto isso, as grandes obras do palácio exigiam mais impostos e jogavam o povo das aldeias no endividamento e grande pobreza. Elas eram sinal do poder herodiano e do desejo de Herodes fazer história, capaz de igualar-se a Davi ou Salomão. Todos esses fatores somam-se e estimulam o sonho libertário do povo pobre da Galiléia, do qual Jesus provém e, em Jesus, os galileus esperam encontrar desprezo pelo representante de Roma.

Enquanto isso, no Templo, em Jerusalém, a aristocracia judaica tinha o seu privilegiado espaço de poder, aceitando a nomeação de sumo sacerdotes de estranhos à linhagem judaica (por indicação do procurador romano, ou com seu aval). Isso significava um sistema corrupto que facilitava a exploração dos peregrinos por ocasião das grandes festas. Não se pode dizer que o culto no Templo fosse necessariamente idólatra, embora existisse dentro do Templo de Jerusalém uma águia de ouro, que era o símbolo do império. Mas há muito tempo ele vinha sendo usado para fortalecer negócios ilícitos no manejo das práticas sacerdotais, produzindo mais um elemento no desagrado popular dos que vinham à Jerusalém por ocasião das festas. Assim, o desagrado dos galileus não era somente com as principais cidades gregas e seu tetrarca, chamado de rei no Novo Testamento. Era também com a capital da Judéia. De modo que, seja por causa da situação quanto à pureza, seja em relação à distância do centro de poder, a Galiléia ocupa um lugar marginal nas decisões do poder do Templo.<sup>153</sup>

Desde meados do primeiro século a.C., os galileus marcaram sua presença política, confrontando-se com o poder romano personalizado em Herodes, o grande. É, por exemplo, o caso da ação de bandoleiros nos anos 39/38: “Os bandoleiros galileus infligem a Herodes quase uma derrota (Bell. 1,304s). As cavernas da região são "saneadas" com este motivo (Bell. 1,310s; Ant.14.420s). Apesar de tudo, surgem na Galiléia duas rebeliões contra Herodes (Bell. 1, 314s.326; Ant 14, 431s450)”.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> BELLO, Fernando. *Lectura Materialista Del Evangelio de Marcos*, p. 129.

<sup>154</sup> THEISSEN, Gerd. *Estudios de Sociología Del Cristianismo Primitivo*, p. 60. (A tradução é minha)

## 2.4. Economia rural da Galiléia

A província da Galiléia tinha uma importância econômica especial, em virtude de sua alta capacidade produtiva. Ainda hoje aquela região é objeto de disputas, justamente por sua capacidade de produção. O Império Romano, por motivos de segurança, tinha razões para fortalecer Herodes nessa região. A planície de Genesaré se estende ao longo do lago, por uma área de terra que mede cerca de 5 km por 1,5 km, situada a 209 m abaixo do nível do mar. Por ela uma estrada ligava Damasco à Cesaréia, no Mediterrâneo. Devido à riqueza oriunda da pesca, o local desenvolveu uma produção artesanal de alimentos, o que aumentou a sua importância econômica e cultural.

A Baixa Galiléia, por onde passavam as rotas comerciais, era dirigida por centros administrativos romanos. As cidades estavam ligadas à planície litorânea e tinham um excelente contato com as caravanas. Por essa razão possuíam melhores informações e o contato com as culturas, que transitam com o comércio. Nessas regiões o grego era falado e havia cidades maiores e mais cosmopolitas. Tiberíades (fundada em 17 d.C.) era o ponto de encontro de duas grandes estradas. Uma vinha do Litoral, ligando esta cidade à Cesaréia marítima. A outra, no sentido sul norte, ligava Citópolis a Cesaréia de Felipe. Naturalmente, por esta razão, entre outras, Tiberíades podia conviver com uma diversidade cultural bastante ampla, por onde circulavam não somente produtos (em sua grande parte, trazidos por mercadores internacionais), mas também viajantes e suas idéias. A existência dessas duas estradas aumenta a importância econômica da Galiléia na produção e transporte de alimentos que tinha origem naquela região, fato não descuidado pelo Império Romano.”A julgar pelos equipamentos agrícolas como tigelas de pedra, mós, prensas e moedores manuais encontrados na extremidade ocidental mais pobre da aldeia, a agricultura constituía a base da economia aqui, assim como em outras partes da Galiléia”.<sup>155</sup>

Mesmo que se considere como de certa importância a produção de cerâmica de Kefar Anania, não é possível pensar em uma economia de mercado na Galiléia, pois o transporte desse produto delicado seria difícil. Dado que a Arqueologia encontrou cerâmica do tempo da

---

<sup>155</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 108.

Galiléia antiga, supõe-se que essa cerâmica teria sido comercializada diretamente por seus artesãos, seja no local de produção, seja diretamente ao consumidor e a presença da cerâmica encontrada em sítios arqueológicos da Galiléia é "inversamente proporcional à distância", o que determina uma "integração social limitada entre as aldeias galilaicas e as duas principais cidades de Séforis e Tiberíades".<sup>156</sup> De fato, a economia galilaica era essencialmente agrícola e familiar, de subsistência.<sup>157</sup> Em tempos de seca ou entre safra os homens exerciam atividades artesanais; de modo que um pai, não podendo cultivar sua terra, poderia trabalhar como carpinteiro, trocando seu trabalho por mercadorias que viessem a abastecer a sua família. A profissão ele aprendera do pai, uma vez que era responsabilidade do pai ensinar uma profissão ao filho. No judaísmo rabínico, um dito afirmava: "Quem não lhe ensina um ofício o está ensinando a roubar".<sup>158</sup> Naturalmente, em tempos de dificuldades muito grandes a escravidão era o preço da inadimplência com os tributos para o Império. O escravo, via de regra, cuidava do cultivo de terras pertencentes à nobreza palaciana, provendo a abundância necessária aos ricos que viviam dando grandes banquetes aos seus iguais. A população das aldeias era mais homogênea, e sem as características das cidades gregas, administradas por seus conselhos. Nas aldeias o povo ainda conservava a liderança dos anciãos.

O fato de Jesus ser originário de uma região agrícola oferece contraponto à discussão que é feita por aqueles que vêem Jesus bastante próximo do perfil dos filósofos cínicos, uma pessoa envolvida em um processo urbano de contracultura, itinerante, e que congrega um certo número de discípulos. Nesse caso, afirmam, Jesus seria natural de uma região urbana e helenística, pois somente na Alta Galiléia, pode ser que houvesse algum isolamento, como seria o caso de Corazim. Se as cidades da Baixa Galiléia fossem cosmopolitas teriam como consequência um cenário para Jesus, caracterizado por uma performance mais urbanizada, defendidas por alguns arqueologistas. Isto ainda não está esclarecido e espera-se que a Arqueologia venha, no futuro, ajudar a resolver essa polêmica de uma vez por todas.

A economia galilaica foi tremendamente afetada pela incidência cada vez maior dos impostos. Durante dois anos Herodes bancou parte dos impostos para Roma. Ele se ressarcia por meio da expropriação de terras acumulando muito seu patrimônio. Com a sua morte as terras foram vendidas a ricos proprietários, fazendo com que os ricos ficassem ainda mais

---

<sup>156</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 69.

<sup>157</sup> HOPKINS, *Economy of Roman Palestine*, 231, 124, citado por HORSLEY, Richard. A. *Arqueologia, História e Sociedade da Galiléia*, p. 36.

<sup>158</sup> GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré*, p.73.

ricos "e que as classes humildes, pequenos lavradores, arrendatários e artesãos se encontrassem em apuros".<sup>159</sup> Essa "transferência" de terras possibilitou que ao lado das pequenas propriedades, existissem grandes lotes, onde os expropriados trabalhavam como operários ou escravos. Marcos testemunha a existência de um desses grandes lotes, cujo proprietário mora na cidade e tem arrendatários produzindo nas terras dele e de sua relação dura com eles (Mc 12.1-9).

As dificuldades vividas pelos camponeses se contrapõem ao peso tributário encoberto pelo sistema religioso centrado no Templo. Em nome da fé ele vive uma tríplice contradição: "econômica (o imposto cobrado), política (ocupação militar), ideológica (a presença desses pagãos, manchada de sangue, no país dado por Javé aos judeus)".<sup>160</sup> E é no descontentamento dos pobres contra uma pequena burguesia de Jerusalém que se explica o apoio popular a Jesus, nos textos de Marcos 11 e 12, bem como a hostilidade ao Sinédrio, subserviente à política do Templo. Naturalmente, nessas condições não interessava aos saduceus o discurso apocalíptico a respeito do reino de Deus que faz justiça aos injustiçados. Desse modo se vê que a luta dos camponeses galileus não é somente contra o império romano "senão também às nobrezas sacerdotal e leiga, os sumos sacerdotes e os anciãos dos relatos evangélicos".<sup>161</sup>

## 2.5. Características culturais da Galiléia

A vida na Galiléia, como foi dito anteriormente, era regulada por uma economia rural. Em cada um dos povoados as pessoas produziam quase todas as coisas que consumiam. O excedente era comercializado pela própria família. Via de regra o consumo das cidades maiores como Séforis e Tiberíades era garantido pela tributação. Pode ser que em algum momento as cidades tenham comercializado com outras cidades, particularmente as da orla marítima, devido à facilidade da estrada que ligava a Galiléia ao litoral do mar Mediterrâneo. Segundo Freyne "os camponeses continuavam a possuir pequenas propriedades na Galiléia, a viver suas vidas nas aldeias de modo bastante tradicional e a ser moderadamente produtivos em função dos mercados, na maior parte locais".<sup>162</sup>

<sup>159</sup> THEISSEN, Gerd. *Estúdios de Sociologia do Cristianismo Primitivo*, p. 75 e 76. (A tradução é minha)

<sup>160</sup> BELO, Fernando. *Lectura Materialista do Evangelio de Marcos*, p. 133-134. (A tradução é minha)

<sup>161</sup> BELO, Fernando. *Lectura Materialista do Evangelio de Marcos*, p. 138. (A tradução é minha)

<sup>162</sup> FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 141.

Quem residia em uma das aldeias da Galiléia vivia do produto da agricultura, sendo por isso mesmo uma pessoa cuja maior parte do tempo estava vinculada à vida no campo. Neste caso a principal fonte educacional era a família. Isso obrigava as pessoas à prática da cultura do discurso, onde as leis e a história eram aprendidas e ensinadas de cor. A oralidade e não a escrita era a prática mais comum. Como foi lembrada anteriormente, uma das críticas feitas pelos judeus a respeito dos galileus é que estes descuidavam da gramática hebraica. Mesmo porque a grande maioria da população era analfabeta e dependia dos escribas para ler e interpretar textos sagrados.<sup>163</sup> A prática da oralidade era característica também dos rabis. “Embora eles próprios fossem letrados, os rabis podiam recitar de cor não apenas as tradições das "escrituras", mas também os ensinamentos de seus mentores. Em suas escolas, além disso, o ensino era principalmente oral”<sup>164</sup>.

Os cristãos primitivos conservaram a tradição de que, na cruz em que Jesus morreu, a acusação que o agravava como sendo rei dos judeus era feita em três idiomas: latim, grego e hebraico. Mas isso aconteceu em Jerusalém. E na Galiléia, a “pátria de Jesus”, quais línguas eram faladas? Duas realidades devem ser distinguidas. Uma é típica da Baixa Galiléia, onde as línguas aramaica, hebraica e grega eram faladas, predominando o aramaico sobre o hebraico. Na Alta Galiléia as três línguas eram conhecidas e faladas, mas a prioridade recaía sobre a hebraica e a grega. Os atos civis nas cidades de Séforis e Tiberíades eram realizados em grego, enquanto o aramaico era a língua amplamente praticada nas vilas que gravitavam ao redor dessas cidades. Desse modo o aramaico em comparação com o grego representava a língua da tradição rural e da resistência aos modismos importados da cultura helênica. O grego era a língua típica das cidades e dos palácios. Embora o manifesto sentido teológico de muitos relatos bíblicos, eles têm sobejas razões para vincular a pessoa, a ação e o ensino de Jesus à Galiléia, onde ele fez seus primeiros milagres (Mc 1.21-34) e onde iniciou o seu movimento, expondo o seu projeto e convidando os primeiros discípulos. Portanto, a Galiléia e seu forte contexto rural, nacionalista e revolucionário, foi o ambiente que provocou a resposta que Jesus deu aos problemas da nação judaica e a história de Jesus está diretamente ligada a ela e seu contexto. Daí o entendimento de que Jesus falava em hebraico ou aramaico (língua dos sentimentos? Talvez fosse um dialeto do aramaico), embora nada exista que nos permita concluir de que ele não soubesse falar a língua grega.

---

<sup>163</sup> BELLO, Fernando. *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, p. 115.

<sup>164</sup> HOSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 142.

Ao que tudo indica, em Jerusalém havia escolas para crianças.<sup>165</sup> Essa, porém, não era a realidade das aldeias da Galiléia. Certamente em Séforis, Tiberíades, e nas cidades da Decápolis, havia escolas, conforme o modelo grego, mas os colonos das pequenas povoações não as freqüentavam, por ser elemento estranho à sua cultura, caracteristicamente familiar.

As aldeias viviam uma relação intensamente comunitária e a sua vida gravitava ao redor da sinagoga, via de regra controlada pelos fariseus, por seus melhores representantes, os escribas, ou por pessoas ligadas diretamente ao grupo saduceu. É grande a discussão se os fariseus eram residentes na Baixa Galiléia ou simplesmente enviados como representantes do clero de Jerusalém. Horsley chegou à conclusão de que "os Evangelhos sinóticos apresentam Jesus ensinando e curando nas sinagogas, e os fariseus como representantes de Jerusalém".<sup>166</sup> Porém, não se pode pensar na sinagoga nos moldes daquelas que floresceram a partir do segundo século. No dizer de Hosley "as sinagogas da Galiléia dos séculos I e II, no contexto tanto de Jesus como dos primeiros rabis, devem ter sido assembléias ou congregações comunitárias locais",<sup>167</sup> supervisionadas pelos escribas de Jerusalém".<sup>168</sup> Uma coisa parece certa, a respeito da sinagoga: ela era antes de tudo uma assembléia cuja finalidade primeira era a discussão dos assuntos locais e preservação da cultura nativa. A arqueologia não oferece informações seguras sobre a existência de um prédio destinado prioritariamente às atividades religiosas.<sup>169</sup>

Séforis e Tiberíades eram cidades que possuíam, conforme a tradição grega, tribunais, teatros, mercados, arquivos, bancos, anfiteatros, aqueduto e estádio. Mas todos indicadores culturais eram algo próprio das cidades gregas, e deliberadamente rejeitados pela população periférica, que resistiu à cultura romana. Eles preservaram seu passado, transmitido em aramaico e também em hebraico, uma vez que a maioria dos galileus deveria pertencer a antepassados das tribos israelitas do norte.

<sup>165</sup> "Havia certamente, já nos tempos de Jesus, escolas primárias (bê sefer) nas cidades da Palestina, onde se aprendia a ler corretamente o texto hebraico" conforme MORIM, Êmeli. *Jesus e as Estruturas do Seu Tempo*, p. 132.

<sup>166</sup> HOSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 138.

<sup>167</sup> HOSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 120.

<sup>168</sup> Para uma descrição detalhada da arquitetura das sinagogas do tempo de Jesus, ver, REICKE, Ivar Bo. *História do Tempo do Novo Testamento*, p. 140.

<sup>169</sup> HOSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 120. O autor fortalece sua opinião com o estudo lingüístico tanto da palavra grega *synagoge*, quanto da palavra hebraica *knesset*.

## 2.6. A religião dos Galileus

A prática religiosa em uma comunidade rural palestina era bastante simples, sem os retoques das cidades maiores, como é o caso de Jerusalém, onde a religião é bastante aprimorada.

Como a maioria das religiões tradicionais transmitidas de geração em geração, em grande parte por grupos incultos de áreas rurais, ele devia se concentrar em práticas básicas do que em detalhes teóricos discutidos pela elite religiosa. No caso do judaísmo, as práticas básicas incluíam a circuncisão dos meninos, leis de pureza alimentar (*kashrut*), as principais regras de pureza, o repouso no sábado e, quando possível, a peregrinação ao templo de Jerusalém nas grandes festas, para participar de seus sacrifícios.<sup>170</sup>

O costume da leitura e interpretação da Torá que ocorria nas “casas de oração”, que deram origem às sinagogas, fazia parte da forte tradição cultural religiosa do povo. Marcos apresenta Jesus na sinagoga, onde ele ensinava (Mc 1.21). É lá que ele recebe a atenção de pessoas abertas a novas idéias, pois o ouvem atentas e reconhecem sua autoridade, manifestada em palavras e na expulsão de demônios (Mc 1.27-28). Nos tempos de Jesus a interpretação da Torá, pouco a pouco estava sendo controlada pelos escribas, integrantes de um grupo esotérico, estimulado pelos fariseus, cujo centro ideológico repousava, justamente, na permissão de outra interpretação da lei além da literal.<sup>171</sup> Freyne classifica a presença dos fariseus como um fenômeno típico da Galiléia, enquanto o movimento dos escribas tenha sido mais forte em Jerusalém.<sup>172</sup> O Evangelho de Marcos conta que Jesus esteve algumas vezes participando dos ofícios da sinagoga dos lugares por onde passou. Por razões que se explicam a partir da oposição dos escribas e fariseus, Jesus não foi bem recebido, justamente, na sinagoga de sua terra natal.

Freyne acha que na Galiléia “emergiu um *ethos* predominantemente aldeão e camponês que forma uma subcultura viável no coração da Galiléia, apesar da pressão de várias partes, notadamente das elites”.<sup>173</sup> Embora a grande pressão feita pelo mundo grego, os galileus lutaram muito para preservar sua “pequena tradição”.

<sup>170</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v. 3, L. 2, p. 337.

<sup>171</sup> SCHUBERT, Kurt. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*, p. 36.

<sup>172</sup> FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 50.

<sup>173</sup> FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 153.

A religião judaica exercia papel importante na cultura da Galiléia. Mas é preciso compreender que a religião não era tratada do mesmo modo que entendemos hoje, fazendo separação entre política e religião.<sup>174</sup> Sejam os romanos, sejam os judeus, eles praticavam uma religião que incluía a política e a economia. Jesus mesmo foi consultado sobre assuntos políticos, econômicos e jurídicos, e ele os tratou como uma questão de adoração a Deus (Mc 11.13-17). A compreensão do contexto religioso da Galiléia do tempo de Jesus nos remete para a vida social, política e econômica. “Para entender a religião na antiga Galiléia e Judéia, precisamos prestar atenção ao seu envolvimento com a vida social em geral, quer no nível do estado-templo baseado em Jerusalém quer no nível de uma comunidade camponesa”.<sup>175</sup>

O poder político na Galiléia era exercido por um lado, pelo Império Romano, sob o governo de Herodes Antipas e por outro, pelo templo-estado, de Jerusalém, via de regra representado pelos fariseus, escribas ou não, a serviço do Templo. A presença e a atuação dos fariseus que praticavam um "judiciário livre", dando à lei uma interpretação não presa ao literalismo praticado pelos saduceus,<sup>176</sup> faziam com que o povo ficasse dependente dessa interpretação da lei, que era realizada pelos escribas, em nível profissional. Os fariseus mantinham para com o povo uma atitude de desprezo, considerando-o uma plebe ignorante, que dependia deles para compreender e interpretar corretamente a Torá. Causava-lhes espanto e provocação pessoas do meio do povo, à semelhança do Jesus de Nazaré, que apresentava outra possibilidade na interpretação da Lei, uma vez que isso vinha de encontro aos interesses dos escribas que, via de regra, cobravam caro por esses serviços. A religião mantinha um sistema de controle sobre as pessoas, penalizando-as quando eventualmente deixavam de cumprir a lei de Deus, conforme a minuciosa aplicação feita pelos fariseus e os escribas.

Os doentes, as mulheres, os estrangeiros e as crianças estavam fora da amplitude religiosa, bem como todos aqueles sobre os quais houvesse qualquer mancha racial, pois isso colocava em dúvida a adequação ao estatuto da pureza judaica. Particularmente na Galiléia, distante do Templo de Jerusalém, os fariseus representantes legais do sistema religioso desempenham um papel importante e, às vezes, abusivo, de fiscalização.

<sup>174</sup> MALINA, Bruce. *O evangelho social de Jesus*, p. 21.

<sup>175</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 15.

<sup>176</sup> Os saduceus pertenciam à aristocracia judaica, devido à riqueza em propriedades e poder de influência política. "A mais provável etimologia do nome saduceu sugere que esse partido, mesmo incluindo aristocratas leigos, tinha suas raízes, em primeiro lugar, nas tradicionais famílias de sumos sacerdotes e seus adeptos. O hebraico *saddûqîn* muito provavelmente vem do nome de Sadoc (em hebraico *sadôq*), o sacerdote de Jerusalém que serviu a dois reis, Davi e Salomão" (MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*, v. 3. L. 2, p. 115). Essa opinião, contudo, sofre grandes questionamentos.

Estamos acostumados a ver nos Evangelhos um Jesus praticante da religião judaica. Em um longo trabalho, Geza Vermes reúne diversos argumentos para provar que Jesus foi um fiel praticante do judaísmo. Esses argumentos vão desde a sua obediência à Torá, até aos detalhes de suas vestes com orlas.<sup>177</sup> De fato, Marcos apresenta Jesus comparecendo (Mc 3.1) e ensinando (Mc 6.2) nas sinagogas, embora a arqueologia não tenha encontrado vestígios de prédios sinagogais, senão depois do II e III séculos e suspeite que esses edifícios "não estavam sendo construídos no século I".<sup>178</sup> Outras evidências, contudo, (o seu modo deliberadamente transgressor de tratar certos tradições e interpretações da Torá, por exemplo) nos encaminham para nos perguntarmos se Jesus teria praticado o judaísmo ou teria sido um crítico dele? Teria ele convidado as pessoas a experimentarem um outro "caminho" para vivenciarem suas relações com Deus, dispensando as velhas mediações conhecidas nessa religião? Esta era a opinião do satirista Luciano Samosata, escritor do II século, embora ele não represente uma fonte confiável.

Finalmente, o satirista Luciano de Samosata (115-200 aprox.) escreveu uma biografia zombeteira de um converso ao Cristianismo e depois apóstata, *A Passagem de Peregrino*, onde diz que os cristãos estão de tal forma enamorados do Peregrino, que o reverenciavam como a um deus, (...) depois daquele outro, para dizer a verdade, a quem eles ainda adoram, o homem que foi crucificado na Palestina porque introduziu este novo culto no mundo." Luciano continua descrevendo os cristãos como "adorando aquele mesmo sofista crucificado e vivendo segundo suas leis." Assim, tal como Josefo e Tácito, Luciano sabe que o "sofista" reverenciado pelos cristãos – os nomes Jesus o Cristo nunca são usados – foi executado na Palestina e, como Josefo, ele especifica a forma da morte: crucificação. Como Tácito, ele supõe que este mesmo crucificado introduziu a nova religião chamada Cristianismo.<sup>179</sup>

Em outras palavras, a questão poderia ser colocada do seguinte modo: Jesus propunha uma reforma do Judaísmo ou uma revolução religiosa? Afinal, o que revela o seu confronto direto com o Templo e sua estrutura política? O que queria dizer Jesus quando falou de "remendo" e de "odes novos" (Mc 221-22). E não foi essa radicalidade que acabou por levá-lo à condenação, sob a acusação de blasfemo (Mc 14.58-65)?

Merece atenção a ponderação de Horsley no que diz respeito a uma sociedade e uma religião monolítica entre os judeus.<sup>180</sup> O elemento unificador que o Templo representava era também objeto de contestação. Era possível que em muitas vilas, sem a interferência direta do

<sup>177</sup> VERMES, Geza. *A religião de Jesus, o Judeu*, p. 19-48.

<sup>178</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 16.

<sup>179</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus histórico*. V. 1. L. 1, p. 98.

<sup>180</sup> HORSLEY, Richard A., *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 19.

Templo, eles praticassem um judaísmo "aberto", identificado com as tradições dessa localidade. “Assim, embora para Marcos a Galiléia seja judia – fato indispensável para a narrativa - a filiação religiosa não se determina pela influência dos escribas. Existe a busca de um outro caminho”.<sup>181</sup>

Marcos registra que os escribas desceram de Jerusalém (Mc 3.22; Mc 7.1) à Galiléia, o que mostra que o centro da atividade escriba estava em Jerusalém. Eles são encontrados na Galiléia e sempre fazendo oposição a Jesus. Marcos mostra o povo comparando o ensino de Jesus com o ensino dos escribas (Mc 1.22). E eles tinham razão para se preocuparem com Jesus, pois "todo o ministério de Jesus ali estava solapando as pretensões absolutas da sua cidade, bem como sua base de controle, o Templo".<sup>182</sup> E para desespero dos escribas, o povo os desconsidera, maravilhado com a atuação de Jesus (Mc 2.1-12). O perdão dos pecados conferidos sem a intermediação do sacerdote, a transformação da casa em lugar universal de encontro, a comunhão de mesa com pessoas consideradas indignas, a crítica aberta ao sistema legalista judaico foram fatores que interferiram nas relações com a sinagoga, onde o ensino era controlado pelos escribas e pelos fariseus.

Theissen/Merz chamam a atenção para três aspectos da religiosidade galilaica. A primeira em relação à devoção ao Templo, manifestada até mesmo na hostilidade para com ele. A segunda observação feita por eles é em relação à terra, que eles consideram propriedade de Deus e concessão ao seu povo, e abominam qualquer intervenção romana nesse direito divino. Finalmente há que ser assinalada a atitude da população da Galiléia em relação à Torá, que era de fidelidade. "A halacá farisaica (que tinha expressões mais estritas e mais liberais) dificilmente predominava na Galiléia no tempo de Jesus".<sup>183</sup>

Não é uma tarefa simples delinear as forças religiosas que atuavam na Galiléia. A primeira dificuldade está nas fontes disponíveis. Meier considera que as três principais fontes (Evangélicos, Flávio Josefo e literatura rabínica) precisam ser tomadas com cuidado, pois sofrem tendências definidas pelos interesses de seus autores.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> FREYNE, Sean. *A Galiléia Jesus e os Evangelhos*, p.45.

<sup>182</sup> FREYNE, Sean, *A Galiléia Jesus e os Evangelhos*, p. 48.

<sup>183</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*, p. 199.

<sup>184</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*, v. 3. L. 2, p. 23.

Os Evangelhos possuem uma quantidade maior de informações sobre os partidos dos fariseus e do saduceus. Sabe-se que ao tempo de Jesus o partido dos zelotes estava em formação e os essênios haviam se retirado da cena pública.

Dois motivos parecem ter determinado um confronto mais amigável de Jesus com os fariseus do que com o saduceus. O primeiro é que era maior a presença dos fariseus na Galiléia,<sup>185</sup> o grande palco da ação de Jesus. E o segundo é que os fariseus, que atuavam, em disputa com os saduceus, pelo poder, tinham sua base de sustentação nas classes populares (embora, na prática, mantivessem com eles uma atitude de desprezo), para quem Jesus esteve voltado prioritariamente.

De forma resumida se pode dizer que a diferença básica entre fariseus (que tinham grupos de discípulos, conforme Mc 2.18) e saduceus residia na interpretação da lei, naturalmente com objetivos políticos e ideológicos, determinados pela relação com a nação judaica e com o Império Romano. Os fariseus se ocupavam de uma interpretação "rigorosa" da lei e dos costumes de seus ancestrais,<sup>186</sup> isto é, da lei escrita e da lei oral. Os saduceus, ao contrário, usavam uma interpretação literalista da lei escrita.<sup>187</sup> Eles eram o canal oficial de relacionamento da prefeitura romana com o povo judeu.

### 3. Condição social de Jesus

Jesus de Nazaré, sociologicamente, fazia parte do grupo marginal tanto em relação ao governo de Herodes Antipas na Galiléia, quanto à liderança religiosa do Templo de Jerusalém. Ele foi herdeiro de uma situação social que durava há vários séculos e que fez dos moradores das pequenas aldeias escravos do sistema tributarista, quer de Herodes (Herodes Magno e Herodes Antipas), quer do Templo no período asmoneu. Meier indica alguns fatores que caracterizam a situação marginal de Jesus em relação ao seu mundo social: a) Ao considerarmos as poucas fontes históricas existentes, vemos que Jesus não ocupa um lugar

<sup>185</sup> MEIER John P., *Um Judeu Marginal*, v. 3. L. 2, p. 62. (Meier acha que essa interação de Jesus com os fariseus é, de certo modo, uma criação artificial de Marcos.)

<sup>186</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal* v. 3. L. 2, p. 39

<sup>187</sup> De fato "os saduceus rejeitavam as afirmações dos fariseus, que diziam possuir "tradições dos pais [ou:ancestrais]" não consideradas na lei escrita de Moisés, mas que assim mesmo eram obrigatórias para todos os israelitas." (MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*,v. .3. L. .2, p. 121).

significativo nesse período. João Batista alcançou maior notoriedade do que ele nos relatos de Flávio Josefo; b) O fato de Jesus ter sido declarado criminoso e ter sido condenado à morte indica sua condição marginal; c) Jesus viveu até os trinta anos como um camponês carpinteiro, em uma escondida povoação na região montanhosa da Galiléia;<sup>188</sup> d) Ele procurou o convívio das pessoas que eram discriminadas pela sociedade, e impedidas de sua cidadania plena.<sup>189</sup>

Crossan descreve detalhadamente as sociedades do Mediterrâneo em termos de uma vida centrada na honra e na vergonha.<sup>190</sup> Freyne tem uma opinião um pouco diferente, uma vez que ele faz uma distinção entre as condições de vida na cidade, onde o contraste entre riqueza e pobreza é maior, da zona rural, onde, a seu ver, havia uma condição social mais uniforme.

Economicamente a Galiléia parece ser auto-suficiente, com suas fazendas e mercados, o que explica a presença numerosa de cobradores de imposto. Não faltam nos mercados da cidade e da aldeia peixe e pão (6,36; 8,4), produzidos na própria região (cf., p. ex., 1,16; 2,23). É o retrato de um bem-estar razoável, não de grande riqueza ao lado da pobreza, com exceção da rápida espiada que podemos dar nos círculos da corte. O contraste entre rico e pobre parece ser muito mais típico da situação urbana de Jerusalém.<sup>191</sup>

Jesus era, provavelmente, um camponês que, juntamente com sua família, garantia a sobrevivência com o trabalho agrícola. Assim como os demais integrantes de seu grupo social, em Nazaré, ele pertencia ao grupo dos pobres, embora tudo indique que sua pobreza em nada é comparável com a miserabilidade que percebemos nos pobres das favelas e periferias das grandes cidades de hoje. Meier sugere que, no contexto social da Galiléia, ele deveria integrar a "baixa classe média", também em nada comparável ao que entendemos hoje como classe média. Ou seja, ele não estava na condição social mais baixa, que era a dos escravos de sua época.

Neste esboço de escala, Jesus, marceneiro de Nazaré, ocuparia algum lugar no nível inferior do grupo médio, talvez equivalente – se podemos usar uma vaga analogia – a um operário da classe média baixa. Num sentido, ele era realmente pobre, sendo que as condições de vida na antiga Nazaré devem parecer, para a classe média urbana atual, inconcebíveis. Mas Jesus provavelmente não era mais pobre ou menos respeitável do que o restante dos habitantes de Nazaré ou, por extensão, da maior parte da

<sup>188</sup> Essa descrição de Jesus na condição de camponês é questionada por MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v. 3. L. 2, p. 340. Ele argumenta que Jesus não ganhava a sua vida cultivando a terra, ou criando gado.

<sup>189</sup> MEIER, John. P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico*, v. 1, L. .1, p. 18-19.

<sup>190</sup> CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma biografia revolucionária*, p. 93.

<sup>191</sup> FREYNE, Sean A *Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 44

Galiléia. Sua pobreza não era a pobreza opressiva e degradante do trabalhador diarista ou do escravo rural.<sup>192</sup>

No tempo de Jesus, Jerusalém, na condição de capital religiosa, determinou relações que colocavam a Galiléia em situação subalterna. É o caso do controle da justiça por meio do Sinédrio. A postura de Flávio Josefo, declaradamente partidário de Jerusalém, vendo sempre a Galiléia em condição de inferioridade mostra bem o lado que Jerusalém tomava nas questões que envolviam o povo e a nobreza palaciana. Jesus convivia com um povo onde as doenças eram freqüentes e as condições de tratamento eram pequenas. É, pois, bastante compreensível que grande espaço no Evangelho de Marcos seja ocupado por ações de Jesus em atendimento a essa população de saúde física e mental muito precárias. As doenças eram consideradas entidades que moravam nos corpos doentes. Espíritos de enfermidades faziam as pessoas escravas de um preconceito que as colocava em condição de inferioridade. Essa realidade produzia também curandeiros e exorcistas populares como Hanina bem Dosa, citado por Albert Nolan, que tinha poderes de fazer chover ou de curar por meio de preces simples e espontâneas.<sup>193</sup>

As conseqüências de uma situação de pobreza típica dos colonos moradores das aldeias da Galiléia são, entre outras, a produção de mendigos, viúvas e órfãos desamparados, operários que perdiam suas terras e buscavam nas cidades a condição da sobrevivência, às vezes sem os cuidados que as leis da pureza exigiam.

Mesmo que Jesus, como indica Mc 6.3, fosse artesão, como quer Crossan,<sup>194</sup> ele pertencia à classe pobre, onde as pessoas eram, geralmente, analfabetas. Ele era, do ponto de vista social, uma pessoa completamente ignorada. Segundo a concepção grega, era uma pessoa inferior, pois precisava trabalhar com suas próprias mãos para ter seu sustento. Crossan, em consonância com o filósofo pagão Celso, pondera que atribuir a César uma origem divina, não parece absurdo, uma vez que ele pertenceu à classe nobre do Império. "O que é inacreditável é que pudesse acontecer com um membro das classes baixas, um camponês judeu como Jesus".<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico*, v.1, L.1, p. 281.

<sup>193</sup> NOLAN, Albert. *Jesus Antes do Cristianismo*, 51.

<sup>194</sup> CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*, p. 41.

<sup>195</sup> CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*, p. 43.

Devido a sua condição de carpinteiro, ele teria condições de sobrevivência com certo grau de independência. Meier induz ao pensamento de que a "pobreza" de Jesus era fruto de uma opção pessoal.<sup>196</sup>

#### 4. Jesus e o Movimento Cínico

A presente discussão, como foi mostrada anteriormente, sobre o Jesus Histórico tem dois pólos bem definidos. Por um lado, existe a natureza rural do movimento de Jesus e por outro, a tendência de colocar seu movimento, mesmo na Galiléia, como o de um grupo muito próximo do movimento filosófico cínico. Antes de tudo tem que ser feita uma distinção linguística que se faz necessária, pois em nossa língua, "cínico" tem uma conotação completamente pejorativa. E não se trata disso. Os cínicos fazem parte de um movimento filosófico que, normalmente é atribuído ao seu fundador, Diógenes, que viveu de 400 a 325 a.C. Diógenes propunha um estilo simples de vida e natural, livre de hipocrisia e fantasia.<sup>197</sup> A palavra "cínico" deriva do grego κύων, que quer dizer cão. Aristóteles se referiu a Diógenes, dizendo que ele vivia como um cão, ao depender de doações. Algumas características do movimento de Jesus se aproximam muito de características do movimento cínico.<sup>198</sup> Naturalmente, como já foi referida, essa aproximação implica em uma helenização da Galiléia, maior do que se supõe. Justamente o inverso do que geralmente supõe a pesquisa bíblica, pois a Galiléia teria que ser palco de uma cultura bastante heterogênia, predominando o helenismo e não a cultura rural judaica. Isso, entretanto, não é algo de todo desconhecido, uma vez que muitas vezes o estudo do Cristianismo tende a buscar as suas raízes no helenismo. Sabe-se, pela arqueologia atual, que as vilas da Galiléia estavam rodeadas de cidades gregas que tinha também populações acentuadamente gregas. À leste de Nazaré estão as cidades da Decápolis, construídas pela ocupação estrangeira com o objetivo de implantar pólos culturais capazes de seduzir as populações da Galiléia a uma nova proposta de vida, típica dos gregos, e enfeitada com as facilidades e o conforto das cidades gregas.

<sup>196</sup> MEIER John P. *Um Judeu Marginal*, v.3, L. 2, p. 341.

<sup>197</sup> POWELL, Allan Mark. *Jesus as a Figure in History*, p. 60.

<sup>198</sup> Ver exposição mais detalhada em: SILVA, Clemildo Anacleto da, *Jesus: Sábio, Profeta ou Filósofo. Análise comparativa da crítica social e de valores na fonte dos Ditos de Jesus, nos Filósofos Cínicos e nos Testamentos dos Doze Patriarcas*. p. 123-181.

Entre as características semelhantes do modo de vida dos integrantes do movimento cínico e do movimento de Jesus (apontadas por aqueles que defendem uma Galiléia mais helênica) está a itinerância. O grupo de Jesus é descrito no Evangelho de Marcos em permanente movimento (Mc 1.16; 1.21; 1.35; 2.13; 4.35; 6.45; 7.24 e 9.2 etc.). Conforme o testemunho dos Atos dos Apóstolos, Jesus “andou por toda parte fazendo o bem” (At 10.38). Com ele anda uma escola ambulante. Mesmo que sigamos o itinerário de Marcos para a vida de Jesus, que tem a visão sinótica desse movimento, a história de sua vida tem um percurso enorme que vai de Cesaréia de Filipe a Jerusalém, passando pela região das cidades marítimas de Tiro e Sidon.

Outra coisa a destacar nessa identidade com os filósofos cínicos é o seu modo de vida, restrito ao essencial. Esse estilo de vida ele recomenda aos seus discípulos. Além de itinerantes, eles não deveriam levar nada, "apenas um bordão; nem pão, nem alforje, nem dinheiro; que fossem calçados de sandálias e não usassem duas túnicas" (Mc 6.8-9). Exatamente assim viviam os cínicos, em extrema pobreza, dependendo de benfeitores, a quem pediam devolver o excedente, que eles deviam por justiça, aos pobres. Diógenes se desfez de uma caneca no dia em que percebeu que poderia tomar água usando as próprias mãos.

Também, com respeito ao ensino, Jesus estaria mais próximo dos sábios do que dos apocalipsistas, ou seja, as raízes do ensino de Jesus estariam nos períodos compreendidos entre os Séc VI e o Séc IV, que foi justamente o tempo em que os cínicos tiveram sua melhor atuação. Destaca-se, nessa semelhança, o modo direto e crítico de falar usado tanto por Jesus como pelos cínicos. Por exemplo "quem tem ouvidos para ouvir, ouça!" (Mc 4.9).

No que tange ao confronto com a cidade, os cínicos e Jesus têm um ponto em comum: ela lhes é sempre hostil, e o lugar do confronto. A cidade se julga auto-suficiente, isso atrai a crítica a sua vida cheia de festas e de luxo. Todavia os cínicos são itinerantes que invadem a cidade com sua crítica, enquanto Jesus opta por uma itinerância do caminho.

Resta ainda perguntar se havia cínicos na Galiléia. Sim, no tempo de Jesus era possível encontrar grupos que viviam em toda e qualquer cidade. Crossan, em seu livro *O Jesus Histórico*, diz que eles estavam em toda parte e viviam “hippies num mundo de *yuppies* augustinos. Jesus e seus seguidores – mas não João Batista e seus discípulos – se encaixam

muito bem dentro *deste* contexto."<sup>199</sup> Resta-nos ponderar que não temos disponíveis descobertas arqueológicas ou informações históricas que nos permitam seguir adiante por esse caminho.

De todas essas informações sobre a Galiléia podemos chegar a algumas conclusões sobre as realidades que marcaram a vida do judeu residente nas aldeias desse lugar, nos tempos em que viveu Jesus. Muitas delas são refletidas nos Evangelhos e coincidem com aquilo que seria típico de um galileu do tempo comum. Os Evangelhos não fazem um perfil de Jesus, porque se ocupam de fazer teologia para as primeiras comunidades cristãs. O seu ponto de partida, porém, são as ações e os ensinamentos de Jesus, seguindo diferentes tradições e compondo seus textos de diferentes fontes e com diferentes objetivos. No dizer de Bornkamm,<sup>200</sup> Jesus tem uma pátria, a Galiléia e é nesse lugar histórico que estão as informações que algumas fontes e o trabalho da Arqueologia estão confirmando o testemunho documental dos Evangelhos.

A Galiléia tinha todos os elementos para produzir pessoas que apontavam caminhos novos para romper com a humilhação em que se encontrava o povo pobre de uma região da Palestina que tinha as melhores condições de suprir não só o abastecimento das aldeias que a formavam, senão as necessidades de Jerusalém e de cidades de outras regiões. E Jesus é um líder que indica mudanças por meio de uma espiritualidade que poderia sobreviver sem a mediação do Templo e da Capital. Ele é um pregador itinerante do interior que perdoa pecados sem exigir os sacrifícios do Templo, que reinterpreta o sentido da lei, priorizando a pessoa humana sobre os códigos e seus intérpretes. Não é nada inverossímil que ele tenha sido morto em Jerusalém, a cidade que mata os profetas. Jesus foi morto como um galileu que representou perigo para o Império e para o sistema político e religioso do Templo, pelo menos na ótica das autoridades judaicas. A organização popular ao redor de um pregador, sem a chancela do Templo, com idéias tão estranhas foi vista do mesmo modo como sempre são vistas as ações populares por aqueles que estão vinculados ao poder: com desconfiança e hostilidade. Isso é um acontecimento perdido nas lembranças da história da Galiléia e de Nazaré que tiveram crucificado, em Jerusalém, mais um de seus filhos. Há cerca de 30 anos

---

<sup>199</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 459.

<sup>200</sup> BORNKAMM, Günter. *Jesus de Nazaré*, p. 50.

antes, um certo Simão Galileu, junto com mais dois mil homens, foi crucificado por ter organizado um movimento de rebeldia à dominação romana na Galiléia.<sup>201</sup>

Fica evidente que, tanto as autoridades judaicas quanto romanas, tinham sérias razões para desejarem eliminar Jesus, pois assim como o Judas do começo do primeiro século, este Jesus provinha da Galiléia, e nem judeus nem romanos esperam alguma coisa boa de lá. A execução seria um ato político, debaixo do poder e da autoridade dos romanos, mas com a interessada conivência das autoridades judaicas. No dizer de Gerd Theissen: “Por causa do messianismo que o povo lhe atribuiu, Jesus foi crucificado pelos romanos. Estes não estavam preocupados em atingir sua pessoa ou sua doutrina: eles queriam “crucificar” as expectativas messiânicas do povo de Israel”.<sup>202</sup>

Os movimentos populares da Galiléia, organizados com o objetivo de se verem livres da dominação romana receberam mais um duro golpe. Parece que esse sentimento estava na atitude de Pedro ao voltar ao lago de Genesaré para dar continuidade à sua atividade de pescador. Jesus foi morto e o povo galileu humilhado mais uma vez!

---

<sup>201</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos No Tempo de Jesus*, p. 129.

<sup>202</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 588.

### Capítulo III - Consciência Messiânica de Jesus no Evangelho de Marcos

Que a comunidade cristã dos tempos apostólicos acreditava que Jesus era o Messias está fora de dúvida. Os Evangelhos sinóticos (incluindo os "Atos dos Apóstolos" como um segundo volume de Lucas) e o Evangelho de João provam isso. Todavia essa visão cristológica é resultado dos tempos pós-pascais. É uma afirmação de fé que tenta se apoiar no Antigo Testamento, citado em pequenos trechos, formatando os relatos das ações de Jesus com a moldura messiânica veterotestamentária, usada de modo bastante livre.

As comunidades gentílicas transferiram logo a palavra Messias (do hebraico) para a palavra Cristo (do grego) e em pouco tempo esse nome deixou de ser um título para ser um nome próprio. De modo que para nos reencontrarmos com o messianismo encarnado por Jesus temos que fazer as conversões necessárias em alguns conceitos. É o que Moltmann sugere:

Para tanto teremos que retraduzir sempre o nome Cristo para o título de Messias, para assumir seus significados originais: Jesus - o Messias; a Igreja – a comunidade messiânica; ser cristão – o ser homem messiânico. O elemento cristão não é nome de partido, mas uma promessa: é o messiânico.<sup>203</sup>

As comunidades cristãs estavam muito próximas dos fatos ocorridos na vida de Jesus. A vida e a existência delas se fundamentavam na fé em Jesus e não na historicidade dele. Elas acreditavam que Jesus era o Messias, Filho de Deus. Na medida em que o Cristianismo saiu dos limites judaicos, alguns de seus conceitos precisaram de uma melhor interpretação e fundamentação. A literatura paulina revela essa tendência (Fp 2.6). Por seu turno os Evangelhos também se preocuparam em apresentar com clareza o conteúdo do querigma cristão. A definição cristológica nos credos cristãos mostra a cristalização de um processo que durou longo tempo.

---

<sup>203</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Caminho de Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*, p. 17-18.

Há pouco mais de dois séculos, começaram novas perguntas sobre Jesus, antes dos Evangelhos o descreverem do modo como o fazem. O iluminismo racionalista empurrou os cristãos para essa reflexão. Essa pergunta ficou ainda mais urgente, quando a Teologia se voltou para as realidades sociológicas, econômicas e ideológicas de seu tempo e as confrontou com a mensagem de Jesus para o seu tempo. O quadro de pobreza e exclusão social da maioria das pessoas habitantes no planeta propunha a retomada da questão messiânica.

O problema é que, com respeito às fontes históricas extra-evangélicas, quase nada existe que coloque Jesus em um quadro confiável do ponto de vista histórico. Muitos estudiosos do assunto têm recorrido a Flávio Josefo. Embora ele nos ofereça significativas informações, elas são muito questionáveis, em virtude de sua posição ideológica contrária aos movimentos populares judaicos, pois ele também serviu aos romanos. “Josefo (...) é capaz de inventar, exagerar, distorcer, ocultar, simplificar e, às vezes, de dizer a verdade. Muitas vezes é difícil saber com certeza onde acaba uma dessas práticas e começa outra”.<sup>204</sup>

Entre as melhores fontes disponíveis, estão os Evangelhos. Eles, todavia, não foram escritos dentro do rigor histórico científico moderno. São, antes de tudo, documentos de fé que contêm informações históricas.

A messianidade de Jesus, confessada pela comunidade de Marcos, tem seu colorido próprio e é fonte de esperança e motivação para a luta em busca de uma sociedade justa e fraterna em um tempo de grande sofrimento.

O messianismo de Jesus, do modo como o encontramos nos Evangelhos, é um produto da teologia cristã primitiva que corrige a história conforme suas próprias concepções. Portanto, é necessário distinguir em Marcos entre os eventos relatados que constituem o curso externo da história de Jesus e a idéia dogmática que reivindica estabelecer as linhas de seu curso interno. O princípio da divisão é encontrado nas contradições.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 127, (Citando, COHEN, Shaye).

<sup>205</sup> SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*, p. 400, (Comentário sobre a obra de WREDE, W. *O Segredo Messiânico nos Evangelhos*. Göttingen, 1901, 226. pp.).

## 1. O Evangelho de Marcos

Geza Vermes, ao abordar as tendências do iluminismo e do liberalismo do século XVIII, que se voltou para o Evangelho de Marcos, afirma que "as pesquisas concentraram-se na descoberta do mais antigo, menos desenvolvido e, por conseguinte, mais confiável dentre os relatos divergentes. Como se sabe, descobriu-se ser ele o Evangelho de Marcos".<sup>206</sup> Marcos não traça um perfil psicológico de Jesus, nem, muito menos, descreve quem Jesus pensava ser. Antes, ele relata o que um grupo cristão, ao qual ele está ligado, acreditava ser Jesus, o adorava e o servia como tal. Nesse trabalho faço inferências e interpretações teológicas do que está nos relatos das palavras, das ações e da pessoa de Jesus, e a reação dos seus seguidores e da sociedade em geral, em relação a ele, assim como daquilo que está nas entrelinhas do texto de Marcos, proveniente das informações sobre o contexto e o pré-texto.. Vou seguir critérios comumente adotados na exegese dos textos do Novo Testamento. Entre eles estão: *a)* História da redação: tradições refratárias que pressupõem que cada um dos evangelhos tem sua própria concepção teológica que nasce das tradições que lhe deram origem, descobertos tanto pelo método estrutural, quanto pela distinção entre redação e tradição. *b)* Crítica Formal, que faz distinção entre o material que pode pertencer a Jesus ou aos contemporâneos de Jesus, bem como às comunidades posteriores. *c)* Coerência de conteúdo, que afirma existir uma relação favorável do todo com as partes e vice-versa. *d)* Contexto próximo, que procura relacionar o texto com o contexto social, político, econômico e cultural do tempo de Jesus.

Além desses critérios que se preocupam com a historicidade dos relatos, este trabalho estará orientado horizontalmente pelo Método Histórico Crítico e transversalmente pelo Método Sociológico (ou dos quatro lados). Ao abordar o tema da autoconsciência messiânica de Jesus vou examinar alguns trechos do Evangelho de Marcos e na apresentação que ele faz do "evangelho de Jesus Messias, Filho de Deus" (Mc 1.1). Marcos escreve para uma comunidade que tem sua opinião formada sobre quem é Jesus. Ele conta relatos sobre a vida de pessoas que conviveram com Jesus e ainda assim se perguntavam sobre quem era ele (Mc 4.41). É preciso estar atento para o fato de que não existe "uma história pura" em nenhum dos quatro Evangelhos. "Eles são o épico sagrado de Jesus, o Messias, e modelam a história de seu herói usando palavras proféticas do Antigo Testamento".<sup>207</sup>

<sup>206</sup> VERMES, Geza. *Jesus e o Mundo do Judaísmo*, p. 26.

<sup>207</sup> SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus Histórico*, p. 47.

Bultmann acreditava que a intenção do Evangelho de Marcos era unir o "querigma helenístico de Cristo, cujo conteúdo essencial é o mito de Cristo [Messias] como conhecemos por Paulo (especialmente Fp 2.6ss; Rm 3.24) com a tradição sobre a história de Jesus".<sup>208</sup> Talvez esse documento cristão não seja bem o que Bultmann viu nele, contudo é significativo que esse teólogo tenha chamado a atenção para algo de especial no menor dos evangelhos.

Joachim Jeremias vê a importância do Evangelho de Marcos por outro ângulo:

*Marcos* escreveu o grego mais primitivo e é também, sob o ponto de vista do conteúdo (p. ex., no registro da cristologia, das reprimendas aos discípulos etc.) o evangelista de menos idéias preconcebidas. Isto mostra que o seu evangelho é o mais antigo dos evangelhos canônicos.<sup>209</sup>

Marcos é o Evangelho que melhor responde aos objetivos de minha pesquisa, por uma série de razões, comuns a tantos que intentaram penetrar no tema da historicidade de Jesus. Seu relato é direto e apresenta situações acontecidas na Galiléia (Mc 1.14-3.6), na Judéia (Mc 10.1-16.8), particularmente em Jerusalém, e no percurso entre as duas regiões. Ao fazer o relato mostrando Jesus socorrendo os pobres em suas necessidades e sofrendo frente aos poderes de Jerusalém, Marcos corrige uma postura triunfalista que se instalava na igreja dos primeiros tempos.<sup>210</sup> E essa prática cristã desencarnada do compromisso com a vida e o ser humano é uma ameaça ainda hoje aos discípulos e discípulas de Jesus. Marcos propõe dois resumos bem objetivos que caracterizam a vida e a pregação de Jesus (Mc 1.14-15; 1.32-34).<sup>211</sup> Neles a atividade de Jesus está relacionada com o reino de Deus, sinalizado nas ações misericordiosas de Jesus para com as pessoas que sofrem.

A teoria das duas fontes explica a formação dos Evangelhos sinóticos, ou seja, de que "o Evangelho de Marcos é o mais antigo e foi utilizado por Mt e Lc como fonte".<sup>212</sup> A outra fonte usada por eles é a coleção de ditos de Jesus (Q).

Embora seja grande a discussão sobre o local de origem do Evangelho de Marcos, a relação dele com a comunidade de Roma, tem mais sentido.<sup>213</sup> O biblista Luiz Mosconi,

<sup>208</sup> BULTMANN, Rudlof. *Geschichte*, p. 372-374 (GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos*. V. 1. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1986).

<sup>209</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 63.

<sup>210</sup> ALEGRE, Xavier. *Marcos ou a Correção de uma Ideologia Triunfalista*, p. 3-4.

<sup>211</sup> RAMOS, Felipe. *El primer evangelio*, p. 32-34.

<sup>212</sup> LOHSE, Eduard, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 130. Para uma discussão mais completa sobre essa teoria consultar: KÜMMEL, George Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas. 1982.

<sup>213</sup> ALEGRE, Xavier. *Marcos ou a Correção de uma Ideologia Triunfalista*, p. 2.

dando forma redacional ao trabalho de um grupo de estudos bíblicos em uma Comunidade Eclesial de Base, compartilha dessa mesma convicção. O grupo assume a voz da comunidade redatora de Marcos:

Escrevemos o livrinho 40 anos depois da morte e ressurreição de Jesus. Portanto, foi bastante tempo depois, quando já havia dezenas de comunidades espalhadas em várias regiões do Império Romano. Através de missionários itinerantes e de vários cristãos que passaram ou vieram morar em Roma, tínhamos notícias de muitas comunidades espalhadas pelo mundo afora, com suas alegrias, dificuldades e esperanças (1Ts 1,7-8). Graças às muitas estradas e aos muitos navios que circulavam pelo Mar Mediterrâneo, era bastante fácil a troca de notícias entre as comunidades espalhadas pelo Império (Rm 1,8; At 18,3; 1Pe 1,1) [...]. Quando porém escrevemos o nosso livrinho, nossa intenção era dirigir-nos de maneira muito especial, às comunidades cristãs que viviam em Roma. A situação dura e conflitiva de nossas comunidades marcou profundamente a composição do livrinho.<sup>214</sup>

A localização do Evangelho de Marcos em Roma tem o apoio de “autores antigos: Clemente de Alexandria, Jerônimo, Eusébio e Efrém”.<sup>215</sup> Esse Evangelho poderia marcar uma reação dos cristãos de Roma com acontecimentos decorrentes da primeira guerra judaica, colocando os cristãos para outro campo que não o dos zelotes.<sup>216</sup> É importante lembrar que, se compararmos o Evangelho de Marcos com os *logia* (Q), veremos que em Marcos o material narrativo se desenvolveu muito, com um número expressivo de milagres e de exorcismos. Não é que ele não tenha se voltado para outros temas; pelo contrário, dá ênfase especial também à pregação de Jesus sobre o reino de Deus e faz menção de diversos títulos cristológico de Jesus: Filho do Homem, Filho de Deus, Filho de Davi, Messias, e Senhor.

Em última análise, o Evangelho de Marcos pode muito bem ter sido redigido por volta do ano 70, em Roma, senão pela comunidade romana. Ele estabelece uma relação consciente com o ministério de Jesus que estreou na Galiléia, e incorpora grande número de suas tradições. Ele provém, em todo caso, de uma comunidade onde a missão em favor dos pagãos é uma escolha primordial.<sup>217</sup>

Em relação ao tema que nos propomos, Marcos apresenta uma estrutura bastante simples e compreensiva, constituindo-se de duas partes. A primeira, na qual a questão messiânica não recebe nem definição nem incentivo por parte de Jesus. A segunda parte, que se inicia com a confissão de Pedro de que Jesus é o Messias (Mc 9.29) e a reorientação que Jesus dá a esse conceito. Marcos, porém, é um historiador teológico e não um historiador literário.<sup>218</sup> Ele é um evangelista que registra mais ações do que discursos de Jesus, muitas

<sup>214</sup> MOSCONI, Luiz. *O Evangelho Segundo Marcos*, p. 10.

<sup>215</sup> AUNEAU, J. [et al.], *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 94.

<sup>216</sup> AUNEAU, J. [et al.], *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 95.

<sup>217</sup> AUNEAU, J. [et al.], *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 95.

<sup>218</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*, v.2, p. 29.

dessas ações redigidas na forma de créias, às quais se associam ações a uma afirmação especial de Jesus (Mc 2.14-17).<sup>219</sup>

Myers entende que Marcos tem um relato que "é história feita pelos comprometidos, que versa sobre os comprometidos, e que se dirige aos comprometidos com a obra de Deus, da justiça, de compaixão e de liberação do mundo".<sup>220</sup> Devido a essa tendência de Marcos ligar Jesus e seus discípulos a uma prática vinculada ao reino de Deus, Myers entende que uma leitura socioliterária seria um bom caminho para compreender Marcos. Há uma correlação entre as diversas forças (política, econômica, social e ideológica) que atuam na sociedade do tempo de Jesus.

Discutida e incerta é a autoria dos Evangelhos. Marcos não foge à regra. Dependendo de tradições, esse texto poderia ser vinculado a João Marcos, que segundo Papias teria sido porta-voz de Pedro que esteve em Roma (1Pe 5.13).<sup>221</sup> Mas contra essa possibilidade sempre são levantadas algumas questões básicas como o escasso conhecimento que Marcos tem da Palestina (7.31) e dos costumes judaicos (7.3-4). Kümmel acha que a tradição que atribui a redação de Marcos a João Marcos é "de escassa credibilidade".<sup>222</sup> Há quem suponha ser melhor vincular a teologia de Marcos com a de Paulo do que com a de Pedro.<sup>223</sup> Alguns argumentos favorecem essa teoria: O interesse de Marcos pelos gentios, a pouca importância que dá à Torá, a sua descrição dos discípulos (esteios da comunidade de Jerusalém, cuja autoridade Paulo questionava) incapazes de compreender Jesus, a visão pálida que tem da autoridade de Pedro no grupo apostólico etc. Desse modo tanto o autor de Marcos poderia estar vinculado à comunidade de Roma quanto a uma comunidade helenística como a de Antioquia.

Seja sob a influência de Pedro, ou Paulo, ou ambos, Marcos criou um estilo literário próprio, (o evangelho) para comunicar a mensagem que fez uma síntese entre Filho de Deus e o Filho do Homem. Seu escrito também fez uma crítica ao patriarcado (Mc 15,47; 16.1), à dominação política (Mc 15.39), religiosa (Mc 11.17), e ao sistema familiar (Mc 3.33).<sup>224</sup> Ou seja, ele faz uma crítica aos sistemas de um velho tempo que chegou ao seu final com a vinda

<sup>219</sup> Sobre esse tipo de literatura consultar WEGNER, Uwe. "Exegese do Novo Testamento", p. 184-189.

<sup>220</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*, p. 34.

<sup>221</sup> DELORME, J. *Leitura do Evangelho de Marcos*, p. 9.

<sup>222</sup> KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 115.

<sup>223</sup> RAMOS, Felipe F. *El primer evangelio*, p. 30.

<sup>224</sup> DIVERSOS(as). *A Bíblia pós-moderna*, p. 295.

do Messias, Filho de Deus. A consequência do "tempo de Deus" era uma mudança radical tão profunda que não poderia admitir "remendos novos em panos velhos" (Mc 2,21). E isto valia tanto para a sociedade judaica, quanto para o mundo romano. Pode ser que o seu ponto de visão tenha sido uma igreja gentílica, mas seu Evangelho está impregnado da cultura judaica e isso nos deixará em dificuldade permanente de definir a questão da autoria deste texto.

## 2. O Messias e o Filho de Deus – Mc 1.1 e 15.39

Mc 1.1

Princípio do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus.

Mc 15.39

O centurião que estava em frente dele, vendo que assim expirara, disse: Verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus.

O ponto culminante do Evangelho de Marcos, na opinião de muitos comentaristas<sup>225</sup> está na declaração que o centurião romano faz sobre Jesus, ao vê-lo morrer. Com esse relato o evangelista encerra a trajetória histórica do Jesus de Nazaré. Na declaração do centurião está a voz da comunidade de Marcos, que afirma que Jesus era o Filho de Deus: "Verdadeiramente este homem era o Filho de Deus" (Mc 15.39b). As autoridades romanas também sabiam quem era Jesus, mas o perseguiam. A expressão "verdadeiramente" confirmaria isso. O centurião declara aquilo que os discípulos de Jesus se sentiram inseguros para dizer. Marcos mostra que o centurião testemunha que havia um erro na sentença a que o tinha condenado. Ele não era o *rei* dos judeus, ele era o *Filho* de Deus.

Marcos inicia o seu evangelho por esse conceito: "Princípio do Evangelho de Jesus Messias, Filho de Deus" (Mc 1.1). As palavras do primeiro versículo estão carregadas de história e de significado. Elas designam a Jesus (de Nazaré) por Messias, o que em si é uma confissão de fé. O Messias e o Jesus que morreu crucificado pelos romanos são a mesma pessoa. Esse Messias, porém, é Filho de Deus. Mesmo pretendendo fazer uma confissão de fé, o escritor faz seu registro histórico. Vincula a pessoa de Jesus a um certo quadro histórico, o do ambiente judaico, que espera a vinda de um Messias, que clama pela redenção. Rinaldo Fabris enfatiza que fora da confissão de fé, como uma fórmula amadurecida na comunidade cristã, "poder-se-ia pensar que a denominação "Filho de Deus" dada a Jesus inclui-se

<sup>225</sup> WALKER, Pe. Décio J. / KONZEN, Pe. Léo Z.. *Evangelho Segundo Marcos*, v. 2, p. 85.

originariamente na tradição do Messias "Filho de Deus", ou então correspondente ao uso judaico de chamar assim os mestres piedosos e taumaturgos",<sup>226</sup> mesmo porque no Evangelho de Marcos não é Jesus quem se auto-denomina Filho de Deus, mas são os outros que o tratam assim, de modo que o título "Filho de Deus" se enquadra melhor, enquanto realidade histórica, na vinculação aos mestres piedosos e taumaturgos,<sup>227</sup> do que ao messianismo régio, como quer Gnilka.<sup>228</sup>

Depois de apresentar o Messias como Filho de Deus, Marcos o apresenta como sendo participante do movimento de João Batista, que tinha fortes raízes populares (Mc 1.2-9). João Batista, além de estar revestido da "aura" de Elias, pois era crença popular que nos tempos messiânicos o profeta Elias voltaria à vida, faz o movimento inverso do Templo. Enquanto nas festas religiosas o povo da Galiléia peregrina a Jerusalém, à busca do lugar sagrado por excelência, agora o povo da Judéia peregrina em direção ao deserto, onde um novo espaço sagrado se configura na palavra carismática de um profeta: "Saíam a ter com ele toda a província da Judéia e todos os habitantes de Jerusalém" (Mc 1.5). Ao atrair o povo com a oferta de um novo caminho de acesso à salvação, João Batista interfere no sistema religioso e político do Templo, oferecendo perdão de pecados sem a mediação dos sacrifícios e dos sacerdotes, mediante o batismo no rio Jordão. É compreensível que o sistema religioso e político do Templo tenha visto João com grande contrariedade.

Creio que o aspecto político-religioso dessa prática [do batismo] está bastante claro. Para um batismo basta haver água, que nem precisa ser do Jordão. Um ritual como este não poderia deixar de lançar certas críticas, veladas ou explícitas, contra o culto do templo. A viagem para o deserto e o batismo no Jordão, entretanto, tinham um tom explícito ou implícito de subversão política. Não importam as intenções de João: Antipas tinha motivos mais do que suficientes para agir. O deserto e o Jordão, o projeto e as multidões: esta sempre foi uma mistura explosiva que exigia medidas preventivas imediatas.<sup>229</sup>

Marcos apresenta João Batista, na perspectiva profética de alguém que anuncia a vinda de outro alguém. João aponta para Jesus, afirmando que ele seria "mais poderoso" (Mc 1.7), e isso não interessava às autoridades de Jerusalém. Seu batismo seria com o Espírito Santo. Os cristãos entenderam esse derramamento do Espírito Santo nos termos do profeta Joel, o que configurava a realização da esperança escatológica (At 2.16.17). Jesus assumiu que era "aquele que vinha" anunciado por João Batista. Mesmo que considerasse a João o maior de

<sup>226</sup> FRABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré*, p. 204.

<sup>227</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 181.

<sup>228</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*. v. 2, p. 71.

<sup>229</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 271.

todos os profetas, ele se considerava portador de um carisma que transcendia o profeta. "Difícilmente se pode menosprezar sua autoconsciência".<sup>230</sup>

Marcos redigiu seu texto sobre o Messias que ele e sua comunidade acreditavam ser Filho de Deus. Ele centrou sua reflexão no envio missionário de Jesus, na confiança irrestrita e na obediência incondicional dele ao seu Pai. Sua ênfase recai no serviço e na sinalização do reino de Deus que Jesus faz.

Justamente por ser o Messias, Filho de Deus, ele acredita que esse anúncio é algo revolucionário potencialmente capaz de sintonizar com a esperança messiânica que o povo cultivava, mas não necessariamente a que estava estampada na vida de Jesus de Nazaré. Caracteriza a sua criação literária<sup>231</sup> como sendo um Evangelho. Essa era uma boa palavra que interferia na ordem existente, que era um sistema que estava gerando fome, doença e pobreza: Evangelho é boa notícia para os sofredores. A palavra εὐαγγέλιον, conquanto seja usada pelos LXX no Antigo Testamento para designar boas notícias que trazem salvação para uns e ameaça para outros (Is 53.7; Sl 40.9; Is 41.9), no contexto pagão do Império Romano estava associada ao culto ao imperador e anunciava o nascimento de um herdeiro de seu trono ou a vitória sobre novas terras conquistadas. O uso de Marcos coloca em contraste o verdadeiro evangelho com outros evangelhos.<sup>232</sup> É bem lembrado por Gnllka, que, ao abrir o seu livro Marcos supera a mensagem de João Batista, que anuncia a salvação por meio do arrependimento. Ao apontar para o Jesus, Marcos anuncia boa notícia para o povo, por meio do Filho de Deus. Do ponto de vista da esperança judaica, o evangelho é obra do profeta escatológico (Is 53.7). Esse é o profeta "mais forte" (ἰσχυρότερός – Mc 1.7) anunciado por João Batista coloca Jesus na linha não de um messianismo real, mas de um messianismo profético, onde o Messias é ungido para anunciar o tempo final de Deus. Por isso no Evangelho de Marcos Jesus é chamado de "Mestre" (Mc 4.38) e "Senhor" (Mc 7.28), como aquele que é enviado da parte de Deus para ensinar e fazer os sinais do final dos tempos: curas, exorcismos, provisão do pão (Mc 10.17-18; Mc 11.3; Mc 14.14).

<sup>230</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 588.

<sup>231</sup> É opinião de muitos comentaristas de que o estilo literário "Evangelho narrativo" foi criação de Marcos. Esta é a opinião de WENZEL, João Inácio. *Pedagogia do Evangelho*, p. 38.

<sup>232</sup> CRANFIELD, C. E. B. *The Cambridge Greek Testament Commentary. The Gospel According To Saint Mark*, p. 36.

O batismo de Jesus (Mc 1.11), que inclui uma das declarações formais da filiação divina de Jesus<sup>233</sup> (a outra está no relato da transfiguração, Mc 9.7 e é marcadamente um texto de colorido pós-pascal e onde a revelação da eleição de Jesus se destina aos circunstantes e com o imperativo "a ele ouvi!"), é o momento da afirmação de que esse Filho de Deus foi ungido para realizar uma missão, que nesse incidente, e depois dele, esteve vinculado à atuação de João Batista e ao conteúdo de sua pregação, no sentido de ser a concretização da esperança que ele anunciava. O batismo é uma experiência fundante na vida de Jesus e "não há argumentos poderosos contrários (a sua historicidade) os quais impeçam tomar esse batismo como ponto de partida histórico para qualquer estudo do ministério público de Jesus"<sup>234</sup> É provável que Marcos ao fazer esses dois relatos estivesse sugerindo que Jesus tinha autoridade especial para realizar ações em nome de Deus. Segundo Vermes, essa comunicação de Deus com Jesus se deu em uma forma conhecida da cultura judaica.

O *bat qōl* ou voz celeste é um artifício intermediário na especulação religiosa judaica que substitui não apenas o discurso de Deus ao homem como também a comunicação divina através dos profetas. (...) Uma anunciação por meio de um *bat qōl* freqüentemente transmite a aprovação divina a um indivíduo ou a um ensinamento segundo os rabis.<sup>235</sup>

Esse relato de Marcos deixa ver que Jesus teve experiências que lhe foram marcantes na consciência de ser enviado para uma missão. Elas são experiências vocacionais de Jesus.<sup>236</sup> No caso específico do batismo, T. W. Manson destaca que no relato de Marcos foi "mesmo Jesus, e somente ele que teve a visão e ouviu a voz".<sup>237</sup> E se alguém soube disso é porque em algum momento isso foi relatado por Jesus mesmo, relacionando-o com seu sentimento de ser Filho de Deus.

Conforme o Evangelho de Marcos, Jesus se considerou Filho de Deus numa condição especial em virtude de suas experiências com o Pai e por causa da missão recebida (Mc 12.1-11). Essa distinção filial especial foi aceita por Vermes, porém com um conteúdo messiânico: "comparando com o *status* do judeu comum, acredita-se que o Messias seja filho de Deus em sentido elevado, e que, vice-versa, Deus é visto como seu Pai de forma distinta".<sup>238</sup>

<sup>233</sup> A outra está no relato da transfiguração, Mc 9.7 e é marcadamente um texto de colorido pós-pascal e onde a revelação da eleição de Jesus se destina aos circunstantes e com o imperativo "a ele ouvi!".

<sup>234</sup> MEIER, John. P. *Estudos Trinitários*. Nº 34, p. 13 (citado por Santiago Guaijarro Oporto).

<sup>235</sup> VERMES, Geza, *A Religião de Jesus, o Judeu*, p. 156.

<sup>236</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 91.

<sup>237</sup> MANSON, T.W. *O Ensino de Jesus*, P. 118.

<sup>238</sup> VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*, P. 155.

É dessa consciência de ser filho com uma relação especial com seu Pai, que deriva a autoridade de Jesus. Aliás, seria bom lembrar que a compreensão da autoconsciência de Jesus passa necessariamente pelo seu conceito de Deus.<sup>239</sup> Ele trata a Deus por "meu" Pai (*Abba*), e estimula aos seus discípulos a que entendam a Deus como "vosso" Pai. E essa maneira de ver as relações com Deus possui um conteúdo religioso revolucionário bastante forte, pois retira toda distância que o sistema religioso e político do Templo criara, ao insistir nas relações com um Deus que somente pode ser invocado numa condição de obediência estrita à Lei e pela intermediação sacerdotal. Do ponto de vista de Jesus, Deus é seu Pai e nosso Pai. Um Pai acessível a todos, que pode ser encontrado e recorrido em oração, independentemente da mediação de pessoas e de lugares sagrados.

Joachim Jeremias mostra que Jesus revelou em suas ações uma relação com Deus totalmente nova e típica de um novo momento,<sup>240</sup> ao introduzir a proximidade e intimidade das relações com Deus. Talvez esse novo momento seja semelhante ao momento da criação, e esse é o sentido que está presente no  $\alpha\rho\chi\eta$  de Mc 1.1. Jesus chamava a Deus de  $\alpha\beta\beta\alpha$  (Mc 14.36). E isso é testemunhado nas cinco camadas da tradição (Marcos, *logia*, material próprio só de Mateus, material próprio só de Lucas, e João).

Para a sensibilidade dos contemporâneos de Jesus teria parecido irreverente, até mesmo inimaginável, invocar a Deus usando esta palavra familiar. Jesus, porém, ousou empregar *abba* como invocação a Deus. Este *abba* é uma *ipsissima vox Jesu* (...) Na interpelação de Deus como *abba* expressa-se o último mistério da missão de Jesus. Ele se entendia como alguém que tinha recebido a plenipotência para transmitir a revelação de Deus, porque se tinha dado a conhecer a ele como o seu Pai. (Mt 11,17 par).<sup>241</sup>

Jeremias, tanto quanto Fabris,<sup>242</sup> coloca adequadamente a questão da confissão de fé cristã pós-pascal em Jesus "Filho de Deus", e justificam essa fé como tendo sido originada na situação histórica de Jesus, que vive a sua missão em atitude filial, e que em virtude da experiência da ressurreição, o credo vai além, colocando essa relação em termos de plenitude. Isso de algum modo supera a consciência que todas as pessoas deveriam ter de serem filhos e filhas de Deus. É evidente que o Jesus histórico não se entendia filho de Deus numa condição de privilégio semelhante ao que se entendia, tanto em Israel quanto no Egito, em relação aos

<sup>239</sup> CHARLESWORTH, James. *Jesus dentro do Judaísmo*, p. 146-147.

<sup>240</sup> Essa maneira de entender o uso do termo *abba* é criticado Geza VERMES que discorda totalmente: "Resumindo, a teoria de Jeremias, popular até agora, não encontra fundamento filológico. A conclusão literário-histórica dessa teoria, vale dizer, que antes de Jesus os judeus não se dirigiam a Deus como *abba*, não é apenas incomprovada como também implausível." (*A religião de Jesus, o Judeu*. p. 167).

<sup>241</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p.108-109.

<sup>242</sup> FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: História e Interpretação*, p. 205.

reis. Ele tinha consciência de uma vocação que o impelia a uma missão que seu Pai lhe entregara. Por isso ele associa o seu messianismo ao compromisso com a mensagem que trazia e às conseqüências que ela produziria, jamais como indicativo de realeza e poder político, ou seja, "o título Filho de Deus não tem um sentido davídico-messiânico, senão profético-messiânico".<sup>243</sup>

Oscar Cullmann viu a filiação divina, no Antigo Testamento, não como a indicação de uma condição pré-existente, nem de um messianismo real, senão de um chamado divino:

Em resumo, pois, podemos dizer que para o Antigo Testamento e o judaísmo o que caracteriza ao filho de Deus não é primordialmente a posse de uma força excepcional, nem uma relação de substância com Deus em virtude de ser divinamente gerado; mas sim o fato ser *eleito* para realizar uma missão divina particular, e obedecer estritamente ao chamado de Deus.<sup>244</sup>

Neste sentido as ações e o ensino de Jesus mostram que ele se julgava dentro de uma relação marcante com o Pai e investido de uma missão especial. O sofrimento e a morte, do mesmo modo que a certeza da ressurreição, foram assumidos como decorrência da obediência irrestrita à vontade do Pai. Essa vontade, necessariamente, contrariava as vontades daqueles que estavam a serviço do reino de Satanás. E embora Jesus tentasse conservar em segredo a natureza da autoridade que o fazia tão especial, sua coerência não deixou de provocar indignação naqueles que precisavam desse carisma sem obtê-lo, no entanto.

Embora Jesus tenha sido condenado por blasfêmia (Mc 14.64), o que significava ter se atribuído uma natureza divina, no restante do Evangelho de Marcos nada temos sobre o fato de Jesus possuir natureza ou substância divinas, seja do ponto de vista genético como quer Lucas, ou do ponto de vista da pré-existência, como quer João. Definir essa questão seria atribuição dos concílios. O que nos interessa por agora é que Jesus agiu com a consciência de estar investido de uma autoridade e de um poder que recebera de Deus, seu Pai. De ser portador dessa autoridade, acredito eu, ele tinha consciência plena. Ele agiu como tal, e essa autoridade foi atestada por seus ouvintes e reconhecida pelos demônios. O testemunho de Marcos é um indicativo de que essa era a compreensão dos cristãos dos tempos primitivos, em sua comunidade.

<sup>243</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *La Historia de um Viviente*, p. 464. (A tradução é minha)

<sup>244</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 359.

A comunidade primitiva, conforme Theissen/Merz, a partir das experiências da cruz e da Páscoa, deu ao título "Filho de Deus" uma conotação de cristologia explícita, segundo a qual os "filhos (o que também inclui filhas) de Deus" são messianicamente concentrados no Filho de Deus. Nele estavam reunidas as faculdades por meio das quais ele tem "acesso ao mundo sobrenatural e pode comunicar a revelação de Deus (cf Mt 11.27)",<sup>245</sup> mas isso resulta da fé que a comunidade depositava em Jesus. Está claro, portanto, que a comunidade cristã desenvolveu seu próprio conteúdo messiânico.

### 3. O Messias e o Filho do Homem (Mc 8.27-38)

Mc 8.27-38

Então, Jesus e os seus discípulos partiram para as aldeias de Cesaréia de Filipe; e, no caminho, perguntou-lhes: Quem dizem os homens que sou eu?

E responderam: João Batista; outros: Elias; mas outros: Algum dos profetas.

Então, lhes perguntou: Mas vós, quem dizeis que eu sou? Respondendo, Pedro lhe disse: Tu és o Cristo.

Advertiu-os Jesus de que a ninguém dissessem tal coisa a seu respeito.

Então, começou ele a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muitas coisas, fosse rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas, fosse morto e que, depois de três dias, ressuscitasse.

E isto ele expunha claramente. Mas Pedro, chamando-o à parte, começou a reprová-lo.

Jesus, porém, voltou-se e, fitando os seus discípulos, repreendeu a Pedro e disse: Arreda, Satanás! Porque não cogitas das coisas de Deus, e sim das dos homens.

Então, convocando a multidão e juntamente os seus discípulos, disse-lhes: Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me.

Quem quiser, pois, salvar a sua vida perdê-la-á; e quem perder a vida por causa de mim e do evangelho salvá-la-á.

Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?

Que daria um homem em troca de sua alma?

Porque qualquer que, nesta geração adúltera e pecadora, se envergonhar de mim e das minhas palavras, também o Filho do Homem se envergonhará dele, quando vier na glória de seu Pai com os santos anjos.

Em viagem à região de Cesaréia de Filipe, dá-se a conversa de Jesus com seus discípulos que nos é registrada no Evangelho de Marcos (Mc 8.27-30). Esse trecho, como um divisor de águas centrado na pergunta de Jesus sobre as opiniões a respeito dele, tem de um lado a confissão de Pedro de que Jesus é o Messias, e de outro o anúncio da paixão. Marcos deixa os seus leitores frente ao fato de que Jesus não se mostra propenso a uma atividade política, senão a uma atividade serviçal.

O título "Senhor", muito empregado por Mt e Lc, mas também por João e Paulo, não aparece senão uma única vez, em Mc 7.28. Este silêncio quanto ao atributo "Senhor" poderia indicar que o segundo evangelista não tem interesse em destacar o "poder político" de Jesus. A suspeita pode ser confirmada por Mc 10.41-45, onde o poder-serviço de Cristo é contraposto ao poder despótico dos governantes terrenos, mas também pelo sentido que adquire o título "Messias", no segundo evangelho: este termo,

<sup>245</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 582.

que designava para muitos judeus aquele que haveria de libertá-los da servidão do império estrangeiro, é aplicado três vezes a Jesus por Marcos, mas curiosamente sempre como designação de um libertador fraco e impotente diante do poder de seus oponentes: cf Mc. 8. 27-33; 14.61s e 15.32.<sup>246</sup>

O relato de Marcos a respeito da Paixão, como lhe é característico também se tratando de outros temas, tem paralelos em Mc 9.31 e Mc 10.32-43, onde declaradamente são anunciados os sofrimentos e a morte de Jesus, e onde é estabelecida uma relação entre Jesus e o drama da Cruz. Marcos lembra que antes de ser Messias na linha da realeza, Jesus interpretou a sua vida e a sua missão como um serviço.

Em Mc 8.28 estão as respostas que o povo judeu está dando à pergunta central do Evangelho de Marcos: "Quem é Jesus?" As opiniões sobre ele já aparecem bem antes, em Mc 6,14b-15. Gnilka sugere que um redator tenha posto na boca dos discípulos as opiniões das pessoas do povo,<sup>247</sup> e elas são bastante coerentes com o contexto geral desse evangelho.

### 3.1. A visão do povo

Parece não haver dúvidas de que o povo via Jesus na linha profética, ou seja, um homem abençoado por Deus, poderoso em obras em palavras (Mc 1.27; 1,45; 2.12; 7.37; 11.18), um homem portador de forte carisma. Marcos abre o seu evangelho fazendo sua confissão de fé, já no primeiro versículo, mas ele está vivendo os tempos pós-pascais. Para ele a questão estava resolvida, mas não era assim para com os contemporâneos de Jesus. A sua compreensão messiânica desenvolve-se no que observa das relações de Jesus com o povo. Jesus mostra-se solidário com o povo e o povo o lelege como seu profeta poderoso.

A primeira resposta à pergunta "quem era Jesus" deve ser respondida da seguinte forma: ele era um carismático judeu. Essa resposta pode ser dada por um sociólogo da religião como por um teólogo (...). Segundo Paulo, carisma mostra-se na dotação extraordinária de seres humanos, na profecia, no poder de operar milagres e no ensino, antes de tudo (Cf. Rm 12,6; 1Co 12,30).<sup>248</sup>

O povo descreveu o que viu em Jesus. E se foi um profeta que ele viu, foi porque Jesus agiu como um profeta, comparável aos dois mais brilhantes que houve na história de Israel: Elias e João Batista. Profetas que estavam na linha da defesa da justiça e da oposição ao sistema monárquico ou religioso que oprimia e/ou facilitava a exploração do povo. É bom

<sup>246</sup> WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*, p. 135-136.

<sup>247</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*, v.2, p. 12.

<sup>248</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 259.

lembrar que Jesus foi introduzido na atividade pública por meio de um profeta. Boa parcela do povo acreditava que Jesus revivia a obra de João Batista. Em Mc 14.65 os guardas do Templo a serviço do Sinédrio ridicularizam o profeta e, depois de o vendarem e baterem nele, lhe ordenam que profetize, lembrando a acolhida de Jesus pelo povo como um profeta. É, pois, possível supor, e com certa probabilidade real, que a identificação de Jesus na condição de profeta seja um dado pré-pascal.<sup>249</sup> Isso, a meu ver, está em acordo com a imagem que Jesus apresentou para o povo a respeito de si mesmo, e não somente com aquela que a comunidade cristã projetou nele, no tempo pós-pascal.

De fato, no tempo de Jesus era comum a existência de profetas populares que canalizavam as esperanças populares de serem libertas da dominação romana. Horsley faz um estudo bastante detalhado sobre esses líderes carismáticos e lembra o relato que é feito sobre um desses profetas, chamado Teúdas, citado no livro de Atos (At 21.38), e por Josefo<sup>250</sup>, em sua obra: *Antiguidades*:

Naquele tempo veio a Jerusalém um certo homem do Egito, dizendo que era profeta e chamando a massa do povo simples a ir com ele ao Monte das Oliveiras, que se encontra em frente à cidade... Disse que dali lhes mostraria que à sua ordem os muros de Jerusalém cairiam e eles então poderiam entrar na cidade. Mas quando Felix soube disso, ordenou que seus soldados tomassem suas armas. Marchando de Jerusalém com muitos cavalarianos e infantas, atacou o egípcio e seus sequazes, matou quatrocentos deles, e capturou vivos, duzentos. O egípcio fugiu da batalha e desapareceu sem deixar vestígios (Ant. 20.169-71).<sup>251</sup>

A crise social gerada pelos pesados tributos romanos era propícia para surgirem profetas anunciando a intervenção de Deus, mudando a sorte de seu povo. Não é de estranhar, portanto, que houvesse um grande apreço e interesse popular por eles e ao mesmo tempo interesse e desejo de Herodes Antipas de liquidá-los. E, Horsley, arremata: "Um deles, como é sabido, foi considerado o predecessor e talvez até mentor de Jesus de Nazaré".<sup>252</sup>

Mark Allan Powell, estudando o pensamento de Horsley, conclui que para ele o Jesus histórico era um profeta social de sua época.

De acordo com Richard Horsley, Jesus se enquadra na clássica tradição dos profetas israelitas, o que equivale dizer que deve ser entendido como aqueles que fundamentalmente relacionam-se com as circunstâncias sociais e políticas de seus dias. A cristandade popular tende a ver Jesus mais em termos

<sup>249</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: La Historia de un Viviente*, p. 4442

<sup>250</sup> JOSEFO, Flávio *História dos Hebreus*, v.6, p.44.

<sup>251</sup> HORSLEY, Richard A. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 150.

<sup>252</sup> HORSLEY, Richard A. *Bandidos, Profetas e Messias*, p. 164.

"religiosos" do que "políticos", simplesmente, mas estas categorias são artificiais e não fazem justiça ao contexto social ou a tradição sagrada que formou o ministério de Jesus.<sup>253</sup>

Jesus mesmo, referindo-se aos acontecimentos ocorridos em sua cidade natal, enquadrou-se na condição de um profeta que não foi bem recebido em sua própria terra (Mc 6.4). Jesus não reprovava o conceito que o povo tem dele. Marcos não nos deixa em seu evangelho qualquer indicativo de uma organização revolucionária política que justifique uma opinião diferente daquela que o povo tinha sobre Jesus.

Onde há homem há anúncio de Deus na terra, há promessa de vida e essência. Isto foi mostrando Jesus na sua palavra de mestre itinerante, no gesto de sua ação curativa. Por isso, mais do que especialista em teoria. É um "profeta" escatológico: ofereceu aos homens o sentido final da existência; faz com que se defrontem com a verdade final de Deus, que é reino e vida como dom e graça.<sup>254</sup>

G. Theissen/A. Merz acreditam que o movimento de Jesus pautou-se pela não violência, o que é confirmado por Horsley, uma vez que na opinião de ambos Jesus estava mais interessado em uma "revolução social" do que em uma "revolução política". Por isso eles enquadram o Jesus histórico na categoria de profeta social.

G. Theissen também vê a Jesus como um reformador social. Afirma que os primeiros movimentos reformadores judeus como os zelotes e os fariseus estavam implicados seja com a "intensificação" ou com o "relaxamento" de certas normas e leis como "reação à tendência de assimilação produzida por uma cultura alheia e superior", a cultura de Roma. Durante este período Jesus iniciou seu ministério público e organizou um movimento. Este movimento de Jesus não aconselhava a revolta contra Roma ou a resistência armada. Era "o partido da paz entre os movimentos renovadores do judaísmo". Este partido pacífico pedia uma intensificação das leis que pertencem à esfera social e um relaxamento das leis religiosas. Assim, a imagem de Jesus, segundo Theissen, ainda que envolvida com a mudança social, não foi suficientemente radical.<sup>255</sup>

E isso, ao que parece, foi o que o povo viu em Jesus. E, se observarmos atentamente, Jesus apresentou-se com algumas características típicas dos profetas dessa época: anúncio de um ato miraculoso de Deus, convite para que o sigam ao lugar onde realizará em nome de Deus esse ato miraculoso. No caso de Jesus esse ato trata-se do surgimento de um novo templo que superará o antigo.<sup>256</sup> Do mesmo modo feito a outros profetas, os romanos foram ao local previsto para a manifestação miraculosa anunciada e sacrificaram Jesus.

Justamente porque o movimento liderado por Jesus foi mais de natureza social do que política, o povo não viu em Jesus o Messias esperado por ele. Em seu modo de agir ele não

<sup>253</sup> POWELL, Mark Allan. *Jesus has a Figure in History*, p. 53. "According to Richard Horsley, Jesus stood in the classic tradition of Israelite prophets, which is to say that he must be understood as one who was fundamentally concerned with the social and political circumstances of his day. Popular Christianity attempts to view Jesus in "religious" terms rather than "political" ones, but these categories are artificial and do not do justice social context or sacred tradition that informed Jesus 'ministry'" (A tradução é minha)

<sup>254</sup> PIKAZA, Xavier. *A figura de Jesus: profeta, taumaturgo, rabino, messias*, p. 162.

<sup>255</sup> <http://www.Igreja-presbiteriana.org/Port/Teologia/sistemática>. 20/12/2003

<sup>256</sup> THEISSEN, Gerd. *Estudios de Sociologia del Cristianismo Primitivo*. p. 70.

sugeria essa compreensão. Em nenhuma das suas ações relatadas por Marcos temos um confronto, ou mesmo uma provocação ao Império Romano. Sequer vemos Jesus presente nas cidades símbolos do Império, Séforis e Tiberíades. E, pelo que se pode depreender do texto, nem mesmo na Cesaréia de Filipe ele entrou. Concluindo, o povo contemporâneo de Jesus o identificou como sendo um profeta social camponês. E parece que o povo entendeu aquilo que Jesus pensava de si mesmo melhor que os discípulos dele. Mesmo porque “embora conservassem um espírito escatológico altamente significativo, em torno da volta de “profeta como Moisés”, da “realeza davídica”, do “Elias redivivo” e de um “sacerdote legítimo, o judaísmo do tempo de Jesus ainda não tinha articulado claramente como isso se daria”.<sup>257</sup>

### 3.2. A visão dos discípulos

A mesma pergunta, dirigida agora aos discípulos, mostra que Jesus esperava uma resposta mais completa e mais próxima do que ele entendia ser a sua missão. E a resposta de Pedro em um "estilo de confissão ("Tu és...") indica que se trata de uma afirmação de fé válida para o cristianismo primitivo".<sup>258</sup> Mas também aqui temos um termo muito amplo que comporta as diferentes expectativas a respeito do Messias. Como veremos ainda, o Messias que está descrito por essa primeira comunidade messiânica, que foi o grupo dos discípulos de Jesus, não conferia exatamente com o que Jesus pensava sobre si mesmo. Leonhard Goppelt adverte para o fato de que essa confissão de fé ainda não poderia estar madura nos dias terrenos de Jesus.<sup>259</sup> Isso explicaria os campos diferentes em que se colocavam, por um lado, Jesus e, por outro, os seus discípulos. Ao que, também Bornkamm, ocorre, afirmando que as profecias do sofrimento e da ressurreição "difícilmente se poderão considerar palavras do próprio Jesus. Elas pressupõem a história da paixão e da Páscoa até aos pormenores detalhes".<sup>260</sup> Estamos, pois, diante de um texto declaradamente pós-pascal, onde o cristianismo primitivo tenta conciliar o seu conceito messiânico com o existente no povo judeu, ampliando-o conforme as necessidades missionárias.

Em Mc 8,27-29a, a conversa de Jesus é dirigida ao grupo todo. Pedro toma a palavra e assume o lugar de porta-voz dos Doze (Mc 8. 29b). A partir daí Pedro vai aparecer outras vezes no Evangelho de Marcos, ocupando esse papel representativo (Mc 8.32s; 9.5; Mc 10.28;

<sup>257</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 363.

<sup>258</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*, v.2, p. 15.

<sup>259</sup> GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*, p. 18.

<sup>260</sup> BORNKHAMM, Günter. *Jesus de Nazaré*, p. 192-193.

Mc 11.2). Em todas elas Jesus fez algum tipo de reparo as suas afirmações. Estaria Marcos criticando a liderança de Pedro, em benefício de outras lideranças que teriam compreendido melhor o significado messiânico de Jesus, ou na resposta de Pedro está uma confissão de fé: Tu és o Cristo? Na coerência com o plano de Marcos, ela é uma confissão de fé que precisa ser mais bem entendida.

No texto de Mc 8.30 temos um limite para o “segredo messiânico”.<sup>261</sup> Daqui para frente o evangelista vai mostrar que Jesus começa a revelar abertamente o conteúdo de sua messianidade, seja recusando a tendência de compreendê-lo numa dimensão política, seja oferecendo um outro horizonte, que não se reduz à redenção nacional de Israel, mas uma redenção inclusiva.

### 3.3. Um novo conteúdo messiânico

Nesse trecho, quanto em outros nos quais Jesus fala do seu sofrimento e são feitos tanto o anúncio de sua morte quanto o de sua ressurreição. A inclusão dos três grupos influentes do Sinédrio (anciãos, principais sacerdotes e escribas) pode ter sido obra de Marcos e indica que a tensão de Jesus com o sistema do Templo está aumentando. Gnilka mostra que a expressão "padecer muito" não tem equivalente semítico o que justifica que pensemos num leitor judeu-cristão de fala grega e que a afirmação da ressurreição de Jesus não quer necessariamente ser uma referência à Parusia.<sup>262</sup> É de se destacar a "olhada de Jesus" (Mc 8.33) para os discípulos, enquanto fala a Pedro. Se Pedro falou como porta-voz do grupo, a censura é a ele e ao grupo. Esse olhar tem um tom de advertência. Algo está errado com o grupo.

Ched Myers mostra o tríplice círculo que a "confissão" de Pedro abre, onde Jesus vai expor com certa clareza os fatos relativos a sua vida (Mc 8.31-37; Mc 9.35-37; Mc 10.32-45)<sup>263</sup> que incluem o sofrimento a morte e a ressurreição. Nesse conjunto Jesus vai recolocar a questão da messianidade. Anuncia um paradoxo, pois um Messias que morre não é o Messias confessado por Pedro, representando o grupo dos apóstolos. Comparado com os conceitos de

<sup>261</sup> Tese defendida por W. Wrede, de que Jesus teria guardado em segredo sua messianidade. (WREDE, W. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901)

<sup>262</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*. v.2, p. 13.

<sup>263</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. p. 288.

Pedro, dos apóstolos e do povo, refletidos na confissão, Jesus é o inverso do Messias. Não é um rei poderoso, mas um frágil e humilde servo de seu Pai.

Na tradição do povo judeu sempre foi muito forte a idéia messiânica, embora nem sempre fosse muito claro quem seria o Messias (o ungido com óleo, que é o que a palavra significa, comporta inúmeros conceitos em razão da missão exercida). Por meio da unção, reis (1Sm 10.1), profetas (Is 61.1) e sacerdotes (Ex 29.21) foram reconhecidos como pessoas a serviço de Deus. Em um sentido mais amplo até um gentio como Ciro é chamado de "ungido" (Messias). De qualquer modo, o termo vinha acompanhado de três idéias básicas. A primeira era a de que a ação do Messias teria conseqüências libertárias para o povo judeu, uma idéia que alimentou a esperança, durante o cativeiro da Babilônia e durante as outras dominações que se seguiram (exceção feita ao período de governo dos macabeus, onde o sentimento de liberdade e nacionalismo teve alguma realização nas instituições nacionais). A segunda era a de que a bênção de Deus iria permanecer, criar um estado de coisas permanentes. E a terceira, de que como resultado da ação do Messias o mundo conheceria uma era de justiça, de partilha e de solidariedade, com a satisfação plena de todas as necessidades humanas, como saúde, alimentação, moradia e inclusão social. Tudo isso parecia cair por terra, diante dos prognósticos de Jesus, ainda que não tenham sido feitos exatamente como o temos no Evangelho.

Diversos estudos mostram que até este momento da confissão de Pedro, Jesus relutou muito em aceitar o título de Messias e se o aceitou a partir desse momento, certamente foi com um outro conteúdo. A julgar pelo que sucede a confissão, percebe-se que os "Doze" tinham uma visão do Messias nos termos do que prescrevem os Salmos de Salomão XVII e XVIII, onde o Messias é descrito como um rei que restaurará o reinado de Davi.

Olhai, Senhor, e suscitai seu rei, o filho de Davi,  
 No tempo por vós indicado, ó Deus,  
 Para reinar sobre Israel, vosso servo.  
 Cingi-o de força para que despedace os soberanos cruéis.  
 Purificai Jerusalém dos gentios que a calcam e a destroem.  
 Na sabedoria, na justiça, possa ele despojar os pecadores da herança de Deus.  
 Esmagai a arrogância do pecador como um vaso de barro,  
 Esmagai-o totalmente com uma maça de ferro,  
 Apagai os gentios sem lei com uma palavra,  
 Ponde os gentios em fuga com suas ameaças.<sup>264</sup>

<sup>264</sup> MACHO, Alejandro Diez. *Introducción General A Los Apócrifos del Antiguo Testamento*, v.III, p. 52-53, (citando Salmos de Salomão 17.21-25).

Esse trecho foi escrito nos primeiros dias da ocupação romana por Pompeu e supõe um Messias para "restabelecer o regime visível e institucional de Deus sobre os judeus, liberados dos impérios estrangeiros, bem como para impor esse regime a toda humanidade".<sup>265</sup>

A atitude de Pedro em face da advertência de Jesus em relação aos rumos da sua vida (Mc 8.31) mostra que eles contavam estar seguindo um Messias que haveria de vencer os inimigos de Israel e triunfar sobre os romanos. Eles estavam esperando um rei vencedor! E o que eles descobrem, agora, é que Jesus não tinha assumido essa identidade. O reino de que tinha falado Jesus, até aquele momento, era de uma outra natureza. Por essa eles não esperavam! Percebe-se que a partir deste ponto do Evangelho de Marcos, há desencanto e conflito no grupo dos discípulos.

Temos também que entender o que significa a expressão "era necessário" (δεῖ em Mc 8.31), se no sentido apocalíptico de (Mc 13.7,10), ou no contexto do salmo 118; neste caso, não como parte de uma seqüência de eventos do final dos tempos, mas como cumprimento da vontade de Deus. Acontece que ainda não se pode falar da morte de Jesus com um sentido salvífico, senão como parte da visão que Jesus tinha de sua missão messiânica que poderia incluir o sofrimento, e a morte. Ciente das realidades que o aguardavam, Jesus prevê o desfecho que haveria em Jerusalém. Mas ele confia firmemente na ressurreição, que aconteceria pelo poder de Deus, seu Pai. Desse modo se alinha com a religiosidade popular que não via problema nenhum na ressurreição seja de João Batista, ou mesmo de Elias. Marcos não descreve, mas sugere que houve maiores orientações de Jesus, por meio das quais expôs claramente esses fatos aos discípulos (com *παρρησία* = abertamente). Eles não os compreenderam porque estavam obcecados pelo sonho do poder político.

Theissen posiciona-se claramente pela negativa da assunção por Jesus do título de Messias para si, mas isso não significa que ele não tivesse consciência messiânica. Simplesmente que sua autoconsciência messiânica não o instituía como Messias político esperado pelos judeus. O fato de Jesus ter evitado designar-se pelo título Messias mostra que, para usar palavras de Theissen/Merz:

Jesus tinha uma autocompreensão messiânica, mas sem o título Messias. Ele despertou expectativas messiânicas no povo e entre seus seguidores e, por causa delas, foi executado como pretendente a rei.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> VERMES, Geza, *Jesus e o Mundo do Judaísmo*, p. 46.

<sup>266</sup> THEISSEN, Gerd/MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 565.

Diferentemente de Mateus, que transcreve o acolhimento do título de Messias, proferido por Pedro, como expressão da vontade de Deus (Mt 16.16-19), Marcos registra a ordem aos discípulos de silenciarem sobre ele, não só por motivos estratégicos, mas porque o título requeria um outro conteúdo. C. H. Dodd concorda: "Se seguirmos Marcos (...) o máximo que podemos dizer é que ele não o [o título de Messias] recusou".<sup>267</sup>

Cullmann entende que a proibição de anunciar que Jesus é o Messias tem origem em Jesus mesmo e pode ser explicado no fato de que sua preocupação era com uma falsa interpretação de sua missão – precisamente aquela que ele havia reconhecido e combatido como uma tentativa diabólica.<sup>268</sup>

Os cristãos primitivos de algumas comunidades preocuparam-se com ligar o messianismo do Novo Testamento com o do Antigo Testamento e mesmo dos judeus contemporâneos de Jesus. Quando lemos Lc 24.13-29, ou a pergunta que eles fazem, mesmo depois da Paixão, no momento da Ascensão, querendo saber se aquele seria o momento da restauração política de Israel (At 1.6-7), temos descrito exatamente esse messianismo ao qual, no "segredo messiânico de Marcos", Jesus queria evitar. Quando analisamos o comportamento dos discípulos, em Mc 10.35-46, vemos que está em disputa um cargo político, nos moldes dos reinos conhecidos de sua época. A reação de Jesus a essa concepção foi mostrar que eles continuavam surdos e cegos. Tinham ouvidos, mas não ouviram; tinham olhos, mas não viram nada. O seu Messias era o que eles tinham construído em seus sonhos e não aquele que, por meio de palavras e ações, Jesus tinha revelado.

Marcos indica uma nova orientação no desfecho messiânico. A sua comunidade de fé vê o Messias do ponto de vista pós-pascal, e ela crê que Jesus é Senhor em virtude de sua ressurreição e de sua vitória sobre os que o levaram à Cruz. Jesus não é adorado na comunidade de Marcos na condição rei, mas na condição de "Senhor". Do ponto de vista histórico, depois do incidente em Cesaréia, Jesus começa a conviver com a realidade de que o objetivo básico de sua missão entraria em confronto com os poderes do mal em suas inúmeras formas, no ser humano e nas estruturas sociais, nas quais ele exerce a sua atividade.

---

<sup>267</sup> DODD, C. H. *O Fundador do Cristianismo*, p. 115.

<sup>268</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia Do Novo Testamento*, p. 167.

Na comunidade pós-pascal, aos poucos, "Senhor" vai assumindo o conteúdo messiânico, enquanto, também aos poucos, "Cristo" vai se tornando nome próprio. A morte de Jesus ganha um sentido vicário, harmonizando o conceito judeu de Messias com a tragédia da Cruz imposta pelos romanos. John Sobrino interpretou bem esse acontecimento: "Um Messias crucificado crucifica, e assim sana concepções messiânicas inclinadas ao mecânico, mágico e egoísta".<sup>269</sup>

### 3.4. O Filho do Homem

Jesus mostra que o seu messianismo está relacionado com o serviço a Deus. Seu messianismo não é monárquico. Aliás, do ponto de vista político, ele será rejeitado justamente pelas autoridades formadas pelos "anciãos, principais sacerdotes e os escribas", representantes das principais correntes do Sinédrio, que o condenarão. O sonho de glória dos discípulos foi sacudido pela realidade do sofrimento de Jesus. Ao descrever os fatos relativos ao seu futuro, Jesus usa a expressão "Filho do Homem" para referir-se a si mesmo. O que Jesus estaria entendendo por essa expressão?

Filho do Homem, para designar Jesus, é um termo usado 14 vezes em Marcos e, no tempo de Jesus, era um conceito tão amplo e incerto como o de Messias. Jesus poderia dizer que o Messias deveria sofrer, mas isso não faria qualquer sentido para os discípulos que acreditavam em um Messias vencedor. Fala, então, do sofrimento do Filho do Homem (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου - *bar 'enasha*).

Os ditos de Jesus sobre o Filho do Homem podem ser classificados em três grupos. Um grupo que fala de ações no presente (Mc 2.10; Mc 2.28); outro grupo fala de ações de Jesus no futuro, mas relacionadas com o sofrimento (Mc 8.31; Mc 9. 31 e Mc 10.33-34) e um grupo que fala a respeito do futuro de glória do Filho do Homem (Mc 9.26). Joachim Jeremias chama a atenção para o fato de que os três ditos de Jesus, sobre o sofrimento do Filho do Homem, têm entre si a tradição comum de que Jesus previu que, no decurso de sua atividade, o sofrimento e a morte eram inevitáveis. Embora setores da crítica bíblica afirmem que essas redações foram todas *vaticinia ex eventu*, Jeremias sustenta que, ainda assim, especialmente

<sup>269</sup> SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: Ensaio a partir das vítimas*, p. 233.

no caso de Mc 9.31, há uma forte consistência histórica, em virtude das ações de Jesus e da reação das autoridades.<sup>270</sup>

Está bastante claro aqui e em outros trechos do Evangelho de Marcos que Jesus usou o termo "Filho do Homem" aplicado a si mesmo (Mc 2.10; 2.28; 8.31; 8.38; 9.9; 9.12; 9.31; 10.33; 13.26; 14.21; 14.41; 14.63). Muitos são os estudos sobre o que Jesus entendia por esse termo, quando o usava. Dodd,<sup>271</sup> por exemplo, prefere usá-lo como substituto para a expressão "eu". Myers o usa no sentido de "o Humano,"<sup>272</sup> uma interpretação que ele vai buscar no mito do tribunal de Daniel 7.

Theissen compreende a expressão "Filho do Homem" em diferentes sentidos. Um deles teria o sentido de "o homem" em sentido geral (sentido genérico), ou poderia ser tomado como "algum homem" no sentido indefinido. Embora concorde com o "eu" de Dodd (no sentido perifrástico) vê problema controverso lingüístico em seu uso.<sup>273</sup> Mas é preciso lembrar de que algumas vezes o termo Filho do Homem, usado em uma situação em um Evangelho, aparece em passagens paralelas, em outro Evangelho substituído por "eu" (Mc 8.38 e Mt 10.33).

Crossan usa o título "Filho do Homem" no sentido de "humanidade" (apoiado em Nm 23,19; Is 51,12 e 56,2, Jr 50,40 e 51, 43; Sl 80,17 e 144,3, e Sl 8,5), ou seja, que a expressão "Filho do Homem" pode ser substituída pela palavra humanidade.<sup>274</sup> Para Crossan, o "Filho do Homem", identificado com uma figura celestial, não foi feito por Jesus. Esse uso que "só teve início depois de sua crucificação, partindo de Zc 12,10, passa pela combinação de Daniel 7,3"<sup>275</sup> (...); um ser que vem do alto (Dn 7,13), e se parece com o ser humano. E conclui: "Foi Marcos que criou a figura do filho do Homem sofredor e sua ascensão, e colocou as unidades de *profecia da paixão – ressurreição* na boca de Jesus".<sup>276</sup>

Bornkamm vê no título uma produção da comunidade e não um uso do próprio Jesus:

Se perguntarmos por que razão encontramos então tantas vezes este título nas declarações de Jesus sobre si mesmo, somente poderemos responder que ele, mais do que qualquer outro, exprimia com

<sup>270</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 432.

<sup>271</sup> DODD, C. H. *O Fundador do Cristianismo*, p. 117.

<sup>272</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*, p. 297.

<sup>273</sup> THEISSEN Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 569.

<sup>274</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 275-279.

<sup>275</sup> CROSSAN John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 283.

<sup>276</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 295.

propriedade a fé da comunidade palestiniense mais antiga, à qual devemos a tradição das palavras do Senhor. O título precisava, por isso ser colocado sob a autoridade do próprio Jesus.<sup>277</sup>

Outra explicação para as origens do uso da expressão Filho do Homem, refere-se à Dn 7, onde ele é descrito em termos de um ser celeste que desce das nuvens, o que faria de Jesus o Messias apocalíptico. Gnilka concorda com o fato do termo ter essa origem, mas entende que ele sofreu uma grande transformação, de modo que o Filho do Homem de que fala Marcos é uma pessoa bem concreta, histórica:

Também as afirmações sinóticas sobre o Filho do Homem estão ligadas a Dn 7,13. com a máxima clareza. Isto ocorre no apocalipse sinótico Mc 13,26 ao qual – segundo uma concepção bastante difundida – foi incorporado um pequeno escrito apocalíptico judeu, ou mais provavelmente judeu-cristão. Fala-se aqui da vinda do Filho do Homem (Jesus) sobre as nuvens, com grande poder e majestade. (...) Jesus, o Filho do Homem, é amigo dos publicanos e pecadores (Mt 11,19p), é sem pátria e um sem teto neste mundo (8,20p), alguém que perdoa pecados (Mc 2,10 ps), que é senhor do Sábado (Mc 2,27), mas que sobretudo é rejeitado e morto pelos homens (Mc 8,31; Mt 17,22ps; 20,24ps etc). Agora não subsiste nenhuma dúvida de que este filho do homem, cuja idéia original o mantinha em sua natureza celeste, é um homem real entre os homens.<sup>278</sup>

Jesus aplica o designativo Filho do Homem a si mesmo em outras ocasiões (Mc 9.31; Mc 10.33), relacionando-o também com o sofrimento, e Gnilka vê como um acréscimo de Marcos o fato de o redator incluir no texto os grupos representativos do Sinédrio. Seria uma tentativa de responsabilizar esses grupos pela Paixão de Jesus.<sup>279</sup> Eles rejeitaram a Jesus e estavam enquadrados no Sl 118.22 (texto dos LXX), "a pedra que os construtores rejeitaram, essa veio a ser a pedra angular", onde "os construtores", seriam as autoridades judaicas. Ao definir-se como um que é rejeitado, Jesus se aproximaria do Messias Justo sofredor do AT (Sab 2.12-20; 5.1-7), sem, contudo, assumir a identidade dele.

Entendo que, quando Jesus usou a expressão Filho do Homem para simplesmente referi-se a si mesmo, ele não expressou a consciência de ser uma pessoa de outra natureza (celeste, por exemplo), senão de ser uma pessoa humana com uma missão que era da natureza divina. Ele e as comunidades que sobre ele escreveram acreditavam que o momento histórico de Jesus seria seguido por um momento apocalíptico e que Jesus, sofredor no presente *eon*, seria exaltado no *eon* do reino de Deus. Esse conceito derivava da confiança irrestrita que Jesus tinha do cuidado de Deus com sua vida e sua missão. Na comunidade pós-pascal essa idéia evoluiu para a adoração do "Filho do Homem" na condição de Juiz e Senhor, características interpretadas a partir da ressurreição de Jesus.

<sup>277</sup> BORNKAMM, Günter. *Jesus de Nazaré*, p. 194.

<sup>278</sup> GNILKA, Joachim, *Jesus de Nazaré*, p. 232-233.

<sup>279</sup> GNILKA, Joachim, *El Evangelio Según San Marcos*, v.2, p. 13.

A comunidade cristã associou o sofrimento de Jesus ao trecho de Is 53, quando fez a conciliação entre aquele que sofreu nas mãos dos pecadores e o personagem de Isaías. É o caso do diálogo de Filipe com o eunuco (At 8.28-40), quando é aplicada a Jesus essa passagem. Todavia isso está associado aos títulos pós-pascuais que Jesus recebeu.

Nada há em o Novo Testamento, fora do incidente de Filipe e o eunuco, que mostre que o servo sofredor seja uma profecia relacionada com uma pessoa histórica. A pesquisa do Antigo Testamento ainda procura saber sobre quem o profeta Isaías está falando nesse capítulo. A esse servo não é dada a faculdade da ressurreição.

Lindblom pretendeu que toda a descrição era a de uma visão profética. Nada autoriza realmente tal interpretação, tanto mais porque o Segundo Isaías não é absolutamente um profeta visionário. É verdade que seu poema traduz uma visão, porém, poética, uma visão no espírito de uma pessoa ideal, imagem do povo, simbolizado por seus heróis sofredores, Moisés, Jeremias, o Lamentador, os deportados. O profeta pôde mesmo pensar em sua própria experiência da perseguição, tal como a relata o terceiro cântico do Servo, narrando os maus tratos que sofreu. Mas, ele os ultrapassou. O homem que descreve personifica o destino expiatório do povo de Israel. O exílio foi um castigo destinado a salvar a humanidade inteira, a trazer-lhe o perdão de suas faltas e a luz da salvação.<sup>280</sup>

Aos discípulos parece impossível reconciliar o sonho messiânico com a morte de Jesus, justamente debaixo das autoridades da nação a quem pretendiam libertar e governar. Pedro se apressa em censurar Jesus, pelo que foi duramente reprovado. Certamente essa forma dura com que Jesus se dirige a Pedro é uma tradição muito antiga, pois, mesmo que ela se enquadre nos propósitos de Marcos, ele não usaria termos tão duros para lembrar um fato acontecido com uma das colunas da igreja de Jerusalém, se essa tradição não fosse tão forte. A reprimenda a Pedro, porém, não nos leva à conclusão de que Jesus não tinha qualquer consciência messiânica, senão que Pedro acreditava que ela era de uma natureza que vinha contra o que Jesus entendia como sua missão e por isso considerava essa atitude de Pedro uma obra de Satanás. Para Jesus, o que Pedro propunha fugia da vontade de Deus para sua vida e missão, pois ela, certamente, não era retomar o reino de Israel das mãos do Império Romano, por meio de uma ação tipicamente zelote. Resta a convicção de que Jesus não se propunha a restaurar a monarquia judaica e que sua consciência messiânica estava firmemente fundamentada não em sua ação, mas na ação de Deus.

---

<sup>280</sup> STEINMANN, J. *O Livro da Consolação de Israel*, p. 193.

No Evangelho de Marcos, o Filho do Homem, é Jesus *de Nazaré*. O sofrimento e a morte do nazareno não impediram de levar a cabo a sua missão terrena, que tem desdobramentos futuros. Ele pode interpretado no sentido de um ser individual ou coletivo, como sendo Jesus o verdadeiro "alicerce" desse novo Templo que é o reino de Deus, quanto no sentido coletivo da personalidade corporativa, ou seja, o Templo todo. É possível (especialmente a partir da teologia paulina) entender a vida do Filho do Homem em termos da glorificação da humanidade ou do humano, desde que visto na perspectiva do "homem celeste", o segundo Adão que liberta a humanidade da condição de herdeira do velho Adão. Todavia, isso não está claro no texto de Marcos. Contudo, essa é uma interpretação posterior.

Jesus, ao anunciar "então verá o Filho do Homem" nas nuvens (Mc 13.26-27), estava dizendo: "Eu virei em poder e glória, não importa o que me acontecer, e consumarei o reino de Deus". É claro, que estou me limitando ao texto de Marcos e à leitura que ele faz desse fato, não leva em consideração o peso dado às afirmações a respeito do Filho do Homem, nas funções formais de Juiz e ao julgamento final por ele executado, descrito por Mateus. Marcos descreve essa realidade, a partir de outra perspectiva, assentada no contexto da preocupação com a fidelidade missionária. Ele não está preocupado com o julgamento em si, mas com o tempo que separa a morte e ressurreição de Jesus da sua manifestação gloriosa. Ele deve ser um tempo para confessar Jesus a uma geração adúltera. Acredito que a tomada da consciência messiânica de Jesus foi um processo. Justamente por isso, a comunidade de Marcos não usou o título "Filho do Homem" para expressar sua fé em Jesus. Ela tinha diante de si a lembrança da vida concreta e histórica do Jesus de Nazaré.

#### **4. Bendito o que vem - Mc 11.1-11**

Mc 11.1-11

Quando se aproximavam de Jerusalém, de Betfagé e Betânia, junto ao monte das Oliveiras, enviou Jesus dois dos seus discípulos e disse-lhes: Ide à aldeia que aí está diante de vós e, logo ao entrar, achareis preso um jumentinho, o qual ainda ninguém montou; desprendei-o e trazei-o. Se alguém vos perguntar: Por que fazeis isso? Respondei: O Senhor precisa dele e logo o mandará de volta para aqui. Então, foram e acharam o jumentinho preso, junto ao portão, do lado de fora, na rua, e o desprenderam. Alguns dos que ali estavam reclamaram: Que fazeis, soltando o jumentinho? Eles, porém, responderam conforme as instruções de Jesus; então, os deixaram ir. Levaram o jumentinho, sobre o qual puseram as suas vestes, e Jesus o montou. E muitos estendiam as suas vestes no caminho, e outros, ramos que haviam cortado dos campos.

Tanto os que iam adiante dele como os que vinham depois clamavam: Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor!  
 Bendito o reino que vem, o reino de Davi, nosso pai! Hosana, nas maiores alturas!  
 E, quando entrou em Jerusalém, no templo, tendo observado tudo, como fosse já tarde, saiu para Betânia com os doze.

A entrada de Jesus em Jerusalém tem sido vista como um marco referencial no Evangelho de Marcos a respeito da messianidade de Jesus. A entrada em si é um indicativo da esperança popular em relação ao Messias.<sup>281</sup> Se esse trecho é visto assim tão explícito em relação ao tema messiânico ele é problemático também. Ele se enquadra em um possível referencial histórico, retocado pelo objetivo teológico do escritor nos termos de sua confissão de fé. A pergunta inicial é: essa entrada, do modo que está registrada em Marcos, foi algo conscientemente preparado por Jesus ou ela foi interpretada e descrita desse modo?

Aceitando como uma boa datação para Marcos, situada entre os anos 65 d.C. e 70 d.C.,<sup>282</sup> temos diante de nós um período bastante propício para as críticas a respeito da política feita pelo Templo, mas estamos fora do período em que estava em discussão o messias davídico, que teve seu momento áureo após o ano 70 d.C. “O título "Filho de Davi é usado freqüentemente somente depois de 70, depois do aniquilamento do Israel Bíblico, nos evangelhos de Mateus e de Lucas. O Messianismo de Marcos repudia a designação "Filho de Davi”.”<sup>283</sup>

O modo como Marcos apresenta a questão do "Filho de Davi", no trecho que narra a entrada em Jerusalém (Mc 11.1-11) e no texto que conta sobre a cura do cego Bartimeu (Mc 10. 46-52), relato que precede a entrada, é algo bastante intrigante. No tempo de Marcos "não havia um conceito predominante de Messias, ao qual ele pudesse agarrar".<sup>284</sup> Nem no tempo em que foi escrito Marcos, nem no próprio tempo do ministério de Jesus, o termo Messias era, entre os judeus, um conceito essencial na esperança escatológica.

Estudos recentes mostraram que em tempos pré-cristãos não havia esperança geral de "O Messias". Longe de serem uniformes, as esperanças judaicas do período romano primitivo eram diversas e fluidas. Não é nem sequer certo que o termo *messias* tenha sido usado como título em qualquer literatura da época. [...] De fato, o termo é relativamente raro na literatura antes de Jesus e no período contemporâneo a ele. [...] Na verdade nem mesmo ocorre uma figura real na maior parte da literatura apocalíptica judaica.<sup>285</sup>

<sup>281</sup> LANE, Willian C. *The Gospel According Mark*, p. 393.

<sup>282</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*, p. 68.

<sup>283</sup> WENZEL, João Inácio. *SJ. Pedagogia de Jesus*, p. 33.

<sup>284</sup> WENZEL, João Inácio *SJ. Pedagogia de Jesus*, p. 33.

<sup>285</sup> HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares do tempo de Jesus*, p. 91.

O fato de Jesus entrar em Jerusalém aclamado pelo povo, tomado em seu conjunto, lembra a entrada de Simão Macabeu, quando tomou posse da cidade de Jerusalém. Ela também se deu em meio aos clamores populares, canções e palmas agitadas ao ar (1Mac 13.51). De há algum tempo o monte das Oliveiras, lugar da entrada em Jerusalém, e de onde se avistava a cidade, era tido como o lugar da revelação messiânica. Houve um certo profeta Egípcio (25-54 d.C.) que reivindicou para si a condição de Messias. Ele fez do Monte das Oliveiras, um sinal de sua entrada messiânica em Jerusalém.

As sobrevivências dos relatos sobre manifestações messiânicas foram mantidas por tradições que apontam para o monte das Oliveiras como o local da revelação escatológica de um salvador no fim dos tempos. As referências bíblicas à essa montanha passou pelo crivo de várias interpretações, indicando a possibilidade de que no tempo de Jesus o único versículo da Escritura explicitamente relacionado com o Monte das Oliveiras (Zc 14,4) fosse interpretado como o lugar da revelação de Deus no fim dos tempos e da aparição do messias. Com base em Zc 14,4 uma antiga tradição judaica conservou um relato lendário de acordo com o qual o messias era esperado ser anunciado no monte das Oliveiras. Dali marchariam em direção à entrada da cidade de Jerusalém.<sup>286</sup>

Cabe, a respeito desse fato, porém, uma questão fundamental: Em que medida a entrada em Jerusalém foi, assim como à primeira vista parece ser, uma procissão triunfalista que anuncia a acolhida popular a um rei davídico que levará a cabo as expectativas messiânicas? Ou em outra pergunta: Foi a entrada em Jerusalém uma entrada messiânica? Ou ela foi interpretada teologicamente assim? O texto de Marcos mostra que ela aconteceu no contexto da peregrinação a Jerusalém, da qual além de Jesus e seus discípulos, participaram outros peregrinos vindos da Galiléia e outras pessoas que acompanhavam Jesus das cercanias de Jerusalém, onde aconteceram atos poderosos de Jesus, sinalizadores do reino de Deus, e onde esses fatos foram objeto de controvérsia sobre quem era Jesus. Myers acredita que as ações de Jesus, naquela tarde foram preparadas em detalhes por Jesus mesmo. Ele vê nesse relato uma cena de um teatro popular.

Bem mais do que a metade do episódio se refere às instruções dadas por Jesus aos “dois discípulos” em preparação para a procissão (Mc 11,1-7). Isto dá a impressão distinta de que tudo é deliberadamente planejado e coreografado – daí a suposição de “teatro de rua”. De um lado, Jesus procura aquilo que precisa para a sua campanha (ver “a necessidade”, *χρείαν ἔσχευ*, de Davi em campanha militar relatada em Mc 2,25). De outro lado, o que ele procura é um modesto jumentinho. Evidentemente Marcos tira grande proveito para o seu texto do fato de que esta procissão encontrará requisitos de outra, bastante contrária à tradição de Zacarias: o Messias que vem a Sião “manso, montado sobre um jumento” (Zc 9,9s).<sup>287</sup>

<sup>286</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos do Tempo de Jesus*, p. 212.

<sup>287</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*, p. 355. Em nota de roda-pé Myers lembra que “Taylor cita um dito do séc III atribuído ao rabino Josué ben Levi, indicando que a tradição de Zacarias posteriormente era interpretada como o julgamento de Israel: Estai atentos, o Filho do Homem vem “sobre as nuvens do céu” e “humildemente montado em um jumento”. Se eles (Israel) forem dignos, virá “como nuvens do céu”; se eles não forem dignos, virá “humildemente e montado em um jumento” (1963:452)”.

Myers está se posicionando por uma entrada em Jerusalém com característica messiânica militar, dada pelo próprio Jesus. Ele não deixa claro que tipo de messianismo pretendia Jesus com essa encenação, uma vez que os acontecimentos posteriores, e muitas das declarações anteriores de Jesus apontam na direção de um messianismo não davídico. Mas não deixa dúvidas, assim como o fazem outros especialistas,<sup>288</sup> de que o relato da entrada em Jerusalém, por mais modesta que tenha sido e por mais retocado teologicamente que apareça no texto de Marcos, mostra que Jesus sentia-se portador de uma missão especial de Deus para o seu povo e que de algum modo isso incluía uma ação decisiva em Jerusalém.

Ou seja, na entrada de Jerusalém ele deixa visível a compreensão que tinha de sua atividade messiânica. A montaria, o acerto com o proprietário do animal, o cântico dos peregrinos são detalhes escriturísticos incluídos no texto. O seu comportamento é, antes, de um profeta que sinaliza sua missão por meio de atos taumaturgos. Isso é feito com o mesmo objetivo que o movia em cada uma de suas ações: dar cumprimento a uma missão que entendia ter sua origem em Deus e com um desfecho histórico, cada vez mais previsível, típica de muitos profetas que tiveram que sobrepôr o poder de Deus ao poder estatal de Jerusalém. Marcos deixa-nos ver que o fato de Jesus ir a Jerusalém e ao Templo era algo que precisava ser feito. A itinerância de Jesus em Marcos não é ao acaso, ela tem um destino certo. Ela tem início na Galiléia e fim em Jerusalém. Jesus é uma pessoa que está em viagem a Jerusalém. O canto popular não celebra aquele que é, mas aquele que vem. Tudo faz crer que o povo saudava Jesus na condição de profeta, o que de certo modo explica a razão que levou o povo a, bem pouco tempo depois, mudar seu grito de guerra.

O relato de Marcos na forma que chegou até nós está claramente dentro a tradição bíblica vetero-testamentária. Primeiro, ele está em relação com Gn 49.10-11, onde são descritas as "condições de cada tribo de Israel na época da monarquia davídica, isto é, algum tempo depois da morte de Salomão, quando Judá, na pessoa do rei davídico em Jerusalém, governava gloriosamente, e na parte setentrional a tribo de José, leia-se Efraim, ocupava o trono de Samaria".<sup>289</sup> Por meio desse trecho a comunidade cristã quer proclamar a Jesus ressuscitado como o Messias. Depois, ele relaciona-se com Zc 9.9, onde temos o sonho da reconstrução da monarquia a partir dos tempos tribais de Jessé, sob a liderança de um "Rei, justo e salvador". A citação tem a finalidade clara de induzir o leitor a crer em Jesus como o

---

<sup>288</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 317.

<sup>289</sup> DATTLER, Frederico. *Gênesis*, p. 234-235.

Messias, ou seja, partilhar de sua fé pós-pascal. Finalmente é evocado o Sl 118.25, onde temos o cântico usado na Festa das Tendias, e que anuncia as obras salvadoras de Javé. Contudo, essa tradição é citada livremente, adaptando os trechos ao propósito de fazer a entrada de Jesus em Jerusalém ser triunfal. A ênfase no "nosso pai Davi" é algo estranho às passagens citadas do Antigo Testamento.

Esse perfil messiânico, contudo, estaria em perfeito acordo com o vibrante testemunho dado pelo cego Bartimeu que proclama que Jesus é "filho de Davi". No relato que temos de Marcos, Jesus, pelo menos, não recusou nem proibiu o uso desse título. Marcos justificou a cura do cego, exatamente, em razão dessa declaração de fé. Ocorre que o messianismo davídico e régio parece não ser a essência da compreensão que Marcos tem dele ao longo de seu Evangelho. De qualquer forma, ainda que somente Jesus, naquele momento, entendesse o que significava a sua entrada em Jerusalém, isto deveria estar diretamente relacionado com a sua morte e ressurreição. Não há como lhe dar o sentido triunfal. O triunfo de Jesus, na opinião de Marcos aconteceu na Páscoa.

Para o biblista espanhol Xavier Alegre, o que caracteriza Marcos, justamente é a sua tentativa de corrigir essa ideologia triunfalista de um Messias davídico.

Olhando os acentos que Marcos coloca em sua obra, chega-se à conclusão que ele escreveu o seu evangelho porque achava que a comunidade corria o risco de desfigurar a imagem de Jesus, pois não havia entendido bem qual era o núcleo ou a essência de sua pessoa. Se quisermos chegar ao coração do que preocupava Marcos, podemos dizer que ele estava convencido de que a raiz última do mal que ameaçava a comunidade – provavelmente sem que ela nunca se tivesse dado conta disso – estava na interpretação triunfalista da figura de Cristo.<sup>290</sup>

É visível a omissão que o relato faz de qualquer reação das tropas romanas a uma possível e audaciosa pretensão. Como sabemos, a condenação de Jesus foi justificada no fato de que ele pretendia ser rei dos judeus. E foi determinada em virtude de motivos pouco explícitos. Seria mesmo improvável que um pretendente à monarquia davídica, aclamado por numerosa multidão, passasse despercebido por um exército, que na festa da Páscoa, multiplicava o seu contingente em Jerusalém, e mantinha, especialmente os galileus sob cuidadosa vigilância.

Evidentemente Jesus tinha uma outra visão de sua messianidade, mas no tempo de sua atuação pública a lembrança do reinado de Davi era uma chave facilmente compreensível para

---

<sup>290</sup> ALEGRE, Xavier. *Marcos ou a correção de uma ideologia triunfalista*, p. 5.

o povo que a usava como sinal de sua esperança de justiça em Israel. Para o povo, fosse Jesus um profeta, ou mesmo Elias que deveria anteceder o Messias, isso era um sinal de esperança.

Mas para as massas camponesas ela [a ideologia da realeza davídica] deve ter sido o símbolo do estabelecimento da justiça e da igualdade em Israel. Esta última perspectiva foi adotada por Marcos, que identificava a vocação messiânica não com a ideologia dinástica-régia da classe dominante, e sim antes com a ideologia da resistência apocalíptica e da solidariedade profética com os pobres.<sup>291</sup>

Jesus está silencioso em face dos ânimos exaltados de seus patrícios galileus. Eles tinham uma tradição de grandes arroubos nacionalistas por ocasião das festas, mas Jesus não estimula qualquer caráter militar para essa entrada. Essa atitude não se deve a uma postura “pacifista” que, na minha ótica, não era a prática de Jesus. Para ele a paz era uma decorrência dos bens divinos que entendia conceder por meio de suas palavras e ações. Jesus não evitou conflitos e, quando levou a sua mensagem a uma postura radical, provocou-os. Mas o enfoque de sua ação naquele momento não era militar, como quer Myers. Isso não está exposto na entrada de Jesus em Jerusalém. Porém ainda permanece o problema que temos com esse relato de Marcos que descreve uma realidade com as cores vivas de outra. É visível o messianismo davídico existente no trecho, como dispomos hoje. A solução para o impasse da presença da corrente messiânica davidita no Evangelho de Marcos ainda é objeto de estudo, mas vejo com bastante plausibilidade a tese de Felipe F. Ramos, em seu livro "El primero Evangelio", onde ele sustenta que há duas edições para Marcos, o que não deve ser confundido com a tese da existência de um proto-marcos.<sup>292</sup>

Na *primeira edição* o evangelista compôs um *evangelho completo*. Sua informação compreendia desde a aparição de João Batista até os relatos da paixão. Por detrás de seus escritos se advinha um teólogo de grande estilo, comparável aos melhores do Novo Testamento. O centro de interesse do seu relato era a *teologia da cruz*. Toda a sua narração caminha para a paixão e a Páscoa. Esta orientação do material evangélico é que segue fazendo válida a afirmação de M. Kahler: "O Evangelho de Marcos é um relato da paixão precedido de uma grande introdução".<sup>293</sup>

No tempo em que Marcos foi escrito, o judaísmo passava por grande crise. Era uma oportunidade de atrair judeus ao grupo dos cristãos, fazendo a conexão entre o Messias Judeu e o Messias cristão, que está sob o enfoque do sofrimento, da morte e da ressurreição. Isso induz a uma segunda edição de Marcos, onde pinceladas do messianismo davídico são feitas, sugerindo a comunidade cristã como o novo Israel de Deus. É o caso da narrativa da cura do cego em Jericó e do colorido dado à entrada de Jesus em Jerusalém. E foi essa segunda edição que acabou sendo preservada.

<sup>291</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*, p. 95.

<sup>292</sup> LOHSE, Eduard, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 132.

<sup>293</sup> RAMOS, Felipe F. *El Primero Evangelio*, p. 16-20 (A tradução é minha)

*Na segunda edição*, nosso evangelista, como teólogo atento às correntes de pensamento, sentiu a necessidade de integrar em seu relato anterior as duas aproximações fundamentais a Jesus que se achavam refletidas em outras tantas tradições, que circulavam em ambientes diversos sobre o Mestre.<sup>294</sup>

Retirando-se do relato a moldura teológica que o torna enfático, constituída da evocação de trechos o Antigo Testamento, (Gn, Sl e Zc) que podem servir para indicar um messianismo régio, temos uma narrativa bem mais próxima das possibilidades históricas. Os complementos teológicos integrados pelo clamor do cego em Jericó (que precede o texto), pelo uso do jumento (exceção a todo ministério de Jesus, que sempre andou à pé), e pelo canto dos peregrinos, correspondem muito mais ao querigma da Igreja Primitiva, que se vincula à experiência cristã pós-pascal com o Messias. Assim o Messias régio descrito no trecho ampliado não corresponde nem ao que Marcos deseja ver na fé e prática dos seus leitores, nem à interpretação que Jesus mesmo deu ao seu messianismo, mas a um evidente objetivo missionário.

Jesus viajou, da Galiléia a Jerusalém, em função de sua ação profética. Ele se reconhece portador de um carisma e de uma missão que tinha sua origem divina e que ele deveria exercê-lo na "cidade santa". Em Jerusalém estava o centro principal de seus inimigos. Era parte de sua consciência messiânica não deixar Jerusalém fora do anúncio da chegada do tempo escatológico. Ele coloca sob o juízo de Deus todas as ações que alimentam as ambições humanas de poder político e econômico. Não é a multidão que o arrasta para a cidade. É ele que tem a clara decisão de encarar esse confronto, mesmo consciente dos grandes riscos que corria. Tanto é verdade que o exército romano não intervém. Também ele pode ver em Jesus uma intenção focalizada nas disfunções do Templo. Jesus irá mostrar que "há algo de podre" no recinto sagrado. Ele irá anunciar o reinado de Deus invadindo as estruturas de uma religião que em nome de Deus fez do povo seu escravo.

Marcos estava preocupado com a visão triunfalista que se instalou em largos setores da cristandade primeva e ao longo de seu Evangelho mostrou um outro lado a ser considerado pelos seus leitores. Ele tinha a preocupação com o fato de que "os milagres podiam fomentar uma concepção tão gloriosa da cristologia, que obscureça o significado que tem a Cruz para a fé cristã".<sup>295</sup>

<sup>294</sup> RAMOS, Felipe F. *El Primero Evangelio*, p. 16-20. (A tradução é minha)

<sup>295</sup> ALEGRE, Xavier. *Marcos ou a correção de uma ideologia triunfalista*, p. 27.

Em Jerusalém entra um homem que não vem para governar, mas anunciar o reino de Deus e morrer por essa causa se esse fosse o preço exigido. A leitura desse acontecimento, às vezes, é feita numa perspectiva zelote, descrevendo Jesus cercado de um grande grupo de mercenários e com o objetivo de exercer a soberania política em Jerusalém. Isso parece não ser o caso.

Independente da leitura que se faça do conteúdo messiânico da entrada em Jerusalém, permanece o fato de que é ele que tem o controle da cena, pois Jesus é o sujeito de seus atos e por meio deles reinterpreta o messianismo das pessoas que estiveram com ele ao longo do seu caminho. Ele não comanda uma marcha militar, mas em silêncio "observa tudo" (Mc 11.11). Temos o registro de que Jesus aceitou a aclamação do cego a quem curou, como todas as evidências o indicam, e que Marcos uniu a narrativa daquele milagre a este da entrada em Jerusalém, mas temos, também, que nem Jesus mostrou a audácia de um conquistador nem o povo viu seu sonho zelote se concretizando. Ainda havia outras ações a serem realizadas e Jesus tem consciência de um cronograma a ser seguido no objetivo que tem em mente e que nada tem a ver com a realeza davídica defendida por outros intérpretes do pensamento da igreja primitiva.

O que houve de messiânico na entrada, deriva de Jesus, quem permitiu que se realize em segredo a profecia de Zacarias. A "investigação da vida de Jesus" tem atribuído dois significados à marcha à Jerusalém. E. Schweitzer assinalou com certa ironia que, em consequência, se pode dividir em dois grupos, Uns querem que vá a Jerusalém porque ele queria atuar ali e provocar a decisão; os outros, porque queria morrer ali. (...) Pode dizer-se que Jesus, em virtude da crescente inimizade que detectou sobre sua pessoa, contou com o pior muito tempo antes de seu final. A ocasião de liquidar-lhe começou a perfilar-se para os seus adversários, só e de maneira surpreendentemente rápida, na cidade principal.<sup>296</sup>

Jesus fez a "sua" entrada e o povo fez a entrada "dele" em Jerusalém. Tomando o relato transparece que os discípulos estavam mais bem sintonizados com a expectativa popular do que com os sentimentos de Jesus, pois não é na boca de Jesus que está a exaltação ao descendente do "nosso pai Davi" mas na boca do povo. Não é na boca de Jesus que está o "Filho de Davi" mas na boca do cego Bartimeu, a quem Jesus curou. Nos dias seguintes Jesus e o povo não seriam mais companheiros de festa. Jesus segue o seu caminho de confronto com o Templo e a multidão segue o seu, que é o da festa do Templo. Assim eles não mais estarão juntos, pois a multidão irá gritar pedindo seu verdadeiro líder revolucionário: Barrabás (Mc 15.11) e exigirá a condenação daquele que a seu ver não estava à altura "do nosso pai

---

<sup>296</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*, v.2, p. 142.

Davi" (Mc 11.10), justamente porque Jesus não correspondeu à expectativa que continha o messianismo deles.

## 5. Desconstrução do Templo

Mc 11.15-19

E foram para Jerusalém. Entrando ele no templo, passou a expulsar os que ali vendiam e compravam; derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. Não permitia que alguém conduzisse qualquer utensílio pelo templo; também os ensinava e dizia: Não está escrito: A minha casa será chamada casa de oração para todas as nações? Vós, porém, a tendes transformado em covil de salteadores. E os principais sacerdotes e escribas ouviam estas coisas e procuravam um modo de lhe tirar a vida; pois o temiam, porque toda a multidão se maravilhava de sua doutrina. Em vindo a tarde, saíram da cidade.

A caminhada de Jesus e seus discípulos teria que os conduzir ao Templo. O verbo ἐκβάλλειν (Mc 11.15), que descreve a ação de Jesus no Templo de Jerusalém, comporta um sentido compulsivo.<sup>297</sup> Na visão de Jesus, não a Torá, mas o sistema jurídico e religioso do Templo tinha se tornado em instrumento de opressão sobre os pobres e se locupletado de benefícios decorrentes da aceitação pacífica de todas as determinações do Império Romano sobre os judeus. Não é sem razão que Marcos enfatiza que desde a Galiléia Jesus vem convivendo com a crítica dura dos fariseus e dos escribas, pois Jesus pensa e age como alguém que tem a missão de anunciar a intervenção de Deus nesse sistema corrupto. A parábola dos vinhateiros (Mc 12.1-11) reforça a opinião de Marcos a cerca da gravidade do momento vivido pelos responsáveis pela "vinha". É possível que Jesus tenha evitado o confronto com Herodes Antipas, mas é certo e explícito que ele não evitou o confronto com as autoridades do Templo. Ele veio a Jerusalém de um modo determinado, para isso, justamente. O peso desigual da narração, colocando Jesus no comando das ações indica uma elaboração desse texto<sup>298</sup> assim como a inclusão da citação do Antigo Testamento (Mc 11.17a) provém de Marcos. Os elementos da narrativa evidenciam coisas típicas do local. As vendas de animais para o sacrifício eram feitas no átrio dos gentios e os pagamentos feitos em moeda "tíria" ou hebraica antiga. O mercado de elementos para os sacrifícios tinha sobre si a vantagem de atestar a perfeição das ofertas, uma vez que o oficiante somente as aceitaria em tais condições. Abusos no caso do câmbio eram comuns. Esse comércio tinha desvirtuado de tal forma o culto, que o Templo tinha deixado de ser casa de oração para todos os povos (Is

<sup>297</sup> CRANFIELD, C.B.C. *The Gospel according to St Mark*, P. 237.

<sup>298</sup> GNILKA, Joachim, *El evangelio Según San Marcos*, v.2 p. 148.

57.7). Jesus investe contra os que vendiam os animais, os que os compravam, os que faziam o câmbio e os que circulavam no Templo com objetos ordinários de culto. Gnilka propõe que “Se isto é assim, já o relato anterior a Marcos considerava atuação de Jesus contra o templo não como a purificação dele, senão como expressão da supressão de seu culto”.<sup>299</sup>

Ao citar o trecho de Is 56.7 (com base nos LXX), Marcos coloca em paralelismo antitético a casa de oração com a casa de ladrões. Jesus desconstrói um sistema que transformou o Templo em templo do mercado. Ali não está só um santuário corrompido, mas um sistema religioso e político que precisa ser refeito desde a base. Jesus usou de uma autoridade irresistível e uma evidência inconfundível de que no *kairós* de Deus o Templo que servia aos interesses de um pequeno grupo, que se acomodava às exigências do Império Romano tinha perdido completamente a função, e cabia a ele fazer esse anúncio. Ele investe diretamente contra os principais sacerdotes que nada podem fazer, neste momento. A ação de Jesus se fundamenta no poder divino de quem entende flui a sua autoridade e no apoio popular. Jesus não está conquistando o Templo e o palácio como pensava Calvino, fazendo-se rei e sumo sacerdote ao mesmo tempo.<sup>300</sup> Ele está proclamando um reino onde o perdão do Pai Celestial não depende mais dos sacrifícios e onde a qualquer pessoa pode se relacionar com Deus sem a necessidade de intermediários nem lugares sagrados. E, por essa atitude contestatória, certamente Jesus pagará com a vida.

Ele não era um intermediário nem um mediador – mas sim, de forma um pouco paradoxal – alguém que anuncia que não deveria haver nenhum dos dois entre a humanidade e a divindade ou entre a humanidade e si mesma. Milagre e parábola, cura e refeição eram planejados para fazer com que os indivíduos tivessem um contato físico e espiritual imediato entre si e com Deus. Ele anunciava, em outras palavras, o reino sem intermediários de Deus.<sup>301</sup>

Desse modo, a acusação que foi feita contra Jesus, de que ele tinha afirmado que destruiria o Templo e o reconstruiria em três dias (Mc 14.58), se enquadra perfeitamente nesse sentimento de inutilidade do Templo, em face do tempo escatológico que está aí diante de todos. Ele faz eco à pregação de Miquéias, para seu tempo, na qual ameaça Jerusalém: "Jerusalém se tornará uma montanha de ruínas, e o monte do templo, numa colina coberta de mato" (Mq 3.12b).

<sup>299</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*, v.2 p. 151.

<sup>300</sup> CRANFIEL, C.B.C. *The Gospel according to St Mark*. p. 359.

<sup>301</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*, p. 460.

Theissen relaciona a profecia contra o Templo com o conflito entre cidade e campo, entre os camponeses, assim da Galiléia como da Judéia, e as autoridades do Templo de Jerusalém, pois a atitude de Jesus no Templo, dramatizando essa profecia, acontece no contexto da Páscoa, quando, em Jerusalém, o conflito cidade/campo era mais evidente, como se pode ver no interesse popular demonstrado pelos peregrinos tanto na entrada de Jerusalém quanto na discussão de Jesus com as autoridades do Templo (Mc 11.9 e 12.37). “Se vê, claramente, que o movimento da resistência que operava no campo considerava como inimiga a aristocracia de Jerusalém”.<sup>302</sup>

Há também que se considerar que a profecia contra o Templo era contrária aos interesses da aristocracia de Jerusalém, uma vez que grande parte da atividade comercial de Jerusalém repousava exatamente na santidade da cidade e ela decorria de que o Tempo dos judeus estava dentro de seus muros. Atentar contra o Templo e seu sistema sacrificial era ir contra o segundo dízimo, sobretudo vantajoso para os habitantes da "cidade santa", pois eles se beneficiavam tanto da imunidade desse dízimo, quanto do gasto dos forasteiros dentro dos muros da cidade, uma vez que esse dízimo deveria ser usado por ocasião das festas em Jerusalém.<sup>303</sup>

Jesus não age nos recintos mais internos do Templo. A sua ação está na área dos gentios. Ali, requerendo para eles um espaço de oração, Jesus traz às autoridades judaicas o anúncio do juízo do reinado divino. Jesus não deseja renovar o culto, mas anunciar a renovação dos tempos e a chegada da era messiânica com o advento do reino de Deus. Desse Templo que recolhe ofertas de viúvas pobres (Mc 12.41-44) e realmente fiéis a Javé, porque portadoras de uma confiança ilimitada nele, não sobrá pedra sobre pedra (Mc 13.1), ainda que sejam monumentais. Dodd lembra que a esperança messiânica dos sacerdotes era de que um novo Davi purificaria o Templo **dos** gentios, mas Jesus queria um Templo **para** os gentios.<sup>304</sup> Nesta nova ordem da era messiânica não há divisão entre judeu e gentio e aí reside seu grande diferencial. Ele se achava comprometido com uma missão inclusiva. Apenas há uma relação entre um Pai e seus filhos e filhas! Os escribas que tinham assumido um lugar de prestígio poderiam ser identificados com a profecia de Isaías: "em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de homens" (Is 7.7).

<sup>302</sup> THEISSEN, Gerd. *Estúdios de Sociologia Del Cristianismo Primitivo*, p. 85. (A tradução é minha)

<sup>303</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 43.

<sup>304</sup> DODD, C.H. *O Fundador do Cristianismo*, p. 166. (O grifo é meu)

Os chefes do Templo não aceitaram o desafio do reino de Deus feito por Jesus de forma simbólica e dramática. Tramaram a sua morte. E levaram Jesus à execução, por mãos romanas.

Os sacerdotes negaram a Jesus a autoridade para agir no Templo pelo fato de lhe faltar linhagem sacerdotal (Mc 11.27-28). É verdade que o Evangelho de Marcos não oferece nenhuma pista que permita, pelo menos, suspeitar de qualquer linhagem sacerdotal na vida de Jesus. Sabe-se que João Batista, segundo o relato de Lucas, descendia de uma família sacerdotal. Jesus, todavia, era leigo. E isso, por si só, já era um motivo para agravar o conflito com os sacerdotes de Jerusalém. "Só por ser leigo de uma obscura cidade no interior da Baixa Galiléia, Jesus já era considerado marginal pelos detentores do poder religioso quando, entrou em Jerusalém".<sup>305</sup>

Não era somente nos detalhes que Jesus tinha reservas quanto ao que vinha acontecendo no Templo. Ele havia se tornado uma instituição corrupta, tanto na política quanto na economia. Jesus, ao desestabilizar um negócio do interesse dos principais sacerdotes, denuncia que o objeto da adoração, naquele momento, não era Javé, mas o dinheiro. Muitos sacerdotes participantes da hierarquia tinham ocupado esse cargo por meio de favores políticos, de judeus e até gentios, com vistas em proventos generosos. É o modo como Martin Volkmann vê a situação que Jesus enfrenta no Templo.

No templo de Javé se instalou um ídolo. E os sacerdotes de Javé se transformaram em serviçais de Mâmom. Por isso esse ídolo deveria ser expulso. O usurpador precisa ser destronado para que o verdadeiro Deus volte a ocupar o seu lugar. O culto ao ídolo precisa ser interrompido para que o autêntico culto a Javé seja possível.<sup>306</sup>

Era por coisas como essas que os essênios tinham se retirado do Templo, aguardando a purificação que o Messias haveria de fazer, restituindo o verdadeiro sacerdócio na linha hereditária que deveria ser. Mas entre o pensamento dos essênios e o de Jesus havia uma diferença básica. Os essênios esperavam pela intervenção de Deus e Jesus anunciava que esse tempo havia chegado, e que sua prática era um sinal disso. E assim agia conscientemente, assumidamente.

<sup>305</sup> MEIER, John P., *Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico*, v.1, L. 1, p. 342.

<sup>306</sup> VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*, p. 142.

O Messias, segundo os essênios, seria o sujeito desse tempo. Jesus considera os pobres o sujeito do *καὶρὸς*. Jesus é alguém a serviço de seu Pai. A vontade dele é que triunfe a misericórdia sobre o sacrifício e a conversão sobre a tradição (Mc 12.28-34), que os pobres (e isto incluía, o estrangeiro, os publicanos, as crianças, as mulheres) formassem um novo povo de Deus, disponível para esse projeto transformador da sociedade. É por aí que passa o seu messianismo.

Um Templo que sacraliza a injustiça, e reafirma privilégios nada mais é do que um covil de ladrões (Jr 7.11). E a responsável por isso era a liderança religiosa de Jerusalém, que mantinha uma rede de controle espalhada pela nação, contando com a ajuda dos fariseus e dos seus escribas. Para Jesus o problema não era a Lei, nem o sábado, nem o jejum, nem a pureza de mesa. O problema era o sistema sacerdotal e legal que o Templo representava. Ele facilitava o "divórcio entre ortodoxia e ortopraxis" (Mc 12.38-40).<sup>307</sup> E agora, entrando no Templo da forma que entrou, ele vai direto ao foco. Ele quer uma casa de oração, para todos, livre daqueles que determinam quem pode e quem não pode participar dos favores divinos.

Teria sido violenta (messiânica do tipo zelote) a ação de Jesus no templo? É certo de que não foi guerreira nem armada, pelo menos na visão de Marcos. A questão que temos é outra: agiu Jesus sinalizando o tempo escatológico, em favor da justiça, incluindo os pobres e estrangeiros a quem Deus decide fazer justiça? Ele age como um profeta movido pela consciência de ter o poder e missão de fazer isso.<sup>308</sup> Entretanto essa ação de Jesus o coloca em rota de colisão direta com os sacerdotes.

Sem dúvida, muitos aspectos dos antecedentes de Jesus convergiram para colocá-lo em rota de colisão com Caifás e com a classe sacerdotal de Jerusalém: ele era um galileu sem importância em conflito com a aristocracia de Jerusalém; ele era (com relação aos seus oponentes) um camponês pobre em conflito com os ricos moradores da cidade; ele era um milagreiro carismático em conflito com sacerdotes mais preocupados em preservar as instituições centrais de sua religião e seu funcionamento tranquilo; ele era um profeta escatológico que prometia o advento do reino de Deus, em conflito com políticos saduceus que tinham interesse na manutenção do *status quo*. Mas por baixo de muitos desses conflitos existia um outro: ele era um leigo ligado à religião que parecia ameaçar o poder ao qual se agarrava o grupo de sacerdotes."<sup>309</sup>

<sup>307</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: La historia de um viviente*, p. 221.

<sup>308</sup> VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*, p. 142.

<sup>309</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico*, v.1 L.1, p. 344.

## 6. Desconstrução do sonho messiânico davídico

Mc 12.35-37

Jesus, ensinando no templo, perguntou: Como dizem os escribas que o Cristo é filho de Davi? O próprio Davi falou, pelo Espírito Santo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés. O mesmo Davi chama-lhe Senhor; como, pois, é ele seu filho? E a grande multidão o ouvia com prazer. E, ao ensinar, dizia ele: Guardai-vos dos escribas, que gostam de andar com vestes talares e das saudações nas praças;

O modo como via Jesus a questão messiânica é exposto por ele na discussão que ele teve com os escribas no Templo. Esta narrativa é comum aos sinóticos. Em Mateus (Mt 22.41-46) ela é ampliada, mostrando o diálogo de Jesus com os escribas. Em Jerusalém havia um palácio de Herodes. Jesus, porém, se dirigiu ao Templo, onde ele debate com as autoridades religiosas o tema do Messias. Segundo Marcos, Jesus faz a destruição da esperança messiânica davídica.

Depois da intervenção no Templo, a cada dia o confronto entre Jesus e as autoridades ficou maior e também é maior o interesse popular (Mc 12.37b) por Jesus. A discussão se deu com as autoridades do Templo e entre elas estavam os escribas que se ocupavam de interpretar a lei para o povo. Eles já haviam tentado embaraçar Jesus em outras questões: a autoridade de Jesus (Mc 11.27-28), a origem do batismo de João Batista (Mc 11,29), o maior dos mandamentos (Mc 12.28-34). Agora o tema parece estar voltado para o fato de que Jesus deseja enquadrar a esperança messiânica fora da visão régia e davídica, ensinada pelos escribas. Usando o Salmo 110.1, ele mostra que inexistente a vinculação dinástica entre o Messias e Davi. Pelo critério do testemunho múltiplo, parece não haver dúvida quanto à preocupação dos primeiros cristãos em vincular Jesus ao Messias. Parece também que para a comunidade de Marcos não era tão óbvio que Jesus fosse descendente de Davi, pois tem sua origem na região mestiça da Galiléia. Fato, inclusive atestado oficialmente na condenação de Jesus.

Marcos entende que Jesus faz uma correção de fundo na ideologia real. Para uma Igreja que começa a firmar-se no pressuposto da realeza davídica de seu Messias, a chamada a uma correção da rota soa de modo estranho, pois contrapõe a filiação davídica do Messias à dignidade do *kyrios*. Ou seja, o Messias é *kyrios* não porque ele seja o herdeiro do trono de Davi. E isso decorre uma ligação maior de Marcos com o cristianismo judeu-helênico do que

com o cristianismo judeu-palestinense, uma vez que justamente esse grupo criou as genealogias para justificar o contrário.<sup>310</sup> Jesus confronta uma passagem da escritura (Sl 110.1), de fundo messiânico, com a interpretação dos escribas e termina com uma pergunta não respondida. O que está em jogo aqui não é somente a filiação, mas principalmente a precedência, o saber sobre "quem é senhor de quem". Ou seja, Jesus poderia estar dizendo: "eu anuncio um reino do qual Deus é o rei. E a minha autoridade repousa nesse reinado". Jesus não reivindica a cadeira de Davi para si, mas para Deus.

Desde o princípio do Evangelho de Marcos Jesus é mostrado como quem ensina com autoridade, o que põe em xeque o ensino da autoridade oficial judaica exercida pelos escribas. Fica evidente o confronto entre uma autoridade carismática e outra autoridade legitimadora de um projeto ideológico (Mc 1.22; Mc 1.27; Mc 3.15; Mc 11.28; Mc 11.29). Jesus aparece como uma autoridade leiga, que vem do povo, do tipo da autoridade profética que tem compromisso somente com a sua vocação de anunciar a vontade de Deus. Seu compromisso é com a verdade e com a justiça.

Jesus recorre a outro salmo-chave messiânico, o salmo 110, a fim de afirmar que a autoridade do Messias "preexiste" à autoridade de Davi. Marcos já aludiu ao Sl 110 em Mc 10,37 e aludirá a ele de novo quando Jesus estiver diante do Sinédrio ( 14,62). Jesus não discute genealogia mas ideologia: ser "filho de Davi" é manter solidariedade com a estrutura restauracionista, isto é com a legitimação do templo-Estado.<sup>311</sup>

Jesus vive em um tempo, quando o imperador já está sendo cultuado. Em breve o culto imperial fará do imperador uma divindade a cuja adoração os cristãos irão resistir, entendendo que a ideologia real não corresponde ao projeto do reino de Deus, ensinado e praticado por Jesus. Para Marcos, além dos problemas internos das disputas teológicas e de liderança da igreja nascente está a pressão externa de um império que requer culto em nome da ideologia régia. Segundo Marcos, Jesus mostrou que era hora dos judeus perceberem o equívoco dessa visão ideológica.

As autoridades de Jerusalém consideravam que a dinastia davídica, assim como o Templo no monte Sião eram instituições sagradas, em virtude das promessas feitas a Davi (2Sm 7.17).

<sup>310</sup> GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*, v.2, p.198.

<sup>311</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*, p. 382.

Como lembra Horsley,<sup>312</sup> a esperança de um futuro rei como agente de Deus, em uma sociedade renovada, sonhou com uma nação onde um governo justo e bom viesse a ser real. Ele considera que é provável que nos tempos pré-cristãos essa esperança fosse muito forte.

Assim, é possível e até provável que, em tempos pré-cristãos, os judeus piedosos orassem (três vezes ao dia) pelo nascimento do Ramo de Davi e pelo crescimento de seu chifre, como da décima quarta e décima quinta bênçãos: "Em tua grande misericórdia, oh! Javé nosso Deus, tem piedade de Israel teu povo... e do teu Templo... e do reino da casa de Davi, o Messias da tua justiça. Faze com que o rebento de Davi brote rapidamente e ergue o seu chifre com teu auxílio. Bendito sejas tu, Javé, que fizeste crescer um chifre de ajuda."<sup>313</sup>

Jesus conhece essa tradição do Messias Filho de Davi, marcadamente dinástica e nacionalista, mas não se identifica com ela. Para Jesus a questão que está em jogo é a do Senhor, a quem todos deveriam estar sujeitos. Ele entende que Davi (nem seu descendente) não é o Senhor. Ele foi um servo do Senhor. E é com o Senhor de Davi que o Messias deve ser vinculado. Jesus acreditava em uma messianidade que não passava por um trono, mas que era muito maior do que ele, a que derivava do reinado de Deus. Essa messianidade não passa por um descendente de Davi, senão por um reino caracterizado pela justiça e pela vida abundante. Nesse caso, o trecho inicial do salmo 110 poderia ser entendido assim: "Disse o Senhor (Javé) ao meu Senhor (Messias): Assenta-te (Messias) à minha direita (de Javé) até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés."<sup>314</sup> Jesus reclama a legitimidade do reinado de Deus e não a do reinado de Davi.

Entender o Messias fora da linha régia faz parte do pensamento de Marcos, (resguardadas as exceções de Mc 10.47-48 e Mc 11.10 e os possíveis motivos pelos quais estão nesse evangelho), uma vez que Marcos traça uma relação direta entre Jesus e a Cruz e evita a relação entre Jesus e Davi. Teria essa visão alguma razão especial? Joseph B. Tyson acredita que esse motivo está relacionado com o "Segredo Messiânico" que, entre outras coisas, é evidenciado pela grande dificuldade que os discípulos tiveram de compreender a verdadeira messianidade de Jesus. Tyson aponta dois caminhos possíveis para essa discussão em Marcos.<sup>315</sup> Esses dois "rios" desembocariam no Evangelho de Marcos que tentaria relativizar a importância da comunidade de Jerusalém em relação aos gentios. Ela estaria dando maior importância ao Jesus davídico, devido ao fato de que os irmãos de Jesus fariam parte da comunidade. Ela era a acolhedora da "família real" e aguardava o retorno do "Rei

<sup>312</sup> HORSLEY, Richard. A. *Bandidos, Profetas e Messias*, p 99.

<sup>313</sup> HORSLEY, Richard. A. *Bandidos profetas e Messias*, p. 105-106.

<sup>314</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 173-174.

<sup>315</sup> TYSON, Joseph B., *The Blindness of the Disciples in Mark*. p. 35-41.

davídico Jesus", no tempo de Deus, conforme o relato da ascensão (At 1.6,11). O outro caminho é que isso pudesse ser influência paulina em Marcos, uma vez que ele não centra sua mensagem no filho de Davi, mas no Jesus crucificado e a mensagem da Cruz era essencialmente paulina. A isso se acresceria o fato de que as relações de Paulo com a comunidade de Jerusalém não eram as melhores (Gl 1.16-17). Até onde poderia ser levado esse argumento é uma pergunta ainda não respondida, uma vez que as relações da teologia de Marcos com a teologia paulina são quase sempre rejeitadas pela maioria dos especialistas.<sup>316</sup>

A ênfase de Marcos, por outro lado, poderia representar o pensamento dos outros cristãos que diferentemente dos cristãos de Jerusalém, tinham seus pontos de vista próprios. Os cristãos dessas igrejas penderiam mais para uma cristologia centrada no Filho do Homem e a igreja de Jerusalém penderia mais para uma cristologia centrada no Filho de Davi.

É mais que provável que ela seja uma apreciação de Marcos pela missão gentílica a qual tinha construído esse ponto de vista diferente. Obviamente, a apreciação pela missão gentílica poderia envolver a apreciação por Paulo, o apóstolo dos gentios por excelência. Porém Marcos não está limitado a isto. Para ele Jesus é muito mais que um Messias nacionalista para os judeus. Ele tem uma significação para todo o mundo, e este significado não pode envolver a limitação de uma camisa-de-força imposta pela hierarquia dos parentes e dos amigos de Jesus. Marcos está escrevendo, aparentemente, de e representando a visão da igreja a qual logo viria a ser a igreja líder da cristandade.<sup>317</sup>

A autoconsciência messiânica de Jesus é algo que pode ser afirmativo, desde que se perceba que tipo de messianismo perpassava as palavras e as ações de Jesus. E o que Jesus pensava ser, conforme o texto de Marcos, não era aquele Messias que daria continuidade à dinastia de Davi. Pelo contrário, essa é uma preocupação que está muito distante dele. É certo que Jesus teve um objetivo messiânico, mas ele não passou nem pela mediação do Templo e seu sistema legal e sacrificial e, muito menos, por meio da reconstrução do palácio real. Essas duas instituições, na ótica de Jesus, prestavam um desserviço ao povo por não entenderem nem cumprirem a verdadeira vontade de Deus. E isso os escribas, comprometidos com o sistema religioso e político do Templo, não poderiam compreender. Estavam cobertos demais pelo poder, pelo dinheiro e pela vaidade! Não que eles estivessem excluídos do reino anunciado por Jesus. Pois em discussão anterior Jesus declarou a um deles: "Não estás longe do reino de Deus (Mc12.34)." Eles foram cegados por um sistema que lhes garantia privilégios e pompas em tal medida que podiam praticar a injustiça impunemente, embora ostentassem uma aparente, mas hipócrita piedade (Mc 11.38-40).

<sup>316</sup> KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 112.

<sup>317</sup> TYSON, Joseph B. *The Blindness of the Disciples in Mark*, p. 41 (A tradução é minha).

Aos escribas e sua visão messiânica, Jesus teria uma só resposta: Não sou esse messias! Os escribas viviam longe do povo, perto somente das pessoas que podiam pagar por seus serviços. Jesus ao contrário, vivia entre os pobres e provinha de uma família pobre. Aos escribas não interessava um Messias marginal. Marcos termina o relato contando que Jesus ensinava no Templo e que o povo "o ouvia com prazer".

Todavia ainda há uma questão sobre essa concepção messiânica que nega a sua vinculação com a pretensão à “cadeira de Davi”. Ela está consubstanciada nos relatos dos outros evangelhos sinóticos que se ocupam, ao contrário de Marcos, de assegurar comprovadamente a linhagem davídica de Jesus. Duas genealogias foram organizadas para isso e para dar suporte ao messianismo davídico<sup>318</sup> que era característico de certas correntes cristológicas do cristianismo primitivo. Segundo Rm 1.3, ao tempo de Paulo já havia uma dessas correntes que julgava importante resgatar a origem davídica de Jesus. Cullmann acha difícil que essa tradição não tenha qualquer resquício de verdade e que é "mesmo possível que a família de Jesus pretendesse, com efeito, remontar a Davi".<sup>319</sup>

Marcos não contém as "histórias da infância" de Jesus. Elas são inclusões de Mateus e Lucas como material destinado a dar suporte a uma visão messiânica que, no confronto missionário com os judeus, tinha que levar a sério as arraigadas tradições judaicas, pois sabemos que, mesmo fora da palestina, os primeiros contatos dos cristãos nas cidades aonde chegavam aconteciam nas sinagogas deles.

Ao que tudo indica, no Evangelho de Marcos, a pregação escatológica de Jesus estava relacionada com o reino de Deus e nesse reino, como nos é mostrado claramente em Mc 12.1-34, o rei é Deus. O mesmo se deve referir em relação à "purificação" do Templo (Mc 11.15-19). Jesus não reclama seu lugar soberano no governo do povo judeu. Ele não quer ser nem rei nem sumo sacerdote. Ele reclama é a soberania de Deus, negada pelos governantes que dirigiam a nação a partir do Templo. Não lhe importava o destino da coroa de Davi e sim a obediência a Deus no momento decisivo, em que Deus decidira intervir na história humana. Assim como chamou o povo da Galiléia à conversão à vontade de Deus, chama as autoridades

---

<sup>318</sup> Mateus, todavia, faz uma correção à concepção de que Jesus descende de Davi, incluindo mulheres que, que aos olhos da cultura exclusivista judaica prejudicariam a pureza da descendência: Rute, Raabe, Tamar e Maria. Desse modo Mateus enfatiza a descendência abraâmica de Jesus.

<sup>319</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia Do Novo Testamento*, p. 171.

que governam a nação judaica. A hora do reino de Deus é a hora de fazer a vontade dele, e é isto que realmente importa!

## 7. O grupo

Mc 3.13-19

Depois, subiu ao monte e chamou os que ele mesmo quis, e vieram para junto dele.

Então, designou doze para estarem com ele e para os enviar a pregar e a exercer a autoridade de expelir demônios.

Eis os doze que designou: Simão, a quem acrescentou o nome de Pedro;

Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão, aos quais deu o nome de Boanerges, que quer dizer: filhos do trovão;

André, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, Tiago, filho de Alfeu, Tadeu, Simão, o Zelote, e Judas Iscariotes, que foi quem o traiu.

As abordagens bíblicas modernas dão destaque especial às análises das sociedades onde brotaram seus diferentes textos. Isso se aplica também aos estudos sobre Jesus de Nazaré. De uma parte, estuda-se a sua comunidade de origem e, de outra, a nova comunidade que foi organizada por ele, dentro de um fenômeno típico do primeiro século da era cristã.<sup>320</sup>

Na linha dos movimentos proféticos, ele [o grupo] constituiu um tipo de reação à crise do I Século. É um dos fenômenos do desarraigamento social. Podemos estudar os casos da Comunidade de Qumran, dos grupos resistentes, dos mendigos, dos assaltantes, dos migrantes.<sup>321</sup>

A formação de um grupo de discípulos (Mc 3.13-19) foi uma das ações de Jesus que caracterizou o fato de que ele não apenas pregava, mas também sinalizava o reino de Deus. Ele organizou um movimento. Isso é evidente na organização, na escolha de seus integrantes e na forma de vida itinerante que Jesus deu ao seu grupo. Ele mostrou que tinha planos e que agia em conformidade com eles. Aos convidados a integrarem essa formação social, pareceu tratar-se de um movimento político e revolucionário (Mc 10.37). Marcos mostra que eles se enganaram em relação aos planos de Jesus, e em relação aos meios que ele pretendia usar para alcançá-los.

O ponto de partida de uma cristologia ou interpretação cristã de Jesus não é simplesmente Jesus de Nazaré, nem tampouco o querigma ou credo da Igreja, senão o *movimento* que Jesus mesmo iniciou no século primeiro de nossa era, (...) se temos em conta que só conhecemos historicamente a esse Jesus

<sup>320</sup> Exemplo disso é: THEISSEN, Gerd. *Estúdios de Sociologia Del Cristianismo Primitivo*. Salamanca: Sígueme. 1985.

<sup>321</sup> . AUNEAU, J [Et Al.], *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. p. 88-89, (nota nº2).

através de tal movimento. Por conseguinte o ponto de partida é um fato histórico: que os evangelhos relatam o que *um tal Jesus significou para a vida* de alguns grupos de homens.<sup>322</sup>

O texto que trata da negação de Pedro (Mc 14.66-72) deixa claro que, tanto a empregada, quando as pessoas que estavam no pátio do sumo sacerdote reconheceram que Pedro era "um deles", denotando o reconhecimento do grupo de Jesus. Algumas questões especiais chamam a atenção no relato de Marcos sobre o momento fundante do grupo. Uma delas é o caráter privado do momento da escolha do grupo, indicado no recolhimento à montanha, (Mc 3.13) símbolo do lugar sagrado, mas também lugar de onde descem grupos revolucionários. O encontro assume um ar solene, instituidor; um momento especial no processo de organização do movimento. Como se sabe, Jesus foi reunindo o grupo de discípulos mediante um chamado (Mc 1.16-20; 2.13-14). E esse grupo é identificado pelos fariseus como semelhante ao grupo de João Batista e aos grupos que eles mesmos organizavam (Mc 2.18-22). O grupo de discípulos está no contexto dos movimentos religiosos e políticos da Galiléia. Jesus reage afirmativamente a essa relação entre ele e seus discípulos ao usar a figura do noivo (Mc 2.19), por meio da qual ele estabelece uma relação de identificação e de compromisso. E, embora esse grupo que acompanha Jesus seja de conhecimento público, a estruturação dele vai ocorrer em particular (Mc 3.13).

Um outro detalhe do relato de Marcos sobre a formação do grupo apostólico é que a escolha foi feita segundo critérios do próprio Jesus. Ele escolheu os que "ele mesmo quis" (Mc 3.13). Jesus assume uma posição de liderança e seleciona um grupo especial para funções especiais, determinadas por ele. E nisso nada há de messiânico no sentido revolucionário zelote, pois, como vimos, era prática comum que mestres e profetas tivessem discípulos. O que surpreende é o fato de destacar um grupo de doze, porque esse número se presta para várias interpretações. Uma delas é a de que Jesus escolheu esse número pensando nas doze tribos de Israel, que nesse tempo já não mais existiam nesse número.

O número, não há dúvida, deliberadamente escolhido, é o número das tribos de Israel. Os Doze destinam-se ao núcleo do novo Israel (cf Mt 19,28; Lc 22,30). A escolha de *doze* é evidência de que Jesus pensava em si mesmo como o que reúne o verdadeiro povo de Deus – Esse pensamento não quer dizer que esteja necessariamente implícito que ele tivesse suposto a igreja como continuação da história através de muitos séculos.<sup>323</sup>

<sup>322</sup> SCHLIBEECKX, Edward. *Jesus: La Historia de un Viviente*, p. 38

<sup>323</sup> GRANFIELD, C.E.B. *The Gospel according to St Mark*, p. 127. (tradução minha)

Esse número, porém, pode ter sido uma projeção do que já acontecia na comunidade pós-pascal, onde existe uma liderança de doze pessoas que exercem certa autoridade na igreja cristã. Pelo menos é isso que pode ser visto no livro de Atos (At. 6.2; 27.7). O testemunho unânime dos sinóticos em declarar a existência do grupo e alguns detalhes do trecho, como a ordem da relação, onde sempre Pedro encabeça a lista e Judas Iscariotes a encerra, mostra que Jesus teve um grupo específico, dentro do grupo dos discípulos, com os quais teve um relacionamento diferente.

Torna-se difícil a hipótese de que o grupo dos "doze" seria uma invenção pós-pascal: Judas, o traidor, regularmente faz parte dele. A sua presença e ação, que teriam um papel determinante no drama da prisão de Jesus, não foram censuradas, mas unicamente reinterpretadas à luz dos textos bíblicos e das palavras proféticas de Jesus (Mc 14.17-21 par; Jo 13.11, 18-19, 21-30; 17.12). Até as pequenas divergências na ordem das listas e nos nomes dos doze são uma confirmação posterior da existência de uma tradição conservada em ambientes diversos, sem a preocupação de uniformizar a lista oficial dos "chefes históricos".<sup>324</sup>

Parece, então, de bastante plausibilidade histórica, que Jesus tenha organizado um grupo para ser a comunidade simbólica do reino de Deus. O grupo é convidado a compartilhar uma missão que é de Jesus (Mc 6,7-13). Essa organização parece estar emoldurada na identificação de Jesus com o profeta Elias. (Mc 1.12), cuja presença era esperada para o final dos tempos, com a missão de reunir as doze tribos sob o reinado direto de Javé, em evidente paralelo a 1Rs 19.19-21. Isso, todavia, ainda não está claro em Marcos. Apenas fica visível que os "Doze" recebem a incumbência de dar continuidade à atividade profética e missionária de Jesus, sinalizando também por meio do anúncio e dos milagres a chegada do reino de Deus. Marcos mostra que os que aderiram ao movimento de Jesus não foram apenas doze pessoas. A delimitação do número pode ter acontecido ao longo do processo histórico.<sup>325</sup> Aos olhos, tanto das autoridades judaicas, quanto dos representantes de Roma Jesus era visto como um profeta que organizou um movimento capaz de causar grande atração no povo (Mc 1.28). E nenhuma autoridade gosta de ver isso. Em Marcos, Jesus não era apenas um profeta, mas também o líder de um movimento. E foi essa liderança que evitou que acontecesse com Jesus o que aconteceu com João Batista, no que diz respeito à continuidade de sua obra. Mas foi justamente essa liderança que provocou a ira das autoridades judaicas.

Do ponto de vista social, para que um grupo exista, são necessários alguns requisitos: "1) condições favoráveis para a mudança, 2) junto com uma visão de uma nova situação, 3)

<sup>324</sup> FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré*, p. 135.

<sup>325</sup> BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*, p. 137.

associada com esperança relativa para implementar essa situação com sucesso, e 4) tudo isso num sistema social que tem grupos que solucionam problemas.”<sup>326</sup> Esses fatores estão presentes na sociedade judaica do tempo de Jesus. A isso soma-se o forte carisma de Jesus. Ele dá consistência ao grupo que será o herdeiro de seu carisma. A palavra que usa para se referir à constituição do grupo (ἐποίησεν) em Mc 3.14, é usada nos LXX para referir-se à indicação de sacerdotes (1Rs 12.32; 13.33; 2Cr 2.18). Myers entende que por meio desse ato Jesus organiza uma espécie de confederação.<sup>327</sup>

Se considerarmos que no Getsêmani Jesus estava acompanhado somente pelos onze discípulos, pois Judas Iscariotes estava ausente, então um dos "circunstantes", que feriu o servo do sumo sacerdote (Mc 14.47), deveria fazer parte do grupo apostólico e estava armado. E se considerarmos que o outro Simão, integrante do grupo apostólico era identificado como zelote, talvez muito próximo dos sicários, e se ainda a isso juntarmos o fato de que talvez Pedro tenha sido aquele que usou da espada, então estaremos muito perto da hipótese de Myers, de que, no mínimo, o grupo dos "Doze" era formado por diferentes correntes ideológicas, bastantes vinculadas ao quadro político e social daquele momento histórico. Contra essa hipótese temos a ausência de qualquer ação revolucionária violenta e a forma desatinada como reagiram os discípulos à prisão de Jesus. Do ponto de vista militar não há vestígio de qualquer organização no movimento liderado por Jesus.

A formação de um grupo de doze está relacionada com a sua compreensão messiânica. Para Jesus, ele e seu grupo eram a representação simbólica de uma realidade nova, descrita como o tempo do reino de Deus. Chama a atenção o caráter inclusivo dessa comunidade fraterna. De fato ela é símbolo dos verdadeiros sujeitos do Reino de Deus, que são os excluídos daquela época: pobres, publicanos, mulheres crianças e revolucionários. Atos dos Apóstolos mostra para que a comunidade de Jerusalém não lhes era indiferente o número desse grupo. Tanto é verdade que tratou de escolher uma pessoa que o completasse (At 1.15-26), mas isso se enquadra nos objetivos da obra de Lucas.

Logo devemos suscitar as seguintes questões: há alguma autocompreensão por trás do evidente desejo de Jesus de contar com doze homens que o seguissem? Estará ele, com esse ato, representando simbolicamente uma crença de que o fim do tempo está agora se tornando uma realidade presente? Já que é ele aquele que escolheu os doze, não estará ele representando um papel na reestruturação escatológica de Israel?<sup>328</sup>

<sup>326</sup> MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus*, p. 147.

<sup>327</sup> MYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*, p. 206-207.

<sup>328</sup> CHARLESWORTH, James H. *Jesus dentro do Judaísmo*, p. 152.

O relato da constituição de um grupo, do Evangelho de Marcos, é um indicativo de que Jesus entendia que a missão a qual se dedicava incluía a criação um organismo social que integrasse a comunidade escatológica do reino de Deus com ele, e multiplicasse as suas ações, quando ele fosse entregue nas mãos das autoridades romanas, pelas lideranças judaicas, coisa que lhe parecia quase inevitável, até que tudo se consumasse. Assim, o grupo teria a missão de sinalizar o reino que Jesus anunciava. Vê-se que, mesmo tendo Jesus falado a seus discípulos a respeito do sentido de sua missão e a tenha compartilhado com eles essa responsabilidade, os integrantes de seu movimento demoraram ainda algum tempo para situarem-se em relação à sua própria identidade. O grupo de Jesus durante algum tempo ainda projetou sobre si uma certa identidade judaica.

Ao que parece, nem a conversa franca e dura de Jesus com seus discípulos sobre a visão messiânica deles foi suficiente para fazê-los ver algo diferente daquilo em que estavam enraizados. Eles agem de forma excludente com as crianças (Mc 10.13); questionam Jesus sobre a relação custo-benefício de seu discipulado (Mc 10.28), e para completar estão disputando posições políticas dentro do grupo, em face da possível glorificação política de Jesus. Queriam, para usar palavras do próprio Cristo, ser iguais àqueles que, sendo maiores, exercem autoridade. Eles contavam com a possibilidade de "se darem bem" nesse empreendimento.

Ao organizar um movimento, Jesus coloca o grupo de seus discípulos debaixo de sua autoridade com vistas ao projeto que tem de anunciar e sinalizar o reino de Deus. A partir da organização do grupo não só Jesus e suas palavras são messiânicas, mas o grupo passaria a sinalizar essa nova compreensão messiânica em suas ações. "Estes doze encontrar-se-ão unidos a Jesus, são como que uma extensão da sua mensagem e da sua pessoa: formam, assim, o núcleo ou o coração de uma família mais ampla (...)".<sup>329</sup> E, assim como ele se sente enviado pelo Pai, ele envia os seus discípulos e eles passam a ser sinais do Reino, a exercerem uma autoridade espiritual e anunciadores de um momento de esperança para os pobres e de juízo para os responsáveis pelo sofrimento dos pobres. Em primeiro lugar, esses responsáveis, são os representantes oficiais da religião judaica. Depois vem a aristocracia de Jerusalém e, por fim, o Império Romano. "Como compreendemos ao estudar o ato simbólico de Jesus

---

<sup>329</sup> PIKAZA, Xavier, *A figura de Jesus*, p. 140

escolher doze discípulos, ele tinha a intenção clara de se envolver de alguma maneira com a contribuição de estabelecer uma *nova era messiânica*".<sup>330</sup>

O projeto messiânico de Jesus é o reino de Deus, que vai muito além da libertação dos romanos e da restauração da glória da monarquia dos tempos de Davi, como resultado das promessas feitas a ele por Natan. Jesus tinha uma missão, consciente e planejada, até com certos detalhes, agindo de forma a mostrar que os resultados de sua prática indicavam um tempo messiânico, quando as pessoas que aderissem a ele experimentariam um novo sistema de relações: "esse *novo* sistema de relações se chamará [posteriormente] *eclesialidade*",<sup>331</sup> em outras palavras, um grupo salvífico. Concluindo, vê-se que a prática de Jesus não se limitou às ações individuais, mas também à formação de uma comunidade messiânica de proclamação e serviço. Ele cria uma comunidade de "messianistas", plena de esperança, que é formada a partir do "seu" grupo.

Na verdade, o grupo dos "Doze" é constituído para encarnar o projeto de Jesus. Ele é constituído a partir de realidades maiores. Como que, centralizados pelo eixo messiânico, diferentes aros circundavam Jesus: a multidão, os discípulos, os "Doze" e o "trio" (formado por Pedro Tiago e João). Tudo isso, mostra o caráter estruturado de um movimento que tem uma rede de apoio formada por mulheres e homens que, mesmo sem abraçar a itinerância (a exemplo de Zaqueu, Marta e Maria, o dono do animal usado na entrada de Jerusalém, a casa onde foi celebrada a ceia pascal), colaboraram ativamente. "O movimento de Jesus, longe de ser uma bolha amorfa de entusiastas desordenados, cujas expectativas apocalípticas excluam quaisquer planos práticos, denota intrigantes indícios de planejamento e estrutura, mesmo que embrionários".<sup>332</sup>

## 8. O Reino de Deus

Mc 1.14-15

Depois de João ter sido preso, foi Jesus para a Galiléia, pregando o evangelho de Deus, dizendo: O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho.

<sup>330</sup> James H. CHARLESWORTH, *Jesus Dentro do Judaísmo*, p. 170.

<sup>331</sup> Fernando BELO, *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, p. 385.

<sup>332</sup> John P. MEIER, *Um Judeu Marginal*, v.4 L. 2, p. 353.

Conhecer o que Jesus pensava sobre si mesmo implica estudar as suas palavras, compreender as suas ações e procurar entender o que ele demonstrava ser o coração de sua mensagem e de seu compromisso. As ações e as palavras de Jesus decorrem do que ele entendia ser o centro gravitacional de sua vida. Ele estava consubstanciado no reino de Deus, ou seja, o reinado divino que se sobrepõem aos impérios humanos. Jesus não define o reino de Deus, mas diz que ele está próximo.<sup>333</sup> Bruce Malina lembra que “não é surpresa que na proclamação de Jesus o papel que o Deus de Israel teria em nome de seu povo não era o de monarca, mas o de “Pai”.<sup>334</sup> O tema da *basileia* era comum à cultura helenística, que se ocupava em refletir sobre "como garantir o justo e beneficente exercício do poder".<sup>335</sup> No Antigo Testamento a noção da realeza divina é bem conhecida, mas nunca é usada a expressão *reino de Deus* (Sl 97.1). É muito provável que o referencial de Jesus a respeito do reinado de Deus fosse tanto a compreensão profética de uma realeza divina quanto a interpretação dessa profecia feita pelos apocalipsistas. “Nenhuma palavra de Jesus fala do messias-rei, que esmagará os inimigos do povo; nenhuma palavra sobre o domínio do povo de Israel sobre a terra, da reunião das doze tribos ou da felicidade no país rico, pleno de paz”.<sup>336</sup>

O messianismo de Jesus está relacionado com o reino de Deus, no qual "não há tronos, cortesãos, coros celestiais, hostes guerreiras com carros, espadas ou lanças".<sup>337</sup> As descobertas da arqueologia e da pesquisa bíblica que têm oferecido um quadro mais detalhado das condições de vida e sobre as forças políticas e revolucionárias que existiam no primeiro século antes de Cristo, e no primeiro século depois dele. Nesse quadro Jesus, tanto ideologicamente, quanto cronologicamente se distancia do messianismo do tipo zelote. O "despenho final" previsto por Jesus para tudo o que anunciava por meio de poderosos atos e poderosas palavras, conforme o que nos relata o Evangelho de Marcos, é o reinado de Deus no mundo. Isso não significa uma batalha espiritual para além da história, como queriam os apocalipsistas, nem uma revolução armada como queriam os zelotes. A construção do reino de Deus que acontece no mundo é o projeto de Jesus. A semente dará frutos no mundo (Mc 4.1-9). É na história que acontecerá o reino de Deus (Mc 4.26-29). É na terra, não no céu nem no mar, que o reino de Deus foi semeado. Remar em face de "ventos contrários" (Mc 6.55-52)

---

<sup>333</sup> SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina*, p. 127.

<sup>334</sup> MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus*, p. 43.

<sup>335</sup> CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma biografia Revolucionária*, p. 67.

<sup>336</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 41.

<sup>337</sup> VERMES, Geza. *A Jesus e o Mundo do Judaísmo*, p. 49.

requer um compromisso histórico, até que o reinado de Deus aconteça efetivamente também sobre as forças hostis.

Os estudos atuais<sup>338</sup> mostram que não é possível comprovar historicamente que o movimento de Jesus tenha sido semelhante aos movimentos armados do primeiro século d.C. que tinham por objetivo expulsar os romanos. Eles, enquanto movimentos organizados, não eram contemporâneos de Jesus, mas posteriores ou anteriores a ele. É o caso dos movimentos liderados João Giscala (66 d.C.), Simão bar Giora (66 d.C), Menahem (66-70 D.C), Adreas Lukuas (114-117) e Simão bar Kokhba (132-135 d. C).<sup>339</sup> Se o zelotismo não corresponde ao que a pesquisa atual está demonstrando sobre o Jesus Histórico, qual teria sido o fermento revolucionário da ação de Jesus? Em que ele teria ameaçado o Império Romano, se não pretendeu o trono de Davi e se a crucificação era usada particularmente para punir revolucionários contrários ao regime? Acredito que a morte de Jesus interessou basicamente à hierarquia judaica, mas os romanos aproveitaram a ocasião para dar um recado a todos os revoltosos galileus. No que diz respeito ao fermento revolucionário que ofendeu o sistema judaico. Bruce Malina têm uma proposta bastante viável:

As autoridades de Jerusalém teriam encontrado o desviante Jesus advogando um programa subversivo que deslocaria seus interesses: político, de parentesco no grupo, religioso-político e econômico-político. Certamente, eles acreditavam que seus interesses eram os mesmos de toda a nação. Em nome desses interesses, eles tinham removido Jesus.<sup>340</sup>

A atuação de Jesus, Filho de Deus, estava relacionada com a proclamação do reino de Deus (entendido não como um reino entre outros, mas com o *reinado de Deus* no mundo). Para Jesus a manifestação do reino era iminente e acontecia dentro da relação presente-futuro. Todavia, em todos os relatos de Marcos, onde Jesus se refere ao reino de Deus, o rei é Deus (Cf. Is 52.7 e Is 61.1, onde o profeta escatológico anuncia o reinado de Deus) e não um descendente de Davi, ou mesmo Jesus, que se coloca também debaixo da autoridade de Deus, o Rei. Ele é um irmão dos que agem de acordo com a vontade de Deus, nesse tempo em que o Pai mostra sua boa vontade para com a humanidade. O dilema das tentações de Jesus foi transferir o senhorio de Deus para ele mesmo. Em face do perigo de morte que foi sendo cada vez mais real para Jesus, ele foi compreendendo a si mesmo como, também, objeto da

<sup>338</sup> Como: THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*; SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos No Tempo de Jesus*; HORSLEY Richard A. *Bandidos Profetas e Messias*, entre outros.

<sup>339</sup> SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p.129-185.

<sup>340</sup> MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: O Reino de Deus na perspectiva mediterrânea*, p. 57.

salvação de Deus. A vinda do reino de Deus está relacionada com o fazer a sua vontade e isso é algo assumido por Jesus completamente e exigido de seus discípulos.

Para Jesus, a vontade inequívoca de Deus é a instauração do Reino de Deus. Por isso o anúncio do Reino constitui o tema-eixo de sua pregação (...). Deus quer ser Senhor de sua criação e o é na medida que subjuga todos os elementos desordenados da criação (enfermidades, injustiças nas relações humanas, abuso do poder, mortes, numa palavra, pecado) e conduz tudo à sua plenitude. A libertação da criação e sua máxima magnificação é a meta da vontade inarredável de Deus. Jesus não apenas anuncia esta vontade de Deus; realiza-a por suas práticas.<sup>341</sup>

Concluo, pois, que a expressão "reino de Deus" foi escolhida conscientemente por Jesus, mesmo que ela seja quase que ausente do Antigo Testamento, para expressar o que ele pensava sobre a sua relação com Deus, e de Deus com a humanidade. O Jesus histórico escolheu de forma bastante consciente uma expressão incomum para ser veículo enigmático, o "símbolo tensivo" de sua complexa mensagem sobre a autoridade e o reino de Deus.<sup>342</sup> O reino de Deus era o seu projeto messiânico.

Jesus (e para Marcos, João Batista foi o prelúdio disso) anuncia uma mensagem que propõe mudanças no modo como a sociedade humana se organiza, para atender à vontade de Deus (Mc 10.42-43). Essa mensagem, proclamada a um sistema que monopoliza o direito de interpretar a vontade de Deus, traz consigo um fermento revolucionário que as autoridades judaicas e as romanas em consonância com as judaicas, desejam silenciar. Se João Batista apontou para Jesus, exaltando-o, Jesus apontou para o Reino de Deus, identificando nele a mediação redentora da humanidade. Ele não demanda fé para si, mas para a ação de Deus e seu reino. O reino de Deus é a alternativa divina para reconstruir a vida humana, em sua verdadeira dignidade! Não é a reconstrução da monarquia davídica esse instrumento. A efetivação de um reinado, naturalmente, pressupõe o fim de outro(s) reino(s) e outro(s) rei(s), cujo mandato é encerrado com a presença deste. Por essa razão Jesus age como alguém que recebeu autoridade, uma autoridade que entra em choque com outras autoridades. Ele está no mundo com a missão divina de sinalizar o reinado de Deus. A sua palavra tem o poder de um ultimato! Os escribas, principais sacerdotes e anciãos, ameaçados por essa autoridade divina (do tipo profético?), que emanava das atitudes de Jesus, estavam sendo colocadas em cheque e teriam que fazer alguma coisa em reação a esse mensageiro e a essa mensagem e a esse reino de Deus. Jesus não anunciava nem lutava para ser rei do reino do "nosso pai Davi". Ele anunciava e sinalizava o reino de Deus, do "meu Pai" e do "vosso Pai". Longe do palácio e do

<sup>341</sup> BOFF, Leonardo. *O Pai-Nosso: A oração da libertação integral*, P. 81.

<sup>342</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. v. 2, L. 1, p. 23.

Templo, o reino, no meio dos pobres, é a "hora da alegria" como a que acontece numa festa de casamento (Mc 2.18s). Esse reino derruba todas as paredes que classificam as pessoas. Acolhe aquelas que a sociedade classifica na categoria de indignas (Mc 2.15) ao redor da mesa e declara as crianças (Mc 10.15) cidadãs privilegiadas desse reino. Um reino que desafia ao desapego e à partilha, à simplicidade de "uma única túnica" (Mc 6.9), à itinerância pelos caminhos incertos do mundo. Em palavras muito adequadas, Crossan define o reino de Deus como "o que o mundo poderia ser se Deus estivesse direta e imediatamente à sua frente".<sup>343</sup>

Certamente o reino de Deus, nos termos em que foi anunciado por Jesus, era tudo o que o povo pobre, doente e explorado da Galiléia desejava e tudo o que as autoridades judaicas e romanas não desejavam. Em face das condições de vida da Galiléia, a mensagem do Reino atraiu muitas pessoas que aderiram a ele de um modo radical. Para Jesus o que fazia diferença não era a vinda de um Rei-Messias, mas a vinda do reino de Deus, que trazia salvação para os pobres e perdição para os opressores dos pobres, conforme aceitassem ou recusassem o chamado ao arrependimento e à conversão. Nada mudaria o curso dessa semente que crescia silenciosa (Mc 4.26-29). Jesus entendia seu momento histórico como a erupção de uma ordem nova, que na hora certa invade as realidades humanas. Ele estava consciente de seu messianismo, cuja essência consistia em ser mensageiro e sinal do reino de Deus, isto é, de uma realidade que vinha para mudar e ocupar espaços usurpados por poderes e autoridades que produziam morte em todas as suas manifestações, refazendo as estruturas humanas pela atuação de Deus que conduz à prática de um amor fraterno e solidário. A mensagem de Jesus era escatológica, no sentido de que Deus intervém na história para pôr fim ao poder de "tudo que é satânico".<sup>344</sup> As boas novas para um tempo mau, são de que esse tempo chegou ao seu limite. Misericórdia, pão e saúde caracterizam o começo da ação restauradora de Deus. Entre o tempo da intervenção divina nos sistemas humanos e a completa transformação está o tempo da conversão e da fé.<sup>345</sup> Leonardo Boff aponta três características básicas desse reinado de Deus: Ele é *universal*, no sentido de que ele a tudo transforma, colocando tudo debaixo da vontade divina; ele é *estrutural*, o que equivale dizer que ele promove mudanças nas raízes estruturais da sociedade humana; e ele é *terminal*. Se o

<sup>343</sup> CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma biografia Revolucionária*. P. 70.

<sup>344</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 41.

<sup>345</sup> BELO, Fernando. *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, p. 161.

entendermos como a palavra definitiva de Deus, o tempo do império da vontade humana chegou ao seu final.<sup>346</sup>

Enquanto João Batista esperava uma intervenção divina do tipo apocalíptico no mundo, Jesus tinha uma compreensão histórica. Para ele o importante era a decisão tomada agora, a conversão (Mc 1.15). Jesus sinaliza o presente do Reino por meio das coisas que ele faz. Ele mesmo, enquanto pessoa, já é parte do reino de Deus, no sentido de que ele realiza ações sob a ordem de Deus para sinalizar a presença do Reino. João viveu um ascetismo político e Jesus fez o contrário. Jesus não aponta somente para o futuro. Ele aponta para o presente. O reino de Deus já está semeado no mundo (Mc 3.1-9). Para Jesus o tempo seguinte é o da colheita. Ouvindo e acolhendo a pregação de Jesus, os judeus já estavam vivendo o tempo entre a chegada e a consumação do Reino, e isso implicava na urgência de uma decisão. Jesus age motivado pela certeza desse tempo escatológico. "Ele age para que o reino de Deus possa aparecer a qualquer momento".<sup>347</sup> A interpretação que Marcos dá ao fato de essa expectativa de Jesus ainda não se confirmou (Mc 13.10) não muda a certeza que tinha Jesus de que o reino de Deus não estava sendo fundado por ele, senão que ele era parte dessa decisão divina de mudar o curso da história humana, e isso não era uma coisa do futuro, mas do presente.

A vida de Jesus estava em função do reino de Deus, justamente porque a natureza de seu compromisso com o Pai envolvia a boa nova do Reino. Uma boa nova que tem endereço certo. Destina-se a todos que estão em sofrimento, e Jesus exerceu a sua atividade, principalmente na Galiléia, onde a opressão romana sobre os camponeses e as exigências legais do Templo sobre todos, geravam condições de vida sem qualquer dignidade e esperança. É claro que a esperança anunciada por Jesus não é a vinda de um novo Estado, fruto de uma revolução armada. O reino de Deus é de outra natureza. Fabris, apoiado na concepção do Antigo Testamento, entende que o reino de Deus é presença dinâmica de Deus salvando o ser humano. "Em outras palavras, a expressão "reino de Deus" não indica o território nem sequer da espiritual-ética, presente ou futura, mas exprime a realidade dinâmica da manifestação poderosa e gloriosa e a presença salvífica de Deus."<sup>348</sup>

---

<sup>346</sup> BOFF, Leonardo. *O Pai Nosso: A oração da libertação integral*, p. 72.

<sup>347</sup> SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus Histórico*, p. 424.

<sup>348</sup> FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré*, p. 106.

Foi difícil para os discípulos de Jesus compreenderem o reinado divino sem um rei no lugar de Davi ou de um sumo sacerdote em Jerusalém presidindo o Sinédrio. O messianismo que estava difundido nos tempos de Jesus implicava na vinda de um rei (e para os essênios também de um sumo sacerdote). Agora lhes é apresentado, em vez de um rei, um reino a ser compartilhado, seja no exercício do poder, na renúncia das posses, na comunhão de mesa ou na prestação de serviços. Teriam que entender essa outra natureza do reino que ele anunciava, pois ela tinha a ver com a redenção do ser humano rumo a uma nova ordem universal, onde a vontade de Deus e seu poder são as características essenciais, restringindo o exercício do poder humano ao cumprimento dessa vontade de Deus, que Jesus pratica e ensina a praticar.

Estamos falando, na verdade, de poder e domínio, de um Estado e não de um lugar – ou se preferir, de um lugar que só existe por causa de um Estado. E, antes que uma ambigüidade venha substituir a outra, quando falo de Estado estou me referindo a uma maneira de viver, e não a uma nação ou um império. A questão básica é a seguinte: como o poder humano exerce o seu domínio e como, em contraste, o poder divino exerce o seu? O reino de Deus é um grupo de pessoas sob o controle divino e, enquanto um ideal isso transcende e condena todo o tipo de poder humano.<sup>349</sup>

Jesus tem consciência, tanto dos benefícios que o reino de Deus traz para o povo marginalizado que sofre, quanto do risco que ele que corre, por parte dos poderes que mantém as pessoas debaixo da escravidão, social, política ou religiosa. Ele age deliberadamente em favor dos sofredores e com igual determinação contra os responsáveis pelo contexto social que eles vivem. Por isso não evita nem atenua os conflitos. Suas atitudes são decididamente provocativas, quer nas sinagogas, quer nas ruas ou nas casas para as quais é convidado. Os milagres que realiza evidenciam uma autoridade reconhecida e testemunhada de modo surpreendente. Ele está consciente de que esses milagres atestam uma obediência vocacional e não a popularidade de um taumaturgo. Por essa razão ele pede aos que são curados, para que não divulguem a respeito de seus atos poderosos (Mc 1.34; 1.44; 3.12; 5.43; 7.36; 8.26).

Os milagres realizados por Jesus são indicativos do início de um novo mundo, sob o poder de Deus. "Tudo isso não significa que o reino de Deus já é presente; significa, porém, que ele está chegando".<sup>350</sup> O reino de Deus deve ser entendido como o reinado divino na sociedade humana. Isso expressa que "Deus é senhor da história e outorga soberanamente a

<sup>349</sup> CROSSAN, Jon Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 303.

<sup>350</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 44.

salvação aos homens".<sup>351</sup> Assim, soberania tem mais a ver com benevolência do que com autoritarismo. Os milagres, pelo inusitado que provocam, são vistos pelo povo como sinal de poder divino na pessoa de Jesus de Nazaré. Muitas são as exaltações populares em reação aos acontecimentos milagrosos realizados por Jesus. O povo viu em Jesus a esperança que não era vista em nenhuma outra instância de poder, seja por parte do Templo ou mesmo do palácio. “Em última análise, o impulso à acentuação de seu sentido simbólico reside em Jesus: ao interpretá-los como sinais da aurora do fim dos tempos, ele lhes confere uma mais valia em sentido simbólico que então incitou mais outras interpretações de sentido”.<sup>352</sup>

O reino de Deus é objetivado tenazmente por Jesus, tanto em seus milagres, quanto em suas palavras e suas outras ações. Duas coisas podem exemplificar bem o quanto Jesus deu às suas atitudes esse sentido simbólico: o *igualitarismo* radical e *uma itinerância* radical.<sup>353</sup> Uma comunidade do reino de Deus, estabelecida em Jerusalém, a cujo domicílio todos acorrem é uma idéia estranha para Marcos. O reino de Deus é uma realidade dos que estão a caminho. Eles não têm domicílio, não têm posses e não estão presos ao seu passado familiar. Pedro, em nome de uma parte do grupo apostólico, achou bom que o grupo se estabelecesse e construísse três tendas, que seriam visitadas pelos que desejavam receber orações e bênçãos (Mc 9.5). Ainda não tinha compreendido a mensagem do reino de Deus.

Jesus se dirige aos doentes, aos pobres, aos famintos e aos excluídos da possibilidade de comunhão com Deus, não em virtude de uma lei que considera uns dignos e outros indignos, uns incluídos e outros excluídos. Jesus anuncia uma nova relação com Deus que não se fundamenta no direito, mas na obediência incondicional.

Que em seus milagres esteja e atue a renovação escatológica sonhada na profecia não é algo que se possa controlar medindo a palmas nem demonstrar a golpes de citações. É uma interpretação proposta à decisão; é a interpretação que amadurece na autoconsciência de Jesus ao contato com o sofrimento e que faz amadurecer em consciência messiânica. Neste sentido a consciência messiânica é um dom que os pobres ministram a Jesus.<sup>354</sup>

Ele transgride deliberadamente as leis do sábado, da comunhão de mesa com pecadores, das lavagens purificadoras, porque não vê sentido em uma lei que não humaniza o ser humano. E ele se vê portador de uma autoridade para agir assim. Está em marcha uma

<sup>351</sup> SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesus: A historia de un viviente*, p.129.

<sup>352</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*, p. 338.

<sup>353</sup> CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*, p. 113.

<sup>354</sup> RIZZI, Armido *El mesianismo en la vida cotidiana*, p. 79. (A tradução minha)

pregação que faz dos pobres destinatários da boa-vontade de Deus e das autoridades objeto do juízo divino. A mensagem dele é um chamado à decisão. Ao reino não cabe indiferença. Somente o arrependimento e a conversão cabem neste momento. Jesus tem consciência do que está fazendo em favor de pessoas por quem nada é feito. Ele sabe que a nação está debaixo de um poder estrangeiro dominador, mas sabe também que dentro da nação um sistema religioso sacraliza a violência e a exploração. Ele anuncia um reino que começa sinalizado pelo menos por três realidades: Os milagres, a comunidade e a comensalidade. Seu anúncio é esperança, mas também é construção dessa realidade. Parafraseando o lema geral do Fórum Mundial Social, o anúncio de Jesus era de que "um outro mundo é possível" e que sua presença e seus milagres eram sinais de que ele já começara. Ao falar sobre o verbo com que Marcos relata o cumprimento dos tempos e a chegada do *καίρὸς* de Deus, Crossan afirma:

Se este verbo [eggiken] no perfeito, que aparece tantas vezes no *Evangelho das Sentenças Q* quanto em Marcos - de fato reflete a mensagem de Jesus, ele afirma que o Reino está próximo, não no sentido de uma promessa, mas sim no de que a sua presença torna-se perceptível no ato de compartilhar milagre e refeição.<sup>355</sup>

Pelo que vimos até aqui, fica bastante claro que Jesus ocupou-se de anunciar e protagonizar o reino de Deus. E Jesus tem consciência disso. Ele está reunindo pessoas ao redor de um projeto de reino que extrapola as fronteiras do Templo, e que é integrado pelos que vêm do oriente e do ocidente. Um reino onde os pobres ocupam a prioridade e onde o estilo de vida é a partilha. Nesse reino não há reis nem príncipes. Há servos e servas, solidários/as e fraternos/as. Nesse reino não há ascendência racial, nem direito racial: há inclusão fraternal! E, do ponto de vista social, essa mensagem tem potencial revolucionário maior do que o das hostes armadas. Jesus tinha consciência também disso, desse "messianismo de resultados" na vida dos camponeses pobres e das conseqüências do anúncio dessa mensagem, que o aguardavam. Foi devido a ter ensinado o que ensinou que ele provocou a ira das autoridades judaicas.

O anúncio do "reino de Deus aos pobres", como projeto radicalmente inovador de Jesus, é muito aceitável no plano histórico, pois fornece a causa suficiente do conflito com os dirigentes da nação judaica que resultará na sua condenação à morte por parte da autoridade romana. (...) Frente à morte violenta a proclamação do Reino de Deus para os pobres torna-se esperança de ressurreição, como vitória definitiva sobre a morte e plena participação na vida divina.<sup>356</sup>

<sup>355</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*, p. 383.

<sup>356</sup> FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré*, p.118.

Nas cercanias de Cesaréia de Filipe, Jesus mostrou aos discípulos que enquanto eles direcionavam o messianismo para a sede do poder, em Jerusalém, ele direcionava o messianismo para os pobres das pequenas aldeias da Galiléia e isso não era um projeto humano, mas divino. Ele está no mundo para servir e o serviço recíproco é a natureza do reino que ele anuncia. Antes da morte e depois da ressurreição, a Galiléia seria o local do encontro celebrante do reino de Deus e Jesus não seria o rei desse reino, mas o irmão de uma nova família.

Nesse reino a exigência suprema é o amor e ele vai além de todo o direito. Antes, esse amor é uma atitude de quem pode e deve saber o que tem a fazer em face das necessidades do próximo.<sup>357</sup> Jesus faz uma releitura da lei de Deus, à luz do tempo escatológico. Para Jesus, o coração da ética desse novo tempo é o amor levado à sua radicalidade. É o amor que o move a ser solidário com os que sofrem. Os milagres de Jesus se enquadram no seu amor em primeiro lugar. Eles não são uma exibição teatral de um poder sobre os outros, senão de um poder que está a serviço. O fantástico da multiplicação dos pães não é o milagre que faz do pouco muito, mas o milagre do amor que se põe a servir em fraternidade misericordiosa. Jesus é um pobre entre os pobres. Ele não se declara o rei, mas anuncia o reinado de Deus. Antes ele é o servo a serviço do reino de Deus (Mc 10.45). Eis aí uma descrição bastante própria para o reino de Deus: um reino de serviço mútuo.

O que está em jogo não é o reino como uma instituição, mas a prerrogativa do exercício do poder. Isso implicou em modificações básicas também nas relações de poder na família, propondo, ao invés da família patriarcal a família fraternal (Mc 3.33-35) onde a vontade que é feita, não é nem a do homem nem a da mulher, mas a vontade de Deus. De igual modo, na ótica de Jesus tem que ser revista a relação entre ricos e pobres. Ela não pode ser disciplinada pela lei do mais forte, que a si mesmo se qualifica para estabelecer os limites da justiça. Ela impõe outro dinamismo, o do poder misericordioso de Deus. Isso significa que a lei em vigor não é a determinada pelas autoridades que fazem e exigem o cumprimento dessa lei, mas a boa livre vontade de Deus de fazer justiça. Um exemplo claro disso é a do rico que quis ser herdeiro do reino de Deus. Para Jesus a questão proposta pelo Reino de Deus era fácil: nesse reino impera um novo princípio, o da partilha! (Mc 10.21). O princípio em vigor não é o da posse, mas o da necessidade. Justamente por esse novo princípio o reino de

---

<sup>357</sup> BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 57.

Deus é um reino *das* crianças (Mc 10.14), pois "um Reino de Crianças é um Reino de Ninguéns".<sup>358</sup>

Portanto, é preciso “remessianizar” a teologia, isto é, voltar ao messianismo verdadeiro de Jesus de Nazaré, expresso em termos de uma relação com os pobres e de um reino de Deus para os pobres.<sup>359</sup> Houve um momento na América Latina em que a figura do "Messias zelote", cuja missão seria libertar os judeus do Império Romano, que os explorava com tributos insuportáveis, era vista em conexão com os anseios de liberdade das nações que gemiam debaixo das ditaduras militares. Hoje, de igual sorte, os pobres deste continente, em maior grau de exclusão, produzida por novos regimes, não militares, mas igualmente dependentes da nação pretensamente mais poderosa do mundo, necessitam alimentar sua fé messiânica, em processos que conduzam à vida digna a que todas as pessoas têm direito, pela via da intervenção divina, libertando o ser humano.

A remessianização da fé em Jesus, não na perspectiva zelote, essênica ou apocalíptica, mas na dinâmica do Reino de Deus, pode devolver ao cristianismo um sentido evidente, capaz de oferecer esperança para os povos excluídos e explorados.

---

<sup>358</sup> CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*, p. 79.

<sup>359</sup> SOBRINO, Jon. *A Fé em Jesus Cristo: Ensaio a partir das vítimas*, p. 229.

## Conclusão

Diversas evidências no Evangelho de Marcos mostram que Jesus agiu com a determinação de quem está consciente de uma missão que lhe foi confiada por Deus. O seu ensino e a sua prática mostram que Jesus tinha objetivos claros que fluíam de sua relação com ele. Esses objetivos estavam diretamente relacionados com o passado e o futuro do povo do qual Jesus proviera. Ele vive em função de um projeto que tem de um lado a vontade de Deus e de outro as necessidades de seu povo. Diversas experiências foram para ele o fundamento dessa convicção. Entre elas está o ponto de partida, como discípulo de João Batista, o testemunho do Espírito, despertando-o para a relação filial com Deus, as inúmeras necessidades dos pobres e doentes da Galiléia, a violência manifesta das autoridades romanas contra o povo e a conivência servil das autoridades judaicas com o Império, a certeza do fim de um tempo e o início da era escatológica, e a convicção do reinado de Deus, que vinha com poder, era a declaração expressa de que ele desejava ver cumprida a sua vontade. Aqueles que a praticassem seriam salvos.

Ele não se atribui uma definição, a não ser a de Filho do Homem e, em face das diferentes concepções de sua época acerca desse personagem, o usa com um sentido que não se enquadra na visão apocalíptica de um ser celestial, que desce dos céus para libertar o ser humano do poder do mal. Usa-o para designar sua própria pessoa e não uma personagem. A esperança para esse momento de sofrimento de seu povo vem de Deus que se propõe a determinar o fim dos poderes do mal, resultado de sua boa vontade para com o ser humano. Quando Jesus fala do final desse processo libertador, a libertação não vem dele, mas de Deus mesmo e de seu reinado no mundo.

No Evangelho de Marcos está ausente qualquer atitude de Jesus com vistas ao objetivo reorganizar o trono de Davi, o que demonstra que ele não se atribuía essa missão. Ao

contrário, sempre desestimula qualquer atitude que o coloque desse modo. Seu objetivo em Jerusalém não é ocupar nem o palácio de Herodes, nem o sumo sacerdócio do Templo. É colocar o povo e as autoridades judaicas diante do desafio do reino de Deus do qual ele é porta-voz e sinal. Ele anuncia o reino de Deus, mas ele é também o sinal de que esse reino chegou. A configuração de sua atuação está muito mais próxima do profeta social do que de um líder revolucionário zelote. Em suas ações, e nos diversos símbolos que usou deixou, claro que esperava que sua mensagem tivesse a força revolucionária da semente e do fermento, capaz de produzir um novo tecido social, marcado pela justiça, expressa em inclusão solidária. Ele estava abrindo uma porta que dava entrada à realidade do final dos tempos: o reinado divino, pleno de justiça e de misericórdia, de esperança para uns, e julgamento para outros. Isso estaria sempre mais claro, quanto melhor as pessoas entendessem a gravidade de seu momento e se dispusessem a viver a vontade de Deus. Jesus é messiânico, assumidamente, no sentido em que profetiza e sinaliza um reino que muda a ordem estabelecida no mundo. No Evangelho de Marcos, parece não haver como entender Jesus por semelhança aos Messias típicos do tempo posterior a ele, como João Giscala, Simão Bargiora, Manahem e Andréa Lukuas, ou mesmo Simão bar Kokba, atestado pelo rabi Akiba como o verdadeiro Messias.

Jesus age com a consciência de que é portador da mensagem que anuncia uma realidade nova, reconhecida e combatida seja pelas forças do mal, que atuam, seja em sua forma de perturbação da vida humana, seja nas formas históricas das instituições de poder, corporificadas no Império Romano e, particularmente, no Templo e suas autoridades. Jesus exerce a palavra, confiando no poder da ação divina, que confere autoridade as suas palavras e ações. Essa mensagem tem um forte conteúdo político, uma vez que em sua cultura religiosa política, economia e religião fazem parte da mesma realidade. A ação de Jesus se dá desde a Galiléia e vai até a sede do poder judaico: Jerusalém. Ao desestabilizar a religião judaica, pela ameaça da iminente intervenção de Deus nesse sistema, exercendo misericórdia e incluindo a todas as pessoas em seu reino, Jesus atrai a fúria dos poderes constituídos e solidários: Sacerdotes, Sinédrio e o Procurador Romano. A sua mensagem é libertação concreta para as pessoas que sofrem, e é ameaça para todas as instâncias de poder que não promovem libertação, mas opressão. Fica bem claro que Jesus é portador de uma autoridade à qual as lideranças judaicas querem eliminar.

Dentro dessa consciência de agir em nome de Deus estava a criação de um espaço concreto de convivência para todos e todas que entendessem os sinais do momento novo que lhes estava acontecendo. Pão e milagre eram sinais compreendidos pelo povo que reconheceu essa autoridade. Eles lembravam de Moisés e de Elias, que faziam parte da memória popular, como comunicadores da vontade de Deus, em tempos de opressão. Jesus reúne uma comunidade messiânica, no sentido de que é uma comunidade escatológica identificada com o reino de Deus. Ela também é anunciadora e sinalizadora desse reino, por meio de palavras e milagres. Por essa razão ela tem que renunciar as premissas do tempo que chega ao fim, fundamentadas na posse, no poder e na intermediação oficial das relações com Deus, requerida pela religião oficial. Todas as relações sociais precisam de uma nova compreensão. Até mesmo a Torá precisa ser colocada em termos de uma interpretação que libere o ser humano da escravidão para a liberdade, pessoal, familiar e social.

O ensino e a prática de Jesus mostrados no Evangelho de Marcos o diferenciam basicamente dos Messias compreendidos e descritos pelos principais movimentos religiosos do primeiro século. Como vimos, Jesus não se enquadra no modelo zelote que objetivava claramente a intervenção armada em Jerusalém, com vistas a purificarem o templo de um sumo sacerdócio corrupto, e libertarem o povo, da escravidão romana, coisa alcançada, momentaneamente, na primeira guerra judaica. Mesmo que se queira recorrer ao argumento de que os seus discípulos estavam armados, no Getsêmani, e que pelo menos alguns de seus discípulos são descritos como tendo alguma relação com os zelotes, para fazê-lo líder de uma revolução armada, isso não é suficiente, diante do total das ações de Jesus e de seus discípulos. Pois já demonstramos que o movimento zelote, como uma quarta filosofia entre os judeus, é posterior ao movimento de Jesus de Nazaré. Também desqualificamos a tentativa de fazer da entrada de Jesus em Jerusalém uma entrada triunfal, guerreira. A declaração do centurião romano atesta, em Marcos, o erro dos que o viram como “Rei dos Judeus”. Se alguma coisa há em Marcos que aproxime Jesus dos zelotes, isso decorre de que no primeiro século a era cristã o sentimento de libertação do poder romano era um dado cultural típico dos camponeses da Galiléia e da Judéia, sufocados pela pesada carga tributária. Ele é profeta de um reino, onde o poder foi convertido em serviço. E isso em nada é comparável ao que acontece em Tiberíades ou em Jerusalém, onde estão os “grandes do mundo”.

De igual forma, pouco temos no Evangelho de Marcos que nos permita supor que Jesus tenha se entendido como Messias apocalíptico. Em nenhum momento Jesus requer a

condição de Filho do Homem, entendido como juiz da humanidade, nos termos de Dn 7. Talvez o mais próximo disso que temos em Marcos é o testemunho de Jesus diante de Deus a favor dos que o afirmaram, e contra os que o negaram diante das pessoas. No sermão profético Jesus é apresentado como o líder de uma nova humanidade. Ao contrário do que esperavam os apocalípticos, Marcos descreve Jesus como uma pessoa histórica, provinda de Nazaré e reconhecida pelos moradores de sua cidade natal. Ele não desce dos céus, ele vem da Galiléia, com pessoas de lá, cujos nomes e história são conhecidos de todos. É possível que Jesus tenha sido influenciado por João Batista, que era declaradamente apocalíptico e isso tenha transparecido em seus ensinamentos. Com os apocalípticos Jesus tinha proximidade, em termos da concepção de que Deus intervinha no mundo para salvar as pessoas do domínio do mal e que tinha chegado esse momento. Com eles o movimento de Jesus tinha a identidade da resistência e da esperança no poder salvador de Deus que vai para além da morte, por meio da ressurreição. Porém, diferentemente deles, Jesus agiu mostrando que estava impressionado com a misericórdia e com a boa vontade de Deus e não estava atordoado com o furor de sua ira.

Jesus não assume uma postura sacerdotal de modo a encarar a esperança messiânica conforme a o entendimento essencial. Ele organizou um movimento, sim, mas não para preparar a grande guerra escatológica, em devota penitência fora do convívio social. Ao contrário, ele e seus discípulos estavam a serviço do reino de Deus, libertando as pessoas do poder do mal. Ele convivia com o povo, mostrando que o engajamento e não a ascese era seu programa. O espaço de Jesus não era nem o deserto nem o Templo. É na estrada, a caminho, de casa em casa que o encontramos. Mesmo que o escritor da carta aos Hebreus o tenha visto como nosso grande sumo sacerdote, Jesus (pelo menos no Evangelho de Marcos) não assume essa identidade. Uma única vez ele é descrito dentro do Templo de Jerusalém e, uma vez no Templo, ele assumiu uma identidade profética, requerendo um outro Templo, não exclusivamente para os judeus, mas para todos os povos. O vinho novo não é um sacerdócio renovado, mas o reino de Deus.

No Evangelho de Marcos há fortes indícios de que discípulos de Jesus não perceberam quem ele era realmente. Isso não quer dizer que ele não se assumisse uma identidade messiânica. Ele se mostra consciente de exercer um papel único e libertador. Por suas palavras e atos passava a redenção. E ela vinha com a intervenção de Deus, em favor do ser humano. E é isso que faz Marcos, ao declarar, no tempo pós-pascal, que Jesus é o Messias Filho de Deus, aquele que assume a obediência integral, mesmo que no desempenho dessa

atitude tenha de se confrontar com aqueles que fazem a vontade das conveniências pessoais. Nem o sofrimento, ou a morte o desviaria desse modo de viver. Ele foi o que quis ser, para decepção de uns e de outros. Foi o Messias do reino de Deus, e por isso, o Messias da intimidade com o sofrimento humano, com os pobres e desesperados, um homem dos caminhos, onde vivem pessoas à margem do sistema social, econômico e religioso. Esse Messias não restaura o reino de Davi, mas anuncia uma ação de Deus que restaura a dignidade de mulheres e de homens que gritam por socorro. Era preciso reinterpretar a esperança, pois Marcos tinha diante de si as memórias de um Messias que morre sem recorrer a qualquer status divino. Ele sabia também que muitos dos seguidores de Jesus, em virtude da ressurreição dele, acreditavam que ele voltaria e seria entronizado como Messias de Israel, restaurando sua dignidade nacional.

Em nossa América Latina, a resistência contra a cultura do Império, representada pela ideologia do lucro, contra o espiritualismo místico dos ídolos que geram dor e morte, prossegue de muitas maneiras no dia-a-dia do povo. Essa luta é alimentada pela esperança do reino de Deus e a certeza de que o "dia do Senhor" chegou com Jesus, o Messias do reino de Deus. O tempo é de viver o amor, amar a justiça e praticar a paz, enquanto aguardamos essa plenitude chegar. Muitas pessoas impressionadas com o poder e as armas do Império, perguntam sobre o real sentido de crer em realidades ajustadas a aquilo que Deus revelou como vontade sua em Jesus de Nazaré. Poderes bestiais respondem pela guerra e a fome que assolam a maioria das pessoas deste planeta. Do ponto de vista das possibilidades humanas os resultados ainda são pequenos. Há que reconhecer e apontar os lugares onde o mal se faz carne, nos que representam o Império e onde o amor se faz vida, nos que esperam o reino de Deus, anunciado por Jesus de Nazaré, o Messias, Filho de Deus. Todavia é preciso cuidado para que a messianização da esperança não descambe em fantasia.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEGRE, Xavier. **Marcos ou a correção de uma ideologia triunfalista**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1988.
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. **Jesus de Nazaré**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- ASURMENDI, Jesús M. **Is 1-39**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- AUNEAU, J. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BACIOCCI, Josef de. **Jesus Cristo no Debate dos Homens**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- BAMMEL, Ernest. **Jesus and Politics of His Day**. New York: Press Syndicat of The University of Cambridge, 1992.
- BALANCIN, Euclides M. **Como Ler o Evangelho de Marcos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- BELO, Fernando. **Lectura Materialista del Evangelio de Marcos**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1975.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM – **Novo Testamento**. Tradução em francês sob a direção da "École Biblique de Jérusalem". Edição em Português, São Paulo: Edições Paulinas, 1973.
- BÍBLIA SAGRADA: **Antigo e Novo Testamento**. Trad. em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOFF, Leonardo. **O Pai-Nosso: A oração da libertação integral**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BORNKAMM, Günter. **Jesus de Nazaré**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BROWN, R. E. **A Comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.
- BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e a Mitologia**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- CALLE, Francisco de la. **Teologia de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1978.
- CALLE, Francisco de la. **Situacion al Servicio del Kerigma** (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos). Salamanca-Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1975.

- CHARLESWORTH, H. James. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- CONZELMANN, Hans. *Jesus*. Filadélfia: Fortress Press, 1973.
- CRANFIELD, C. E. B. **The Gospel According to ST Mark – The Cambridge Greek Testament Commentary**. Cambridge: AT The University Press, 1963.
- CRISTÓFANI, José Roberto. **A expressão “Filho do Homem” em Daniel**. Anotações preliminares sobre uma proposta metodológica. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo: Umesp, 1985.
- CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo**. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 544 p.
- CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CULLMANN, Oscar. **Cristologia Do Novo Testamento**. São Paulo: Líber, 2001.
- CULLMANN, Oscar. **Cristo e Política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1968.
- DATTLER, Frederico, svd. **Gênesis: Texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- DAY, John (org.). **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo: Dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- DIVERSOS, Estudos Bíblicos 65 – **Apocalíptica**. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes/ Sinodal, 2005.
- DONNER, Herbert. **História de Israel e dos Povos Vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- DODD, C. H. **O Fundador do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1976.
- DODD, C. H. **Segundo as Escrituras**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- EDERSHELIM, Alfred. **La vida y los tiempos de Jesús el Mesías**. Barcelona, Espanha: CLIE, 1988.
- FABRIS, Rinaldo. **Jesus de Nazaré: História e Interpretação**. São Paulo: Loyola, 1988.
- FERRARO, Benedito. **Cristologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FILHO, José Adriano. **Melquisedec, um redentor celestial e juiz escatológico: um estudo de 11Qmelquisedec (11Q13)**. In: Estudos de Religião – 19, 2000. São Paulo. *Apocalipse e as Origens Cristãs*. São Paulo. 2000. Pág. 45-64.
- FORTE, Bruno. **Jesus de Nazaré. História de Deus. Deus da História**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- FREYNE, Sean. **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: Enfoques literários e investigações históricas**. São Paulo: Loyola. 1996.

- FULLER, R. H. **Fundamentos de la Cristologia Neotestamentaria**. Madrid: Cristandad, 1979.
- GALLAZZI, Sandro. **A Teocracia Sadocita: sua história e ideologia**. Macapá: Sandro Gallazzi, 2002.
- GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. 3ª Edição. São Paulo: Teológica, 2002.
- GNILKA, Joachim. **Jesus de Nazaré: Mensagem e História**. Petrópolis, RJ. Vozes. 2000.
- GNILKA, Joachim. **El evangelio Segun San Marcos**, v. I e II. Salamanca: Sígueme, 1986.
- GRELOT P. **Homem, quem és?** São Paulo: Paulinas, 1980.
- HENDRIKSEN, William. **The Gospel of Mark**. Edimburg: The Banner Of Troth Trust, 1975.
- HIGGNS, A.J.B. **The Son of Man in Teaching of Jesus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- HOORNAERT, Eduardo, **O Movimento de Jesus**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994.
- HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S. **Bandidos, Profetas e Messias**. São Paulo: Paulus, 1995.
- HORSLEY, A. Richard. **Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia**. São Paulo: Paulus, 2000.
- HUG, Anderson. **The Gospel of Mark**. Londres: Wm B. Eidmanss Publishing Company, 1994.
- JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- JOSEFO, Flávio, **História dos Hebreus**. São Paulo: Américas S/A, 1965.
- KIPPENBERG, Hans. G. **Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- KINGSBURY, Jack Dean. **Conflict In Mark**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- KNOHL, Israel. **O Messias Antes de Jesus**. Rio de Janeiro: Editora. 2001.
- KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- KÜMMEL, Werner Goerg. **Síntese Teológica do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.
- LAAD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.
- LAMBIASI, F. **Autenticidade Histórica dos Evangelhos**. São Paulo: Paulinas, 1978.
- LANE, William C. **The Gospel According Mark – The New International Commentary on New Testament**. Grand Rapids – Michigan: William B. Eerdimans Publishing, 1984.

- LAURENTIN, René. **Vida Autêntica de Jesus Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- LENTZEN-DEIS, Fritzleo, S.J. **Comentário al Evangelio de Marcos**. Estela: Editorial Verbo Divino. 1998.
- LOSE, Eduard. **Introdução ao Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- MACHO, Alejandro. Diez, **Introduccion General A Los Apócrifos del Antiguo Testamento**. Madrid: Crisandad, 1984.
- MAGGI, Alberto. **Nossa Senhora dos Heréticos: Maria de Nazaré**. Tradução: Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 1990.
- MALINA, Bruce J. **O Evangelho Social de Jesus – O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea**, São Paulo: Paulus, 2004.
- MANSON, T. W. **O Ensino de Jesus**. São Paulo: ASTE, 1965.
- MATERA, Frank J. **Cristologia Narrativa do Novo Testamento**. São Paulo: Vozes, 2003.
- MEIER, John P. **Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico**. Vol 1. Liv. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- MEIER, John P. **Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico**. Vol 3. Liv. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- MOLTMANN, Jürgen. **O Caminho de Cristo: Cristologia em Dimensões Messiânicas**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MOLTMANN, Jürgen. **Quem é Jesus Cristo Para Nós Hoje?** Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- MOSCONI, Luiz. **O Evangelho Segundo Marcos**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1989.
- MUSSNER, Frans. **Tratado sobre os Judeus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas. 1992.
- NOLAN, Albert. **Jesus Antes do Cristianismo – 3ª Edição**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- OPORTO, Guijarro Santiago. **O Comportamento Filial de Jesus**, *Estudos Trinitários*, 34. Salamanca: Universidade Pontifícia, 2000.
- PIKAZA, Xabier. **A Figura de Jesus: Profeta, Taumaturgo, Rabino, Messias**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- POUILLY, Jean. **Qumrã (Textos Escolhidos)**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- POWELL, Mark Allan. **Jesus as a Figure in History**. Londres: Westminster John Knox Press. 1998.
- RAD, Gerhard Von, **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1973. RAMOS, Felipe F. **El Primero Evangelio**. Salamanca: KADAMOS S.C.S.,1986.
- REICKE, Ivar Bo. **História do Tempo do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1996.

- RICHARD, Pablo. *O povo de Deus contra o Império*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 7, p. 22-40. 1990/3.
- RICHARD, Pablo. *A força espiritual do Jesus da história* – Para uma nova interpretação dos quatro evangelhos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 47, p. 30-43. 2004.
- RICHARDSON, Alan. **Introdução à Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1966.
- RIZZI, Armido. **El Mesianismo en la vida cotidiana**. Barcelona: Herder, 1986.
- ROPS, Daniel. **Jesus no Seu Tempo**. Porto, Portugal: Tavares Martins, 1958.
- SCARDELAI, Donizete. **Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesús**. São Paulo: Paulus, 1998.
- SCHLESINGER, Hugo. **Pequeno Vocabulário do Judaísmo**. São Paulo: Paulus. 1998.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. **Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SCHWEITZER, Albert. **A Busca do Jesus Histórico**. São Paulo: Cristã Novo Século, 2003.
- SCHILLEBEECKX, Eduard. *Jesus: La Historia de un Viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SCHREINER, Josef. **Palavra e Mensagem do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus / Teológica, 2004.
- SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel: O profeta. Os Profetas. A mensagem**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1996.
- SICRE, José Luiz. **De Davi ao Messias**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SILVA, Valmor da. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Clemildo Anacleto da. **Jesus: Sábio, Profeta ou Filósofo – Análise comparativa da crítica social e de valores na Fonte dos Ditos de Jesus, nos Filósofos Cínicos e nos Testamentos dos Doze Patriarcas**. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: IMS, 2001.
- SOARES, Sebastião Armando Gameleira e João Luiz Correa Júnior. **Evangelho de Marcos. Vol. I: Refazer a casa (Capítulos 1-8)**. Petrópolis: Vozes, 202.
- SOBRINO, Jon. **Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia**. São Paulo: Loyola/Vozes. 1985.
- SOBRINO, Jon. **Cristologia desde América Latina (Esbozo a partir Del seguimiento Del Jesús histórico)**. México: Ediciones CRT. 1977.
- SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo: Ensaio a partir das vítimas**. Petrópolis: Vozes, 2000.

- STAMBAUGH, John E. **O Novo Testamento Em Seu Ambiente Social**. São Paulo: Paulus, 1996.
- STEGEMANN, Ekkehard W. **História Social do Protocristianismo**. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/ Paulus. 2004.
- STEINMANN, J. **O livro da Consolação de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1976.
- SWIDLER, Leonard. **Ieshua: Jesus histórico, cristologia, ecumenismo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- SCHUBERT, Kurt. **Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- THEISSEN, Gerd/ MERZ, Annette. **O Jesus Histórico**. São Paulo: Loyola, 2002.
- THEISSEN, Gerd. **Estúdios de Sociología Del Cristianismo Primitivo**. Salamanca: Sígueme, 1985.
- TAYLOR, V. **Evangelio según San Marcos**. Madrid: Cristandad, 1979.
- TUCKETT, Christopher. **The Messianic Secret**. Philadelphia: Fortress Press, Londres: SPCK, 1983.
- VERMES, Geza. **A religião de Jesus, o Judeu**. Rio de Janeiro: Editora, 1995.
- VERMES, Geza. **Jesus e o Mundo do Judaísmo**. São Paulo: Loyola, 1996.
- VERMES, Geza. **Os Manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Mercury, 1991.
- VOLKMANN, Martin. **Jesus e o Templo**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulinas, 1992.
- ZAHRENT, Heins. **Jesus de Nazaré**. Petrópolis: Vozes. 1992.
- WALKER, J. Décio/ KONZEN, Léo Z. **Evangelho Segundo Marcos**. Vol II. Série: A Palavra da Vida. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1991.
- WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/ Paulus, 2002.
- WENZEL, João Inácio. **Pedagogia de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1997.
- WOLFF, Hanna. **Jesus na Perspectiva da Psicologia Profunda**. São Paulo: Paulinas, 1994.

## Anexo 1

### Área de Ação de Jesus na Galiléia

Jesus é proveniente da Galiléia, morava lá (Mt 4.13). Primeiro em Nazaré e, depois, na cidade de Cafarnaum. Reconhecidamente os discípulos que estiveram com ele e com ele viajaram pela Palestina eram Galileus. Foram identificados até mesmo pelo jeito típico de falar que eles tinham, pelo sotaque forte do interior. Mesmo, depois da ressurreição, parece que o ponto de referência continuava sendo a Galiléia (Mc 16.7). Essa ligação de Jesus com a Galiléia parece ser um fato incontestavelmente histórico e teológico, pois em Marcos transparece um antagonismo entre Jerusalém e a Galiléia. E, conforme os sinóticos, Jesus fez da pequena localidade de Cafarnaum o seu centro de operações. Os primeiros discípulos chamados residiam nessa cidade (Mc 1.29). A pergunta sobre por que Jesus não se localizou nas cidades de Séforis ou Tiberíades pode ser respondida a partir de seu perfil interiorano onde a sede do governo romano era tida como violência cultural, religiosa e econômica ao povo galileu. Os moradores das vilas galilaicas se recusavam a manter contato com as principais cidades gregas da região, povoadas com pessoas trazidas de fora, apoiadas por uma pequena parcela de moradores ricos, e de outra parcela provavelmente feita de pessoas endividadas, e que eram mantidos sob constrangimento nesse apoio, participando da vida palaciano como nos mostra Marcos em seu evangelho (Mc 6.31). Esse pequeno grupo de “ricos decadentes” era usado por Herodes para o controle e recolhimento dos impostos, que eles arrancavam do povo das aldeias de modo quase sempre fraudulento e opressivo. Outra razão, bem plausível, lembrada por Sean Freyne<sup>360</sup> pode ter sido o desejo de evitar o confronto direto com o poder de Herodes, uma vez que sabia o que aconteceu com João Batista.

---

<sup>360</sup> FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 125.

Seria Jesus uma ameaça a Herodes? Marcos não responde claramente a questão. Simplesmente mostra que, em Cafarnaum, além da oposição dos fariseus Ele contou com a oposição dos herodianos (Mc 3.6). Se entendermos que os fariseus e herodianos que estavam em Jerusalém por ocasião da festa eram provenientes da Judéia e da Galiléia (Mc 12.13), teremos que supor que essa oposição a Jesus era bastante forte. A causa dessa oposição poderia ser a mensagem que fazia dos pobres, preferenciais herdeiros do reino de Deus, por um lado, e por outro, questões de ordem estrutural e religiosa que afetavam instituições defendidas arduamente pelos fariseus, como, por exemplo, a concessão do perdão sem a necessidade dos sacrifícios.<sup>361</sup> Seja pelo motivo que for, o fato é que os Evangelhos desconhecem completamente as duas cidades galiléias de maior importância política no tempo de Jesus. Theissen conclui que a omissão de Séforis e Tiberíades nos Evangelhos decorre do fato que Jesus se voltou prioritariamente para as pessoas residentes em pequenas cidades.

O meio social em que Jesus atuou pode, portanto, ser definido como segue: É a população judaica na Galiléia e ao redor dela – sobretudo onde a influência da cultura urbana helenística punha em questão a identidade judaica. Aí Jesus encontrou abertura para a sua pregação, enquanto tinha uma relação distanciada com as cidades.<sup>362</sup>

## 1. A residência oficial

Na vida de Jesus a cidade de Cafarnaum vai ter um lugar muito importante. Esta cidade (Cafarnaum=Aldeia de Naum), que ficava à beira do lago de Genesaré, era também usada pelos romanos que mantinham uma alfândega colocada estrategicamente entre os estados governados por Filipe e por Herodes Antipas. Horsley, lembrando os estudos arqueológicos de Meyers e Strange,<sup>363</sup> recusa as informações que dariam conta de uma população de cerca de 12 mil habitantes em Cafarnaum, e propõem uma população ao redor 1200 habitantes. Novamente estamos diante do debate sobre a origem mais urbana ou rural de Jesus. Se a cidade possuía uma guarnição romana, com a presença de um centurião que ordenou a construção de uma sinagoga, à qual Jesus compareceu (Mc 1.28), talvez o número intermediário de habitantes situaria melhor o contexto dessa cidade onde Jesus começou a sua atividade pública. Algumas pesquisas arqueológicas estão convencidas de terem localizado

<sup>361</sup> Esse seria o tema do debate entre Jesus e os escribas em Cafarnaum, conforme Mc 2.5-7.

<sup>362</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annett., *O Jesus Histórico*, p. 192.

<sup>363</sup> Em “*Arqueology*”, 58, (baseada em estimativa da área coberta por ruínas, feita pelo capitão R.E. Wilson, em 1871. Cf nota bibliográfica nº 20 de HORSLEY, Richard. A. *Arqueologia História e Sociedade na Galiléia*, p. 106).

tanto a sinagoga, quanto a casa de Pedro em Cafarnaum.<sup>364</sup> Horsley, todavia, a respeito desse achado, conclui que "toda a suposição de um "cristianismo judaico" nas pequenas cidades da Galiléia é infundada"<sup>365</sup> o que colocaria por terra a veracidade da descoberta proclamada por esses pesquisadores arqueológicos.

Os escritores do Novo Testamento são unânimes em dar grande importância a esta cidade na vida de Jesus. Ali, ele certamente tomou contato maior com os problemas advindos da ocupação romana e agravados pela carga dos pesadíssimos tributos que a alfândega recolhia dos camponeses. Ele conviveu com a expectativa messiânica do renascimento de uma nova ordem, que excluía os romanos. Esse anseio não era apenas uma questão de desagrado, era uma questão de ódio alimentado durante muitos anos e agravado pela arrogância explícita da "jóia da Galiléia", Séforis, em relação aos pequenos lugarejos. É claro que a esperança messiânica era alimentada pelo povo outros lugarejos judaicos, mas nada similar ao que acontecia naquela região. Jesus não poderia ter vivido em um período tão turbulento, sem relacionar-se com pessoas que sofriam com a dominação tirana dos romanos, acobertada pela indiferença das lideranças de Jerusalém.

Com a divisão do governo da Palestina, entre os filhos de Herodes o grande, a força do poder imperial, que antes se movimentava a partir de Jerusalém, agora localizada no coração da Galiléia causa grande impacto local, acirrando os ânimos e estimulando o surgimento de reações populares (Mc 10.1).

## **2. Manifestações poderosas em Betsaida**

Jesus percorreu as pequenas e interioranas povoações, convivendo com o povo pobre e necessitado dessas localidades. A "Casa da Pescaria", como o nome Betsaida quer indicar, ficava situada na desembocadura do rio Jordão, na margem setentrional do Mar da Galiléia. Nela Jesus curou um cego (Mc 8.22-26) e realizou a primeira multiplicação dos pães (Mc 6.30-44). Ela foi uma das cidades amaldiçoadas, pela dureza de sua incredulidade (Mt 11.21). Apesar dos milagres realizados, a classe dirigente da cidade, assim como as lideranças judaicas fizeram oposição a Jesus e foram objeto de seu juízo. Betsaida, Cafarnaum, Corazin e Genesaré foram, no setor norte do Mar da Galiléia, onde Jesus exerceu grande parte de sua

<sup>364</sup> THEISSEN, Gerd / MERZ, Annett. *O Jesus Histórico*, p. 188-189.

<sup>365</sup> HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 104.

atividade. Isso confirma a tese de que Jesus e seus discípulos foram pessoas itinerantes. Na opinião de Theissen, essa itinerância não estava relacionada somente com a necessidade do anúncio de uma mensagem, mas era uma opção fundamental em relação a um estilo de vida, que incluía, além da renúncia da família, a renúncia ao domicílio.<sup>366</sup> Entre eles e a cidade (entendida como sede do poder político e cultural) havia pouca afinidade. Poucas vezes encontramos Jesus no interior das cidades e, quando isso acontece, a descrição que é feita dessa passagem, faz de Jesus um corpo estranho naquele lugar. Ele sempre está a caminho, está em viagem, em missão. A sua atuação e o seu movimento foi rural, ao contrário do cristianismo primitivo que foi essencialmente urbano.

### **3. Reflexões em Cesaréia de Filipe**

Poucas incursões foram feitas, seja na zona marítima do Mediterrâneo, seja mais ao norte da Galiléia. Uma dessas, é viagem às aldeias próximas de Cesaréia de Filipe (Mc 8.27), onde é situado pelo Evangelho um dos mais importantes acontecimentos relativos à messianidade de Jesus (Mc 8.27-30).

Esta Cesaréia foi construída nos moldes helenísticos em 3 a.C., por Filipe, filho de Herodes, em homenagem ao imperador César, perto das fontes do rio Jordão, a 40 km de Betsaida e, portanto, a dois dias de caminhada. Ela ocupou o lugar da antiga Panéias, onde, hoje, em seu lugar, está Baniyas. Penéias era dedicada ao deus Pan, desde três séculos antes de Cristo. No local o pai de Filipe tinha erguido um belíssimo templo, todo em mármore, também em homenagem a César Augusto. A presença dessa cidade naquela região significava um marco do poder romano, facilitando, igualmente o melhor controle da arrecadação tributária extorquida de colonos pobres, uma vez que concentrava maiores forças militares. Não apenas os moradores da Baixa Galiléia, mas também os da Alta Galiléia estavam sujeitos à tributação de vinte e cinco por cento de suas colheitas, pagas em produto ou, no caso de colheitas fracas, mediante a entrega das terras aos oficiais romanos, que facilmente se tornavam proprietários de consideráveis extensões rurais. Não é de surpreender que nessa viagem os ânimos messiânicos dos discípulos de Jesus estivessem exaltados e propícios a declarações do tipo que fez Pedro: "Tu és o Messias!" (Mc 8.29).

---

<sup>366</sup> THEISSEN, Gerd, *Estúdios de Sociologia Del Cristianismo Primitivo*, p. 16.

Segundo Marcos (Mc 6.7-13), Jesus e o grupo que o acompanhava não eram residentes, mas hospedes. Nas cercanias da Cesaréia de Filipe, eles eram ainda mais forasteiros. Certamente a convicção de um reino messiânico, no qual seus discípulos veriam a situação de suas vidas modificadas completamente, era uma das causas desse desprezo à cidade que era símbolo do poder romano.

## Anexo 2

### O problema da Identidade

Do ponto de vista psicológico, a identidade de uma pessoa pode ser compreendida de diferentes modos. Marlúcio Luna, indica que houve uma evolução no conceito de identidade. Ele hoje não se limita ao conceito iluminista que via o ser humano na perspectiva de uma identidade que lhe era dada por nascimento.

O sujeito do iluminismo se baseava na idéia de um ser humano centrado, unificado e dotado de razão, consciência e ação. Seu "centro" surgia no nascimento da pessoa e se desenvolvia ao longo da existência, porém permanecia essencialmente o mesmo ao longo da vida. Esse "centro essencial" era a identidade do indivíduo.<sup>367</sup>

A modernidade nos trouxe a concepção de sujeito sociológico, construído por meio das mediações sociais, mediante uma relação do mundo "interior" com o "exterior", onde os comportamentos são assimilados a partir de experiências várias, onde a o indivíduo se estrutura por meio da influência de outras pessoas responsáveis por mediações de valores, símbolos e sentidos. "A identidade é o espaço entre o "interior" e o "exterior", entre o mundo pessoal e o mundo público do ser humano."<sup>368</sup>

No pós-modernismo uma nova concepção aponta para uma "fragmentação do indivíduo", pois ele não é visto com uma única e determinada identidade. Ele está em constante metamorfose. "O sujeito pós-moderno não possui uma identidade fixa, essencial ou permanente. Ela assume diferentes formas em diferentes momentos – tal qual na música "Metamorfose Ambulante", de Raul Seixas".<sup>369</sup> Ou seja, "a identidade de uma pessoa é definida por várias fontes".<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup> MarlúcioLUNA, [WWW.multirio.rj.gov.gr/seculo21/texto\\_link.asp?cód\\_link=1078&cód\\_cha..9/10/2004](http://WWW.multirio.rj.gov.gr/seculo21/texto_link.asp?cód_link=1078&cód_cha..9/10/2004)

<sup>368</sup> MarlúcioLUNA, [WWW.multirio.rj.gov.gr/seculo21/texto\\_link.asp?cód\\_link=1078&cód\\_cha...9/10/2004](http://WWW.multirio.rj.gov.gr/seculo21/texto_link.asp?cód_link=1078&cód_cha...9/10/2004) ibid.

<sup>369</sup> MarlúcioLUNA, [WWW.multirio.rj.gov.gr/seculo21/texto\\_link.asp?cód\\_link=1078&cód\\_cha...9/10/2004](http://WWW.multirio.rj.gov.gr/seculo21/texto_link.asp?cód_link=1078&cód_cha...9/10/2004) ibid.

<sup>370</sup> MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus*, p. 132.

De modo que não é de surpreender que Jesus tenha assumido diferentes papéis, em relação ao exercício de sua missão, surpreendendo até mesmo as pessoas mais íntimas. Ao longo do Evangelho de Marcos ocorrerão perguntas surpreendentes daquelas pessoas que conheciam Jesus há algum tempo. Não só os discípulos, mas a própria mãe e outros familiares foram em busca de um Jesus, irreconhecível para eles. Julgaram até que ele estivesse fora da consciência (Mc 3.21; Mc 4.41; Mc 6.3). Um exemplo bem claro desse desenvolvimento da autoconsciência de Jesus é a transformação que ocorreu com ele após a morte de João. Antes, temos nele um discípulo de João (tanto que é batizado por ele), vinculado com uma vida de jejum, um asceta apocalíptico. Depois que ele assume seu próprio movimento, temos uma pessoa que participa da vida social, atende ao convite para participar de banquetes e é acusado de comilão e beberrão.

No Evangelho de Marcos, quatro elementos, pelo menos, são estimuladores da autoconsciência de Jesus, pois ela se desenvolveu ao longo de sua atuação pública.<sup>371</sup>

- a) O primeiro elemento é a relação com João Batista, por meio de quem Jesus é introduzido na pregação apocalíptica que João realiza no deserto. Ele batiza Jesus e o declara maior que ele, e que Jesus batizará com o Espírito Santo. O batismo, ao que parece, estava vinculado ao ingresso no tempo escatológico que João anunciava e ao início de uma vida sob a bênção do Espírito Santo, prometido para esse tempo.<sup>372</sup> João usa um batismo público, realizado por ele, com vistas à adesão ao tempo final, quando as pessoas têm que ajustar suas vidas às exigências éticas dessa hora. Jesus deslocou-se de Nazaré, onde vivia, acolheu a pregação de João e foi por ele iniciado no tempo escatológico de Deus. Marcos não discute a relação entre Jesus e o Batista, como o faz o Evangelho de João (Jo 1.15-42). Marcos vê no Batista uma paráfrase do que pregou Isaías (Is 40.3). João é o mensageiro que anuncia a vinda de Jesus. E, na visão de Marcos, Jesus dá continuidade ao anúncio de João Batista, em virtude de sua morte e, à semelhança dele, não centra a sua mensagem em sua pessoa, mas na vinda iminente do reino de Deus. João “inicia” Jesus em uma atividade, conscientiza-o de uma missão, lembra-lhe de quem ele deve ser. Ao apontar para Jesus, o faz depositário da

<sup>371</sup> SCHWEITZER, Albert.. *A Busca do Jesus Histórico*, p. 14. Embora Schweitzer acredite, que segundo as mesmas fontes essa afirmação pode ser negada.

<sup>372</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*, v.. II, L. 1, p. 78-79.

esperança que ele mesmo anunciava. Quanto à historicidade do batismo de Jesus, que no relato de Marcos contém detalhes teofânicos muito fortes, Meier apela para o critério do constrangimento, pois a narrativa traz problemas grandes em relação à dependência de Jesus, de João Batista,<sup>373</sup> para o reconhecer historicamente. Para Joachim Jeremias, João Batista, ao batizar Jesus, fortalece nele a consciência vocacional.

Em todo caso, é seguro que Jesus deu grande importância à hora do seu batismo. Evidenciam-no a passagem de Mc 11.27-33, enigmática e por isso mesmo antiga, e paralelos. Pergunta-se a Jesus de onde ele tem autoridade. Ao responder com a contrapergunta se o batismo de João era ou não de Deus (v. 30), dificilmente será isto uma fuga ou estratégia para evadir a uma resposta direta. E se a contrapergunta de Jesus é séria, ela significa então: minha autoridade se apóia sobre o batismo de João, e isto de novo quer dizer concretamente: minha autoridade repousa sobre o que aconteceu através de João por ocasião do meu batismo.<sup>374</sup>

- b) O segundo elemento "conscientizador" da relação de Jesus com Deus e com a missão de anunciar o seu Reino e concretizar a vivência de sua vontade, foi a voz que ele ouviu e lhe assegurou a dignidade de "Filho Amado". Marcos vê o acontecimento pela perspectiva da manifestação divina dirigida a Jesus mesmo. Jesus encontra a sua identidade nesse amor do Pai, de modo que isso lhe possibilitou compreender-se numa direção diferente da que "herdara" do Batista, pois João estava movido pela certeza da ira de Deus, e Jesus viveu motivado pela certeza do amor de Deus, inclusive pelos pecadores. Jesus guardou certa identidade com o Batista, mas construiu sua própria identidade com um novo referencial: o amor maternal de Deus, simbolizado na figura da pomba.<sup>375</sup> Essa experiência seria tão forte em sua vida que jamais se afastaria da certeza do amor do Pai por ele, de um modo especial, e por todas as pessoas, de um modo geral. Na experiência batismal Jesus "descobriu" o "tu" eleito pelo Pai<sup>376</sup> e tão importante foi essa descoberta que ele se ocupou de ensinar as pessoas a confiarem na mão estendida de Deus que é o seu reino. Essa certeza fez de Jesus uma pessoa que deliberadamente repartia com as pessoas o perdão de Deus para os seus pecados. O seu relacionamento com o "Pai que está nos céus" era tão profundo que Jesus se

<sup>373</sup> MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. v.. II. L.. I, p. 139.

<sup>374</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 91.

<sup>375</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 135.

<sup>376</sup> MEIER é contrário a essa forma de ver a declaração a respeito do "Filho Amado", pois entende que o trecho é uma composição da igreja, em cima de clichês do Antigo Testamento, seja da relação de Abraão com Isaque, seja da relação de Javé com Davi, ou mesmo dos relatos de Is 63.19 e Ez 1.1: "Resumindo, portanto, a mensagem da teofania: O Filho de Deus, o régio Messias Davídico, é ungido com o espírito de Deus para ser o profeta final e servo do Senhor enviado para um povo pecador" (ibid, p. 147)

considerou parte de uma nova família formada por homens e mulheres que "fazem a vontade meu Pai que está nos céus" (Mc 3.31-35). A voz ouvida no batismo conscientizou-o de ser, à semelhança dos profetas clássicos, o porta-voz de Deus. Ele se considerava uma pessoa que anunciava oficialmente uma boa notícia de Deus. Falava e agia com autoridade e a fonte dessa autoridade era o seu "Pai que está nos céus". Na hora do sofrimento Jesus clama pelo Pai. De ser amado pelo Pai e estar a serviço dele no mundo Jesus estava perfeitamente consciente. Ele se entendia "ungido" pelo Espírito e essa unção deveria ser usada para promover vida, saúde e libertação. Entendeu o amor do Pai como um amor por ele e para os outros. Um amor inclusivo que "rasgara" o céu para, no dizer de *Calvino*, abençoar a humanidade. "Ele recebeu o Espírito como irmão dos homens, como amigo dos pobres, como cabeça da comunidade, como Messias da nova criação de Deus. Portanto o Espírito constitui a pessoa social de Jesus como do Cristo em sentido múltiplo".<sup>377</sup>

- c) A experiência da tentação (Mc 1.12-13) foi para Jesus um outro elemento formador de sua identidade. O trecho lembra Daniel na cova dos leões. De um lado Jesus tem o perigo das feras, de outro lado ele conta com serviço dos anjos. Ele traça o perfil de sua vida: um viver a serviço. Nos capítulos 8, 9 e 10 de Marcos, onde estão registradas afirmações a respeito do que era "conveniente" a sua missão, Jesus demonstra um compromisso com Deus e por Deus era garantida a sua vitória. Ele era pessoa de um tempo decisivo, para o qual ações determinadas e urgentes deveriam começar a acontecer. No embate com Satanás Jesus percebeu que teria pela frente o desafio de concentrar-se no que entendia ser a sua missão, comprometendo-se com a restauração da liberdade das pessoas sob o poder do demônio. A serpente tentaria roubar-lhe o paraíso, assim como aparece no Gênesis e na epopéia de Gilgamesh.<sup>378</sup> Os endemoninhados aguçaram essa consciência, aclamando-o como Filho de Deus. Ele teria que tomar atitudes e assumir o papel de libertador e taumaturgo. Na missão e no confronto Jesus se descobriu Messias (ungido) e descobriu que Messias deveria ser. Fez opções que achou coerentes com o que se descobria, embora causasse decepção até às pessoas mais próximas (Mc 8.32). Grande foi a tentação de ser Messias davídico, mas Jesus optou pelo estar a serviço. Sua missão era a de um "Filho do

<sup>377</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus*, p. 136.

<sup>378</sup> GRELOT, P. *Homem, quem és?* p.17.

Homem que não veio para ser servido, mas que para servir e dar a sua vida” (Mc 10.45) para salvar o ser, ensinando-o, curando-o e libertando-o.

- d) A consciência messiânica de Jesus foi construída também a partir do quadro social da Galiléia. O ambiente de fome e injustiça funcionou como vocação a sua consciência messiânica. O povo vivia no desamparo como "ovelha que não tem pastor" (Mc 6.34). Ele precisava de uma pessoa que lhe anunciasse esperança. Aonde Jesus ia defrontava-se com os clamores pedindo ajuda. Marcos, já no primeiro capítulo mostra que grande parte do tempo, e das energias de Jesus foram ocupadas em atender os clamores dos necessitados. O quadro social da Galiléia era marcado por duas realidades. Uma imposta pelos dominadores romanos que cobravam pesados tributos e outra imposta pelo legalismo religioso que colocava a lei a serviço da estrutura religiosa. As pessoas eram sobrecarregadas com preceitos e normas para as quais não tinham respostas satisfatórias em face das grandes dificuldades em suas vidas. As pessoas precisavam de justiça e misericórdia e de alguém que encarnasse esses valores em suas ações. Desde a infância Jesus conviveu com os colonos de Nazaré e sua luta para sobreviver. Ele foi buscar as pessoas simples e excluídas para estarem com ele e darem continuidade a sua missão. O contato com o povo lhe mostrou quem ele era: Jesus de Nazaré, um galileu olhado com desprezo e criticado com veemência. Quando Jesus é crucificado em Jerusalém todos riem do fracasso de seu projeto. A consciência messiânica de Jesus é estimulada pela pertença a um segmento social marginalizado. Por isso ele não viu o sacerdócio ou a função pública como desafio para a sua vida jovem. Sua utopia era uma outra Galiléia, onde a justiça, o amor, a misericórdia e a paz seriam os valores essenciais a serem cultivados. Marcos mostra Jesus tentando salvar seus conterrâneos pela adesão à mensagem do reino de Deus e destruir o Templo pelo julgamento feito pelo reino de Deus. Assim como falou Amós, o dia do Senhor era esperança para uns e ameaça para outros. Era esperança para a Galiléia e seu povo e ameaça para Jerusalém e suas autoridades.