

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A DIMENSÃO POLÍTICA DA PRÁXIS DE JESUS NO
EVANGELHO DE LUCAS**

VALDIVINO JOSÉ FERREIRA

GOIÂNIA
2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A DIMENSÃO POLÍTICA DA PRÁXIS DE JESUS NO
EVANGELHO DE LUCAS**

VALDIVINO JOSÉ FERREIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Professora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA
2009

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 14 DE AGOSTO DE 2009
E APROVADA COM A NOTA 9,0 (NOVE INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

4) Dra. Ivoni Richter Reimer / UCG (Presidente) *Ivoni R. Reimer*

5) Dr. Valmor da Silva / UCG (Membro) *Valmor da Silva*

6) Dr. João Pedro Gonçalves Araújo / FEB (Membro) *JPG*

Dedico esta pesquisa à minha esposa Shirley
e aos meus queridos filhos(as) Renata,
Raiane e Pedro Henrique.

Agradeço imensamente a Deus Pai, Filho e Espírito Santo que agraciou-me com
uma presença real nos momentos mais necessários!

Aos alemães, por meio da ADVENIAT, por proporcionar-me condições
financeiras para os estudos!

À Diocese de Goiás, na pessoa de D. Eugênio Rixen, pela parceria
e pelo incentivo!

À Professora Maria Aparecida de D. Salermo pela compreensão e paciência
quando de minha ausência para dedicar-me aos estudos!

À minha família pelo incentivo e apoio constantes!

À minha orientadora, Prof^a. Ivoni Richter Reimer, que sempre me orientou com
conhecimento, sabedoria e paciência!

À Prof^a. Keila Matos, que revisou e normalizou este texto com altruísmo e dedicação!

Seguir a Jesus é pro-seguir sua obra, per-seguir sua causa e con-seguir sua plenitude.

(Leonardo Boff)

RESUMO

FERREIRA, Valdivino José. *A dimensão política da práxis de Jesus no Evangelho de Lucas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

Esta pesquisa aborda a dimensão política da práxis de Jesus no Evangelho de Lucas. Partindo do pressuposto de que o Evangelho de Lucas é a memória popular e histórica de comunidades na pessoa e no projeto de Jesus, refletimos os conflitos que existiam tanto na época de Jesus como posteriormente na década de 80 d.C., em especial, os conflitos com o Templo de Jerusalém e com o Império Romano. O desejo e a prática que visaram a transformação da realidade é o que mencionamos como práxis política de Jesus. Trata-se de uma práxis libertadora que se chocou diretamente com o Templo e o Império. Uma práxis que visou a libertação ideológica do Império Romano, que escravizava e oprimia o povo por meio de impostos, e a libertação da opressão gerada pela ideologia religiosa-política, que se justificava em nome de Deus. Diversas perícopes do Evangelho de Lucas são analisadas nesta perspectiva em nossa pesquisa. Por fim discorremos sobre a práxis política de Jesus e suas nuances na contemporaneidade, ou seja, as implicações da práxis política de Jesus para a nossa práxis política hoje.

Palavras-chave: Jesus, Práxis, Política, Templo, Império Romano, Evangelho de Lucas.

ABSTRACT

FERREIRA, Valdivino José. *The political dimension of Jesus praxis on the Gospel of Luke*. (Master's thesis in Sciences of Religion) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2009.

This research is about the political dimension of the Jesus praxis on the Gospel of Luke. From the fact that this gospel is the popular and historical memory of the communities on the person of Jesus and his project, we discuss the conflicts in Jesus times and after 80's a.C., especially, the conflicts with the temple of Jerusalem and the Roman Empire. The desire and the practice that intended a transformation on the reality is what we mention as the Jesus political *praxis*. It is about a releasing *praxis* that faced the Temple and the Empire. A praxis that intended the ideological release of the Roman Empire, that made people slave through taxes, and intended the liberation from the oppression caused by the religious and political ideology justified by the name of God. Several bible pericope from Luke's gospel are analyzed through this point of view in our research. To conclude we descant about the political praxis of Jesus and it's reflects in present times, in other words, the implications of Jesus political praxis in the political praxis nowadays.

Key words: Jesus, *Praxis*, Politic, Temple, Roman Empire, Gospel of Luke.

SUMÁRIO

RESUMO	06
ABSTRACT	07
1	INTRODUÇÃO	10
2	O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DA ÉPOCA DE JESUS	14
2.1	SITUAÇÃO POLÍTICA DA PALESTINA.....	14
2.1.1	O Templo.....	16
2.1.2	A Dominação do Império Romano.....	22
2.1.3	Partidos Político-Religiosos em Israel.....	28
2.1.3.1	<i>Saduceus</i>	29
2.1.3.2	<i>Fariseus</i>	31
2.1.3.3	<i>Zelotes</i>	34
2.1.3.4	<i>Essênios</i>	36
2.1.3.5	<i>Herodianos</i>	38
3	O EVANGELHO DE LUCAS	39
3.1	DATAÇÃO, AUTOR E DESTINATÁRIO.....	39
3.2	Estrutura.....	43
3.3	Objetivos e Conteúdo do Evangelho de Lucas.....	45
4	O EVANGELHO DE LUCAS NA PERSPECTIVA DE UMA PRÁXIS POLÍTICA	48
4.1	CONCEITUANDO PRÁXIS POLÍTICA.....	48
4.2	A DIMENSÃO POLÍTICA DA PRÁXIS DE JESUS.....	51
4.3	A DIMENSÃO POLÍTICA DA PRÁXIS DE JESUS NO EVANGELHO DE LUCAS.....	53
4.4	ANÁLISE DAS PERÍCOPE ELENCADAS.....	54
4.4.1	A Práxis Política de Jesus e o Templo.....	54
4.4.1.1	<i>Bênção de Simeão e da profetisa Ana (2,22-38)</i>	55
4.4.1.2	<i>Festa da Páscoa, Jesus no Templo entre os doutores (2,46)</i>	57
4.4.1.3	<i>Jesus expulsa os cambistas do Templo (19,45)</i>	59
4.4.1.4	<i>Ensino no Templo (19,47; 20,1; 21,37-38; 22,52-53)</i>	61
4.4.1.5	<i>Anúncio profético da destruição do Templo (21,5-7)</i>	64

4.4.1.6	<i>Os discípulos e as discípulas perseveram no Templo em louvor (24,53).....</i>	67
4.4.2	A Práxis Política de Jesus em Relação ao Império.....	69
4.4.2.1	<i>O centurião: exemplo de fé e de novas relações humanas (7,1-10).....</i>	69
4.4.2.2	<i>Jesus restaura a vida e desaliena o povo (8,26-39).....</i>	78
4.4.2.3	<i>Herodes e Jesus (9,7-9).....</i>	82
4.4.2.4	<i>Jesus em casa de Zaqueu (19,1-10).....</i>	84
4.4.2.5	<i>O tributo a César (20,20-26).....</i>	87
4.4.2.6	<i>A condenação de Jesus (23 inteiro).....</i>	96
5	A PRÁXIS POLÍTICA DE JESUS E SUAS NUANÇAS NA CONTEMPORANEIDADE.....	106
6	REFLEXÕES SOBRE A ATUALIDADE, CONSEQUÊNCIAS E DESAFIOS POR UMA PRÁXIS POLÍTICA RESPONSÁVEL.....	126
	REFERÊNCIAS.....	128

1 INTRODUÇÃO

O interesse em abordar o assunto sobre os aspectos políticos da práxis de Jesus nasce de uma profunda preocupação com a forma como temos vivido nossa práxis cristã nos dias atuais.

A política sempre esteve presente na história da humanidade, pois somos seres políticos que, direta ou indiretamente, influenciam as relações políticas estabelecidas ou que virão a ser construídas socialmente. Assim, calando ou criticando, justificando ou transformando, contribuímos para a realidade que temos hoje, pois, de acordo com Meynaud e Lancelot (1966, p. 13), “as atitudes políticas de um indivíduo formam-se em função da experiência que possui este mesmo indivíduo da situação com a qual ele se confronta”.

O intuito é adentrar no Evangelho de Lucas, para nele beber da experiência de fé e memória histórica que a comunidade lucana fez anos depois do evento Jesus. E como cristãos avançamos numa vivência efetiva e sempre iluminada pela práxis de Jesus à época da redação, sobretudo, do terceiro Evangelho.

As posições políticas de Jesus contrariaram a política dominante, romana e judaica de sua época. A política de Jesus, sem partidarismos judaicos, é uma política pela vida, de resgate do ser humano, de tomada de consciência, de empoderamento e transformação radical e total da sociedade. Essa transformação envolve uma mudança interior e coletiva não só teórica, como também prática. Jesus pregou durante sua vida utilizando o termo Reino de Deus, uma nova ordem das coisas, abarcando todas as dimensões da vida humana, da natureza e do cosmos.

Jesus não ficou inerte ao contexto de exploração ao qual o povo judeu era submetido. Radicalizou ao dar voz e vez, tanto na sua pregação como em seu movimento, às mulheres, aos pobres, aos doentes, aos estrangeiros e às crianças. Jesus inverteu a lógica de muita coisa e criticou fortemente este sistema de morte.

A adesão a Jesus implica num compromisso com a libertação em todas as suas dimensões. A pessoa e o trabalho de Jesus interpelam a própria realidade de opressão e provocam nos cristãos que procuram vivenciar uma fé concreta o desejo por libertação, visto que esta mesma fé “mediatiza essa indignação como uma análise da realidade, visando detectar os mecanismos geradores dessa miséria

escandalosa e articular uma práxis que tenha efetiva eficácia libertadora” (BOFF, 2003, p. 21).

O desafio é poder, ao final, contribuir com a reflexão política dos cristãos de hoje. Uma vez que somos provocados a assumir posturas claras, comprometidas e em defesa da vida, a nos posicionar diante de uma política interna e externa que relega à margem da sociedade uma massa de miseráveis, famintos, sem-terra, sem-teto, desempregados, doentes, analfabetos, vitimados de guerra etc., seremos aqueles e aquelas que com o silêncio contribuem para perpetuar este sistema de morte ou à luz de Jesus transformaremos esta situação, mesmo que seja aos poucos?

A formação para diácono da Igreja Católica e a militância política são elementos fortes e provocadores que levam a abordar esta temática de forma madura, no desejo de ter um discurso e uma prática coerentes com o de Jesus.

Motivos como estes nos impulsionam a pesquisar sobre a vida de Jesus numa perspectiva de um Jesus Político. Jesus não se contentava em apenas buscar o Pai através das orações. Colocava os ensinamentos em prática e lutava contra os poderosos. Foi detentor de atos políticos para transformar o coração do povo, construindo uma nova sociedade. Além de profeta, provavelmente, foi ‘sociólogo’, pois estava sempre em busca de proporcionar aos mais pobres e abandonados uma vida social mais digna. Buscava assegurar direitos igualitários ao povo, sem distinção de classe, poder político e religioso.

Identificar e analisar as posturas políticas de Jesus em relação ao Templo e ao Império no contexto de seu tempo é ter a possibilidade de aprender o seu modo fascinante de ser humano, de uma pessoa que não só viveu há dois mil anos, mas que pela fé ainda está vivo. “A certeza humanamente possível no trato com o Jesus histórico é a de que, ao nos ocuparmos com ele, não estamos em ‘diálogo’ com um produto da fantasia, mas com um fenômeno histórico concreto” (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 111-44).

Nosso objetivo é identificar os principais aspectos políticos da práxis de Jesus, que o Evangelho de Lucas afere relevante importância, a partir da experiência de fé e memória histórica que a comunidade faz nos anos 80 d.C. Para isso, pretendemos de forma específica:

- apresentar o panorama do contexto sociopolítico da época de Jesus, bem como das comunidades cristãs do Evangelho de Lucas;

- historicizar o Evangelho de Lucas à época da redação nos anos 80-90 d.C.;
- pesquisar os conceitos de política e práxis;
- analisar várias perícopes do Evangelho de Lucas que identifiquem aspectos políticos das ações de Jesus e sua relação com o Templo e o Império;
- refletir sobre a relevância desta temática para o contexto atual, no que tange a uma vivência da práxis cristã nos dias de hoje.

Assim, questionamos quais são os principais aspectos da dimensão política da práxis de Jesus que o Evangelho de Lucas destaca, e qual a relevância disso para a vivência de uma práxis cristã politicamente engajada nos dias atuais.

Partindo do pressuposto de que a práxis de Jesus teve profundos aspectos políticos, e que por isso o choque com os grupos dominantes de sua época foram muitos e culminaram na sua morte na cruz, temos como possível hipótese que no Evangelho de Lucas a práxis política de Jesus se dá no seguinte relacionamento: Jesus e o Templo, Jesus e o Império.

Para desenvolver esta pesquisa, utilizamos de procedimentos qualitativos, na perspectiva de investigar o fenômeno histórico Jesus, para compreender as estruturas e relações políticas, tanto do Estado como de poder, que permearam sua realidade e influenciaram suas ações e posicionamentos, a partir dos escritos do Evangelho de Lucas. Isto será feito através de pesquisas bibliográficas de autores que estudam a práxis política de Jesus e de outros cujas pesquisas sirvam de auxílio para o desenvolvimento das ideias dissertadas.

Para a análise dos textos, utilizamos a hermenêutica bíblica. A palavra hermenêutica origina-se do grego “*hermeneuein*”, e significa interpretar (WEGNER, 1998, p.11). Propomos, portanto, um estudo da dimensão política da práxis de Jesus no Evangelho de Lucas, a partir da interpretação das perícopes 2,22-38; 2,46; 19,45; 19,47; 20,1; 21,5; 21,37-38; 22,52-53; 24,53, evidenciando a práxis política de Jesus e sua relação com o Templo, e as perícopes 7,1-10; 8,26-39; 9,7-9; 19,1-10; 20,20-26 e 23 inteiro, para investigar a práxis política de Jesus e sua relação com o Império entre outras.

Nesta dissertação, realizada para fins de conclusão do curso de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião, queremos colocar as ideias principais sempre em diálogo com nosso tema. Desta forma, discorridos nesta introdução tema, objeto, justificativa, objetivos, problemática, hipótese e metodologia, no primeiro capítulo, esboçaremos o estado da questão. No estado da

questão, apresentaremos uma visão geral acerca da reflexão em torno do contexto sociopolítico de Jesus e do Evangelho de Lucas. No segundo capítulo, trataremos dos referenciais teóricos que norteiam nossa pesquisa, estabelecendo o princípio da hermenêutica bíblica das várias perícopes elencadas, evidenciando a práxis política de Jesus como fio condutor de nosso estudo. Finalizaremos a dissertação com as considerações finais e as referências bibliográficas.

2 O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DA ÉPOCA DE JESUS

2.1 SITUAÇÃO POLÍTICA DA PALESTINA

Mateos e Camacho (1992, p. 9), ao escreverem sobre o contexto sociopolítico da época, relatam-nos que Jesus nasceu sob o reinado de Herodes I, o Grande (Mt 2,1), que era rei vassalo do imperador romano. Quando Herodes morreu (ano 4 a.C.), o reino foi dividido entre seus três filhos, com o consentimento do imperador Augusto, que, não dando atenção ao testamento de Herodes, simplesmente não outorgou o título de rei a nenhum dos três. A Arquelaus couberam como etnarca ou régulo a Judéia, província do sul, e a Samaria, província do centro (Mt 2,22). A Herodes II Antipas coube como tetrarca ou vice-rei a Galiléia, província do norte, e a Transjordânia (Jo 6,1.23). E Felipe herdou como tetrarca o território a leste do Jordão e do lago da Galiléia até o norte (Mt 16,13 e paralelos). Arquelaus foi deposto e exilado pelo imperador Augusto por causa de sua crueldade. Roma nomeou um procurador para ocupar seu lugar (ano 6 d.C.). Herodes Antipas governou até 39 d.C., quando foi deposto e exilado pelo imperador Tibério. Sua tetrarquia passou a ser de responsabilidade da província romana da Síria. Felipe ficou no cargo até sua morte (ano 33/34 d.C.). Seu território também ficou dependendo da Síria.

Uma grande estratégia de Herodes, o Grande, instituído rei dos judeus pelos romanos, foi empreender com apoio do povo judeu a reconstrução do Templo, destruído em 63 a.C. A reconstrução que se iniciou em 20 a.C. foi até meados da guerra judaica em 66 d.C., quando o Templo é destruído novamente em 70 d.C., pelo imperador Tito (HOORNAERT, 1991, p. 19-21).

No início da sua obra, Lucas faz alusão a este contexto histórico mais amplo, informando que o nascimento de Jesus, “aconteceu”, *egheneto*, quando César Augusto era imperador e decretou um recenseamento (2,1-7). O termo *egheneto* tem caráter de fato ocorrido, de discurso de verdade factual (SANTOS *apud* PEREIRA, 1998, p. 58). Este trecho, mesmo sendo citado por grandes historiadores, possui problemas referentes ao seu contexto histórico: o recenseamento de que Lucas fala parece não estar situado corretamente no tempo, e possui características diferentes em relação aos censos realizados em Roma. Para esclarecer de fato essa

situação, faz-se necessário “analisar duas questões: o ano em que Jesus nasceu e como eram feitos os recenseamentos da época (SANTOS, 2008, P. 58)¹.

Theissen e Merz (2002, p. 171-80) relatam-nos que a primeira aparição pública de Jesus foi entre 26 e 29 d.C. Nessa época a Galiléia vivia profundas tensões estruturais entre judeus e gentios, cidade e campo, ricos e pobres, governantes e governados. Ao proclamar a mudança de todas as coisas que já começava no presente, Jesus encontrou ouvintes que tinham inúmeras razões para ansiar por essa mudança.

O sistema judeu teve muita liberdade nas questões referentes aos assuntos internos e de autogoverno, durante o regime dos procuradores. Após a saída de Arquelau (ano 6 d.C.), passou-se de um governo monárquico para outro, de constituição aristocrática; confiou-se ao Sinédrio ou Conselho supremo a responsabilidade da nação, com plenos poderes legislativos e executivos. O sumo sacerdote passou a ser qualificado como Chefe de Estado. Entre os anos 4 e 41 d.C., o sumo sacerdote era designado pela autoridade romana, legado da Síria ou pelo procurador da Judéia (MATEUS; CAMACHO, 1992, p. 13).

Esta dupla influência, uma romana e outra judaica, com seus sistemas legais e instituições jurídicas próprias, foi motivo permanente de conflitos, embora neste regime os judeus tivessem certa autonomia (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 15). O Sinédrio era composto pelos sumos sacerdotes, anciãos e escribas. As pessoas empobrecidas pelo sistema, as que não se enquadravam nos padrões estabelecidos da época, sempre eram colocadas à margem da sociedade. Em função dessas influências, tanto dos romanos como dos judeus, Jesus desfez relações com muitos esquemas tradicionais nas esferas políticas, sociais, religiosas, econômicas, entre outras, que produziam opressão e exclusão.

Como aponta Nolan (2007, p. 136), no mundo judaico, não havia distinção entre política e religião. Questões como política, sociedade, economia e religião eram consideradas em termos de Deus e sua Lei.

Naquela época, a unidade política se assemelhava à unidade econômica e religiosa. Internamente, a religião ditava as regras, os valores e as metas da política pela articulação e expressão da religião. Neste sentido, funcionários religiosos eram também personagens políticos, cujo foco estava na divindade como fonte de poder e

¹ Veja sobre o ano em que Jesus nasceu, a confusão dos calendários e o nascimento de Jesus em Santos (2008, p. 58-64).

força, de quem vem a ordem, o bem-estar e a prosperidade tanto para o corpo político e quanto para os detentores do poder (MALINA, 2004, p. 33).

Por isso, para Theissen e Merz (2002, p. 467-500), a própria morte de Jesus teve um profundo caráter político, uma vez que foi assassinado numa cruz, coroado com espinhos, como alguém que foi acusado de ambicionar ser Rei de Israel. Sua morte é o ápice das consequências provocadas pelas tensões e conflitos de um homem carismático que veio do campo, anunciando uma mudança cósmica que transformaria inclusive o Templo com os detentores e defensores do *status quo*.

Enfim, a pregação do Reino de Deus possuía aspectos politicamente explosivos, com grandes implicações para a época.

2.1.1 O Templo

O Templo de Jerusalém constitui-se objeto de uma longa e movimentada história de construção. “O primeiro Templo, construído no reinado de Salomão (2Sm 6), tinha sido destruído pelos babilônios depois da conquista definitiva de Jerusalém no ano de 586 a.C.” (TILLY, 2004, p. 123). O Segundo Templo, construído posteriormente ao cativeiro da Babilônia (Esd 3), não podia se comparar ao primeiro em se tratando de seu esplendor e grandiosidade, mas logo transformou-se no centro religioso e nacional dos judeus da Antiguidade e mais adiante até mesmo no “centro político e econômico do Estado do Templo, a Judéia” (TILLY, 2004, p. 123).

Entre os vários planos de construção durante o reinado de Herodes, destacava-se o novo Templo da cidade de Jerusalém. Os motivos que conduziram Herodes a construir o Templo provavelmente sejam mais políticos do que religiosos. Esta doação aos judeus possivelmente se deu com o objetivo de diminuir a ameaça que sentia por ser um Idumeu, homem de fé mais pagã do que judaica. Herodes não economizou despesas para construir um grande e complexo Templo. Os fariseus contaram quarenta e seis anos para a construção desse Templo (Jo 2,20), concluído de fato no ano 64 d.C., sendo incendiado e destruído seis anos depois no ataque romano à cidade de Jerusalém (MACKENZIE, 2005, p. 915).

O Templo ainda era trabalhado (construído) no tempo de Jesus (20/19 a.C. até 63 d.C.) e era reconhecido “como uma das sete maravilhas do mundo antigo.

Magníficas brilham suas brancas pedras de mármore; esplêndidas brilham as dádivas, sobretudo a videira de ouro por sobre a porta que dava para o santuário” (STÖGER, 1974, p. 184). Naquele tempo, dizia-se: quem não conheceu Jerusalém em seu tempo de glória, de fato não conheceu alegria na vida. Quem não viu o santuário pronto, pode-se dizer que jamais olhou para uma cidade que encantava (STÖGER, 1974, p. 184).

Durante as grandes festas de peregrinação, *pessach* (festa das primícias) ou *shavuot* (a festa dos tabernáculos), muitos peregrinos iam a Jerusalém, sobretudo, as mulheres (Jos. *Bell*, 5,199) e famílias completas (Jos. *Ant*, 11,109), tanto da região da Palestina como da diáspora (Fílon, sobre as Leis particulares, 1,69; Jos. *Ant*, 17,214). Durante as festas o número de famílias peregrinas podia ultrapassar o número de habitantes (mais de 100.000 naquela época). Uma peregrinação desse porte, em que as pessoas deixam um ambiente de rotina para um lugar privilegiado de culto, constitui-se num alto momento da vida de pessoas comuns, visto que lhes transmitia uma sensação de comunidade religiosa (TILLY, 2004, p.115).

As três festas realizadas no Templo tinham o objetivo de tornar viva a aliança que *lahweh* tinha realizado com o seu povo. Para as famílias religiosas, as festas representavam uma grande oportunidade para agradecer a Deus pelas graças recebidas, para solicitar ajuda para o próximo ano e “para pedir perdão dos pecados cometidos, bem como, para cultivar a amizade recíproca por meio de um contato mais estreito e de refeições comunitárias” (TILLY, 2004, p. 115).

O termo Templo, *hierón*, aparece, no terceiro Evangelho, em 2,27.37.46; 18,10; 19,45.47; 20,1; 21,5.37-38; 22,52-53; 24,53. Diante dessas perícopes selecionadas, Richter Reimer (2007, p. 70) percebe

imediatamente uma predominância da presença do Templo no relato da infância de Jesus e no ensino de Jesus na sua última entrada em Jerusalém. O grande intervalo literário e espaço-temporal de Lucas 3-19 são preenchidos pela atuação de Jesus na Galiléia e na Judéia no âmbito de casas e sinagogas, bem como nos caminhos, nos montes e nas planícies. É interessante observar também que a ‘moldura’ estrutural do Evangelho de Lucas dá um destaque ao Templo como espaço de louvor e de atuação profético-instrutiva (1,5-23; 24,53). Portanto, para a vida e para o movimento de Jesus, o Templo ocupa um espaço significativo, sobretudo na celebração, na preservação da tradição e no ensino (RICHTER REIMER, 2007, p. 70)².

² Veja sobre o Templo de Herodes, o Grande, em Mackenzie (2005, p. 915).

Em geral, o Templo é apresentado pelo evangelista Lucas como um lugar de oração a Deus e sede, de certa forma, simbólica da autoridade em Israel. Lucas, de todas as testemunhas do Segundo Testamento, é quem trata o Templo com mais acatamento, considerando sua validade não somente para o passado, mas para o presente (presente à época dos apóstolos, provavelmente antes de sua destruição) (PIXLEY, 2001, p. 135).

Na primeira parte do terceiro Evangelho, o Templo surge como local eminentemente religioso ritual. No trecho 2,25-38 Lucas não evidencia ligação de conflito em relação ao Templo, mas de união em torno da identidade da família de Jesus. O Templo, por sua vez, atua no texto supracitado como força que produz uma identidade religiosa por meio da memória e da tradição dos antigos:

O imaginário religioso e a tradição mítico-simbólica atuam na construção da identidade sociorreligiosa desta família que se organiza a partir da ideia da pertença, buscando coesão social. Neste sentido, peregrinar ao Templo em Jerusalém faz parte do processo de (co)memorar e atualizar os mitos das origens judaicas, aos quais se relacionam, no caso, a Lei de Moisés, os ritos de circuncisão, de consagração e de purificação. A identidade sociorreligiosa de Maria, de José e de Jesus está (rea)firmada e pautará os discursos, a ética e as ações deles. Essa narrativa em torno do Templo registra, portanto, a identidade judaica de Jesus! (RICHTER REIMER, 2007, p. 71).

Para os judeus, o Templo era o lugar que *lahweh* escolhera para estar mais próximo de seu povo. No Templo estava o altar para todo o judaísmo de todo o mundo. Naquela época o sacrifício era o elemento principal da religião. Porém, era necessário entender a diferença entre o sacrifício público e o privado. O sacrifício público era conhecido porque “todo dia, pela manhã e pela tarde, um cordeiro era oferecido em holocausto” (Ex 29,42) em nome da nação, representada por leigos delegados vindos de Jerusalém e pela classe sacerdotal em serviço. Para Fílon, o sacrifício do dia a dia era da mesma forma oferecido por conta do tesouro romano pelo Imperador e pelo Império; já os sacrifícios privados eram muito numerosos e pertenciam a vários e diversificados motivos: “pedido individual, expiação, reparação, ação de graças” (MORIN, 1998, p. 126). Além disso, no Santo do Templo, o candelabro de sete braços tinha as luzes acesas constantemente, um ritual de dois em dois dias era celebrado no altar dos perfumes. “No mesmo local, os doze pães da proposição reservados aos sacerdotes eram renovados cada sábado sobre uma mesa especialmente disposta para recebê-los” (MORIN, 1998, p. 126).

O sumo sacerdote era o único que podia fazer orações para a purificação do povo, bem como entrar para fazer expiação uma vez por ano no Santo dos santos. Este tinha uma situação econômico-financeira privilegiada: podiam separar primeiro as melhores oferendas doadas ao Templo e que fossem para os sacerdotes; o Templo era a fonte de renda de todos eles – sacrifícios de animais, os quais podiam ser adquiridos dentro do espaço do Templo, bem como a comercialização de perfumes e especiarias, estavam nas mãos da família do sumo sacerdote ou eram confiados aos grandes comerciantes da época que, posteriormente, repassavam uma parte para ele. Por isso e também porque era aliado dos romanos, o povo não aceitava muito a atuação do sumo sacerdote. No entanto, quem não concordava era substituído (RICHTER REIMER, 2007, p. 14).

O funcionamento do Templo à época da redação de Lucas é organizado da seguinte forma:

O sumo sacerdote é auxiliado pelos chefes dos sacerdotes, o comandante do Templo. Este é responsável pelo culto e pelo policiamento do Templo (tesouro!), substituindo o sumo sacerdote em caso de necessidade. Auxiliado ainda pelos chefes das 24 seções semanais, os sete vigilantes do Templo (responsáveis por toda a manutenção) e os três tesoureiros. Estes cargos são ocupados normalmente pela família do sumo sacerdote ou amigos íntimos (RICHTER REIMER, 2007, p. 14).

O Templo também era tido como o centro religioso e político de Israel (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 20-1). Sustentava-se à base das várias contribuições e dos impostos e funcionava também como um banco (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 151).

Assim, Morin (1988, p. 105) afirma que o poder político tinha sua origem no Templo, que, com seu mais alto funcionário, o sumo sacerdote, funcionava como sede do Estado judaico, sendo que todos os israelitas estavam dependentes da jurisdição de Jerusalém.

Richter Reimer (2007, p. 13), na mesma direção, nos diz que

o Templo é o centro da vida de Israel [...]. Esta comunidade templária está no lugar do Estado independente inexistente; o Templo é a única instituição nacional. Ele é, por isto, o centro de tudo. O sumo-sacerdote é a autoridade máxima no Templo e o chefe supremo e representante de toda a comunidade: responsável pela Lei, pelo Templo e é o presidente do Sinédrio [...].

O Sinédrio no tempo do Segundo Testamento era formado por três classes sociais (anciãos, sumos sacerdotes e escribas), que ao todo contavam com 71 membros. Não se sabe ao certo como eram escolhidos esses membros, possivelmente por um processo eletivo, talvez por toda a vida. “Em geral, o Sinédrio era o tribunal supremo da nação judaica, o que se coadunava com a prática romana de manter nas províncias os tribunais locais, administrados por elementos locais” (MACKENZIE, 2005, p. 885). O Sinédrio podia decidir tanto em caráter religioso como civil e a Lei do judaísmo era a regra principal para suas decisões. Ao Sinédrio não competia decidir sobre pena de morte, pois, segundo a Lei, tais sentenças deviam ser repassadas ao governador romano. “No processo contra Jesus, o caso foi apresentado ao procurador” (MACKENZIE, 2005, p. 885). Assim, segundo os Evangelhos, possivelmente, o processo contra Jesus aconteceu durante duas sessões no Sinédrio, uma à noite na casa de Caifás e uma outra no dia seguinte de madrugada. O evangelista Lucas fala somente da sessão que aconteceu na casa do sumo sacerdote Caifás e fala somente da reunião da manhã (MACKENZIE, 2005, p. 886).

Por isso, a práxis de Jesus no Templo possivelmente tenha uma forte ligação com a sua morte de cruz. As autoridades judaicas planejaram eliminar Jesus exatamente por causa de sua intervenção no Templo. Isto porque perceberam que a ação de Jesus sobre a economia do Templo iria mexer na economia do Templo-Estado, e questionar esta estrutura seria desestabilizar a importância das autoridades daquele tempo, tanto interna como externamente. Neste caso, por medo de Jesus, resolvem se organizar para eliminá-lo (VOLKMANN, 1987, p. 44, 94).

Naquela época, o Templo funcionava como um verdadeiro centro comercial, além de lugar de oração. Nele circulavam os impostos que todo judeu tinha de pagar ao Templo, as movimentações financeiras e as oferendas dos peregrinos, os sacrifícios e os rendimentos dos bens fundiários. Somando isso aos tributos que o cidadão devia pagar a Roma, cerca de 40% da renda estavam comprometidos com impostos e taxas que aumentavam o bem-estar dos ricos (MARCONCINI, 2001, p. 40).

As somas que surgiam para o tesouro do Templo por meio do pagamento dos impostos, portanto, não eram pequenas. Por isso, eram vigiadas durante todo o tempo. Ademais, a retirada de dinheiro desse sistema era submetida a rigorosos procedimentos de controle. Procedimentos que atraíram vários particulares a

depositar seu patrimônio no Templo, aumentando assim o seu patrimônio. Por isso, consideramos também que “o Templo não só abrigava o tesouro do Estado, mas era utilizado também, como dissemos anteriormente, como banco de depósitos para fortunas de particulares” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 149, 151).

Lucas insere Jesus possivelmente como conhecedor das ações das grandes autoridades daquela época. Assim, Stegemann e Stegemann (2004, p. 150) relatam-nos que,

após a morte de Herodes (4 a.C.), o administrador financeiro romano Sabino pilhou o tesouro do Templo (Josefo *Bell* 2,45ss.; *Ant* 17,261ss.). Também Pôncio Pilatos tomou dinheiro do ‘Corbanas’, isto é, do tesouro do Templo destinado ao culto sacrificial e à beneficência, para financiar um aqueduto, mas visando talvez também o enriquecimento próprio (*Bell* 2.175ss.; *Ant* 18,60ss.). Por fim, Gêssio Floro furtou, no ano 66 d.C., a soma faltante de impostos de 17 talentos e, com isso, desencadeou a Grande Revolta (*Bell* 2,293).

Diante dos fatos observamos que as autoridades da época da redação de Lucas estavam com medo de perder seus patrimônios e, de certa forma, perder suas posições sociais garantidas pelos grandes montantes depositados no tesouro do Templo. E questionar esta estrutura seria quebrar a estabilidade econômica que eles possuíam junto à sociedade. Os grandes montantes em dinheiro depositados no Templo garantiam às autoridades da época tornarem-se cada vez mais ricas e aos povos subjugados cada vez mais pobres e escravizados sob o Império.

Assim, a prática de domínio do Templo, na época da redação, especialmente quando da ocupação dos cargos, possivelmente era a prática do nepotismo e de privilégios entre grupos mais próximos do círculo familiar do sumo sacerdote. Essa realidade vivenciada na época desconfigurava o sentido do Templo na visão de Jesus, que, por sua vez, vê o Templo como casa de ensino e de oração e de relações verdadeiras quando do anúncio da Boa Nova a todos os povos. Assim, a práxis política de Jesus se dá na denúncia das autoridades religiosas que faz do Templo um “covil de ladrões” (19,46).

2.1.2 A Dominação do Império Romano

O termo Império deriva do latim “*imperium*”. Essa era a palavra que determinava o conceito romano de autoridade, expressão na autoridade do domínio do Estado, domínio que exige obediência de todo(a) cidadão(ã) ou súdito. O *imperium* compreendia o poder de tomar partido mesmo fora de Roma; “o poder de levantar tropas e comandá-las; de apresentar propostas aos comícios; de deter e punir os cidadãos culpados e a administração da justiça nos assuntos privados” (WALES, 2003, p. 1).

Um povoado pequeno, provavelmente fundado por Rômulo e Remo às margens do rio Tibre, aos poucos foi crescendo, bem como sua dominação a toda a Itália. Até o final do século III a.C., Roma se transformara o poder que dominava o Mediterrâneo Ocidental destruindo o poder contrário de Cartago, cujo general Aníbal havia derrotado anteriormente de forma humilhante os exércitos romanos. Os romanos não ficaram satisfeitos em apenas vencer os adversários. Eles prometiam um futuro desastroso aos povos que conquistariam (HORSLEY, 2004, p. 23), e Roma torna-se uma superpotência que domina o mundo.

O Império Romano era como uma rede de pólis que nascia na cidade de Roma. E estas produziam sobretudo o poder que era sacionado pelo uso da força. O que Roma desejava era a centralização sobre o poder absoluto “sacionado pela força sobre toda a *oikoumene* , enquanto as cidades locais eram devotadas a forjar o mesmo produto, ou seja, poder sobre as cidades que estavam ao seu redor” (MALINA, 2004, p. 35).

A estrutura da *pax romana* dominava sobre todos os homens e mulheres dos povos conquistados(as). É o ambiente em que foram experimentadas e aprimoradas a fé escrita no Novo Testamento. É um ambiente de dependência e poder patriarcal em todas as situações, seja na dimensão familiar, social e/ou política. Tácito, historiador romano, que viveu dos anos 55 a 113, narra sobre essa condição vivida pelos povos daquela época, dizendo:

[...] mais perigosos do que todos são os romanos [...] Esses ladrões do mundo, depois de não mais existir nenhum país para ser devastado por eles, revolvem até o próprio mar [...] Saquear, matar, roubar – isto é o que os romanos falsamente chamam de domínio, e ali onde, através de guerra, criam um deserto, isto eles chamam de paz [...] As casas são transformadas

em ruínas, os jovens são recrutados para a construção de estradas. Mulheres, quando conseguem escapar das mãos dos inimigos, são violentadas por aqueles que se dizem amigos e hóspedes. Bens e propriedades transformam-se em impostos; a colheita anual dos campos torna-se tributo em forma de cereais; sob espancamentos e insultos, nossos corpos e mãos são massacrados na construção de estradas através de florestas e pântanos [...] (TÁCITO *apud* RICHTER REIMER, 2006, p. 73-4).

Schiavo e Silva (2000, p. 24-7) também nos dizem que a dominação romana se deu pela força e não por ideias. O Império Romano se formou graças a um exército bem armado e militarmente estratégico. No entanto, embora dominasse militarmente, Roma era dominada culturalmente pela ideologia grega. O Império se organizava a partir de diversas funções sociais. O chefe supremo era o imperador, que inclusive devia ser divinizado pela população. O senado era constituído pelos nobres. Nomeados pelo imperador, os legados ou procônsules eram incumbidos de governar as províncias e controlar o exército. Como subgovernadores atuavam os procuradores e prefeitos, que tinham como função se encarregarem dos impostos, pedágios e taxas diretas sobre pessoas e bens. Os reis não tinham vez no sistema romano, porém em Israel tinham muito espaço e poder como, por exemplo, Herodes, nomeado rei dos judeus pelos romanos em 37-34 a.C.

O Império Romano vivia sob a ideologia da *pax romana*. Conforme o pesquisador Wengst (1991, p. 18-33), o sistema romano está ligado ao poder de comando que partia de Roma, ou seja, uma paz determinada e vista a partir do dominador. Wengst propõe a inversão, olhar a *pax romana* a partir do povo, daqueles para os quais a dita 'Idade de Ouro' não passou de uma época de sofrimento, de uma paz manchada de sangue. "Uma paz estabelecida e mantida com meios militares e acompanhada de rios de sangue e lágrimas, cuja dimensão não se pode imaginar" (WENGST, 1991, p. 18-33). Era uma paz que aniquilava toda e qualquer atitude hostil ao Império.

Para Marconcini (2001, p. 41), naquela época a Palestina era obrigada a pagar tributos para Roma. E para Mosconi (2004, p. 33), o Império Romano utilizou muito bem da ideologia grega para se sustentar. Como um sistema imperialista, escravagista e explorador, se mantinha à base de pesados impostos cobrados aos povos vencidos.

Assim, existem inúmeros testemunhos referentes à brutalidade e crueldade quando dos recenseamentos realizados na época de Jesus, com o objetivo único de calcular a tributação romana. Ficou bastante conhecida a narração feita por

Lactânio, historiador cristão, em que relatou sobre um censo na época do Rei Galério (293-310 d.C.) e que revela com clareza a condição da Palestina no século I. Assim, relatou Lactânio: o povo da época já não suportava mais, pois,

a infelicidade e o clamor generalizavam-se com os impostos sobre a cabeça e sobre os bens [...] A multidão dos funcionários do fisco espalhava-se por todas as partes, trazendo agitação em tudo. Eram cenas de terror, como as que existem por ocasião do ataque de inimigos ou da deportação de presos. [...] Ocorriam torturas e espancamentos: torturavam-se os filhos contra os pais, os escravos mais fiéis contra os seus senhores, esposas contra seus maridos [...] (LACTÂNIO *apud* WEGNER, 2006, p. 120).

A questão dos impostos era tão importante para as autoridades romanas que eles procuravam garantias através de fiadores escolhidos entre os mais ricos da zona urbana e regiões de província sob forma de ocupação. E mais, à “época romana, o pagamento dos impostos estava atrelado unicamente ao cálculo efetuado pelos censores, não ao montante real da produção” (WEGNER, 2006, p. 122).

Richter Reimer (2006, p. 138), ao analisar o sistema romano, diz-nos que a conservação da estrutura do Império Romano que resistia dentro deste sistema “era possibilitada por meio de estruturas hierárquico-patriarcais de dominação em todos os níveis de relações, desde a política até a familiar” (RICHTER REIMER, 2006, p. 138). Isto se refere a uma estrutura de dependência e dominação que se fortalecia através de várias origens, “entre elas, o endividamento”. Atrelado a isso, a estrutura política de Roma era conservada pelo regime de taxas e cobranças de vários tipos de tributos. Com isso, Roma conservava seu poder através de ações de endividamentos que surgiam e sempre inventavam novas formas de escravidão nos diferentes tipos de relacionamento social vividos na época (RICHTER REIMER, 2006, p. 138).

Desta forma, a Palestina sentia o poder do Império Romano de duas maneiras: pela escravidão e pelos impostos. Era costume transformar em escravas as pessoas presas por causa de levantes populares. No entanto, a opressão era sentida nos impostos. O povo tinha que pagar imposto ao fiscal do Império, ao Templo e ao cobrador da casa de Herodes (HOORNAERT, 1991, p. 26-7).

Assim, o Império Romano torna-se a potência que domina e controla tudo à época da redação de Lucas. A base que garantia a dominação do Império são o exército, os pesados impostos, a conquista de povos e novas terras. O povo sofria muito com a violência e a exploração. O movimento do comércio era muito grande.

As estradas, os quartéis, os portos e os navios facilitavam o sistema de compra e venda da época. A *pax romana* garantia a segurança máxima do Império na repressão assídua contra qualquer movimento que caracterizasse revolta e no livre comércio (MOSCONI, 2004, p. 39).

No sistema do Império Romano o poder era usado para beneficiar as elites e seus súditos pela aquisição desenfreada de terras e seus produtos como vegetal, animal e o ser humano. A manifestação principal desse tipo de poder era o roubo frequente necessário para proteger Roma e um sistema de impostos que visava o benefício das elites. Possivelmente essas são as características organizacionais encontradas nas elites de Roma que de certa forma controlavam e se beneficiavam do Império (MALINA, 2004, p. 37):

- 1 Uma interação em curso por um grupo de indivíduos num dado tempo (interação da elite em vários ambientes sociais, tais como Senado, as cortes e negócios, e intercassamentos são exemplos dessas interações em curso).
- 2 Uma interação com padrões fixos de comportamento, com papéis distintos, *status*, especializações (a sociedade era hierárquica, com posições vindas do nascimento, como codificado no terceiro século).
- 3 Padrões de corrupção de oficiais públicos, seus agentes e indivíduos em posições privilegiadas de confiança (por exemplo, suborno, nepotismo e favoritismo).
- 4 O uso ou a ameaça de violência (o exército romano e o anfiteatro testemunham isso).
- 5 Uma orientação carreirista da existência entre os participantes (o *cursus honorum* das elites indicam essa situação).
- 6 Uma visão da atividade (política) como um instrumento mais do que como um fim (a atividade política era para ganhar alguma coisa: honra, poder, riqueza, controle etc).
- 7 Meta dirigida para acumulação de capital a longo prazo (terra), influência, poder e riqueza não tributada (necessidade de certas somas de dinheiro para manter esta posição).
- 8 Padrões de complexa atividade (política) envolvendo planejamento de longo prazo e múltiplos níveis de execução e organização (procedimentos de governo do Império e do senado).
- 9 Padrões de operação que são interjurisdicionais, frequentemente com objetivo internacional (a expansão do Império Romano através da *koumene* testemunha isso).
- 10 Uso de frentes, proteções e associações ilegítimas (por exemplo, comércio de longa distância, empréstimo de dinheiro etc.).
- 11 Tentativa ativa de isolamento de membros-chave (das famílias das elites do risco de identificação, envolvimento, prisão e acusação).
- 12 Maximização dos lucros por meio de tentativas de se formar cartéis ou monopólios seguros de mercados, empresas e matrizes (políticas).

Para Lupsha (*apud* MALINA, 2004, p. 33), estas são as principais características do crime organizado. No texto supracitado em que Malina (2004, p. 38) lista as características organizacionais encontradas na elite romana, a autora

acrescenta comentários que foram escritos entre parênteses, substituindo a palavra criminosa pela palavra “política” e terra por “capital”. Contudo, Lupsha (*apud* MALINA, 2004, p. 33) nos explica com mais clareza:

Uma marca característica do crime organizado, comparado com outros tipos de atividades criminosas, é que ele não procura somente explorar as disparidades do mercado, tais como suprir a demanda de iniquidades, causadas pela decisão do governo sobre ou sub-regulamentada, mas que ele não pode existir sem interação ativa com o sistema político, seus agentes e instituições. Para o crime organizado prosperar; ele necessita de laços próximos como o corpo político. Sem a proteção e a minimização do risco do sistema político, o crime organizado não pode operar (LUPSHA *apud* MALINA, 1986, p. 33).

No caso de Roma o sistema do Império de poder e de roubo não precisava de se relacionar de forma associada com “o sistema político, seus agentes e instituições. Haja vista que era o próprio sistema político, seus agentes e instituições que constituíam o sistema imperial romano” (MALINA, 2004, p. 38).

Entendendo do ponto de vista das autoridades romanas, “a estrutura sociopolítica do sistema da *pax romana* era organizada basicamente a partir das relações de poder e das atividades econômicas que beneficiavam a classe estatal romana” (RICHTER REIMER, 2006, p. 89). Desta forma, torna-se importante destacar que a principal forma de dominação é a patriarcal-patrimonial e esse modelo gera

três categorias: senadores, cavaleiros e decuriões (vereadores). [...] Essas três categorias exerciam seu poder senhorial sobre os principais meios de produção (terra, escravos, dinheiro) para apropriação daquilo que é produzido por outros, bem como tinha o privilégio do princípio timocrático [poder que se baseia na riqueza que alguém possui] de participação em funções de poder no Estado, de acordo com sua situação social e econômica [...] (RICHTER REIMER, 2006, p. 90)³.

Assim, o Império Romano era um Estado ditador, pois não havia uma participação livre e democrática no processo de tomada de decisões perante o Estado. A investidura do indivíduo em funções públicas dependia de sua situação social e econômica. Não eram importantes o processo democrático, o conhecimento, a vocação e/ou uma preparação efetiva para exercer tais funções que objetivassem o bem da coletividade.

Richter Reimer (2006, p. 91) nos diz ainda que

³ Veja mais em Patriarcado e Economia Política: o jeito romano de organizar a casa, de Richter Reimer (2006, p. 90).

o Estado do Império Romano não era um Estado de direito, pois o direito dependia dos interesses da classe dominante, que se expressava também legal e juridicamente. Quem não possuía propriedade(s) não tinha direito; quem tinha poucos bens podia ter a esperança de obter o direito com o aumento de sua propriedade; quem tinha grandes propriedades sabia que tinha direito (RICHTER REIMER, 2006, p. 91).

Por sua vez, o sistema da *pax romana* possibilitou aos romanos tirarem mercadorias dos povos que haviam subjugado, sobretudo, aos que não possuíam propriedades na forma de impostos. E isto tanto para garantir as forças militares como para levar a paz aos povos com pão e circo⁴. Esta nova ordem mundial ditada por Roma como única superpotência significava, porém, um corte e uma desordem aos habitantes subjugados, como os judeus e os galileus. “Ao conquistá-los e reconquistá-los, as forças militares romanas massacraram e escravizaram os habitantes e destruíram as suas casas e aldeias, especialmente nas áreas da atividade de Jesus, em torno de lugares como Nazaré e Cafarnaum” (HORSLEY, 2004, p. 40).

Naquela época, os romanos empossaram seus governantes com o intuito de serem dependentes, assim,

os reis herodianos e os sumos sacerdotes de Jerusalém controlaram a área e, ao mesmo tempo, consolidaram um estilo de vida cada vez mais perdulário em reconstruções ou em cidades recém-fundadas como Jerusalém, Séforis e Tiberíades. Além do trauma do terror militar, a ordem imperial que os romanos impuseram aos povos judeu e galileu significava camadas múltiplas de governantes e exigências de tributos e impostos, sobrecarregando assim o costume tradicional de dízimo e ofertas para os sacerdotes e o Templo (HORSLEY, 2004, p. 40).

Desta forma, o Império Romano, ao impor sempre mais aos povos os pesados impostos, usando sem piedade a força militar no controle de tudo e de todos, possivelmente, objetiva conquistar o mundo. E a práxis política de Jesus em meio a esta situação, provavelmente, baseava-se na denúncia da desigualdade social provocada pelo sistema instaurado por Roma. O processo de alienação em que se encontra o povo à época da redação de Lucas necessita de libertação. E Jesus propõe uma práxis política radical de mudança da ordem estabelecida, iniciando a partir do pobres, marginalizados e escravizados de todas as nações subjugadas ao sistema de Roma da época.

⁴ Veja sobre pão e circo em Horsley (2004, p. 30).

2.1.3 Partidos Político-Religiosos em Israel

A formação dos partidos político-religiosos na obra lucana é diferente da de Marcos e Mateus. No Evangelho de Lucas, os grupos se dispersam, e existem vários outros grupos e pessoas entre os que fazem oposição: chefes da guarda e chefes, legistas e doutores da Lei, além dos grupos dos fariseus, escribas e saduceus mencionados por Marcos e Mateus. Em muitas situações não há como separar a função e as características entre os vários grupos. Há, porém, um ponto em que a redação de Lucas é bastante categórica: os fariseus podem ser diferenciados de forma clara dos saduceus porque estes acreditam na ressurreição dos mortos (20,27-40; At 23,6-10) (MOXNES, 1995, p. 28).

O judaísmo da época helenístico-romano se define como uma grande ameaça de grupos, movimentos e várias correntes “com forma social mais ou menos definida” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 177). “Não obstante, convém distinguir claramente, como grupos especiais, os essênios ou a comunidade que está por trás dos escritos encontrados em *Chirbet Qumrã*, os fariseus e os saduceus” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 177-8).

Diante disso, parece-nos interessante entender a teoria da desviância que foi usada com sucesso na descrição do conflito entre o cristianismo mais antigo e o judaísmo contemporâneo. Ademais,

decisivo é que essa teoria descreve o processo da formação de desviância em conexão com situações fundamentais de crise nas sociedades, bem como a formação de grupos como parte de uma ‘carreira de desviância’ em que a exclusão inicial como divergente é neutralizada. A formação de grupos não é, portanto, uma mera decorrência do não-conformismo ou de um conceito de identidade (ainda) não-majoritário dos divergentes, mas simultaneamente também um fortalecimento da própria identidade desviante, já que ela agora pode se estabilizar em um grupo com convicções, interesses e formas de vida comuns. [...] Tampouco são decisivos os motivos daqueles que encaram certo comportamento como desviante. Decisivos são antes os fatores que provocam a crise ou a mudança da sociedade e, em seu todo, forçam uma nova orientação e, ao mesmo tempo, uma delimitação que marca a identidade (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 179).

Neste íterim, “convém também destacar que os procuradores romanos procediam com esses movimentos como se estivessem lidando com revoltosos ou bandidos sociais” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 195).

Banditismo social naquele contexto quer dizer os ‘fora-da-lei’, indivíduos que viviam no campo, que poderiam ser encontrados em sociedades de estrutura agrária, como uma oposição à desestabilização, opressão e exploração social provocados pelas altas cargas tributárias, assim como por inflação ou outras crises parecidas impostas pelo Império Romano (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 203).

Por isso, no judaísmo da época de Jesus, podemos identificar diversas correntes ideológicas, que dentro de si misturam suas convicções religiosas com seus posicionamentos políticos.

2.1.3.1 Saduceus

Os saduceus surgiram como um movimento de reação contrário aos fariseus iniciado na classe superior; sua atenção na Torá, versão escrita, e a sua rejeição pelas tradições dos fariseus, redigidas por Josefo, “sugerem que os saduceus advogam certa posição conservadora frente à predominantemente reformista dos fariseus” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p.184-5). Possivelmente, convém dizer também que os saduceus não eram iguais e/ou pertencentes à classe dominante, representando de forma concreta dentro da elite “apenas a tendência de um grupo, possivelmente bastante conservadora” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 185).

É discutível, porém, dizer que os saduceus possuíam uma organização própria de grupo. Mas somente pelo fato de referir-se a indivíduos membros de famílias da classe superior do alto sacerdócio já entendemos por causa dessa origem “uma estrutura social mais estrita” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 181).

No que se refere aos saduceus, a sua desviância pode ser percebida apenas de forma indireta. Possivelmente, podemos concluir que a tradição denomina-os de *haíresis*, isto é,

eles são entendidos como uma certa tendência doutrinária, portam um nome próprio de partido (‘saduceus’ refere-se supostamente aos ‘partidários de Sadoque’, ou seja, dos sumos sacerdotes, emigrada para o Egito sob Onias

IV) e são caracterizados em vista de interesses políticos e concepções religiosas que conflitavam com os dos fariseus (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 181).

Como vimos, o nome saduceus está ligado ao nome Sadoc, sumo sacerdote da época do reinado de Salomão (LOHSE, 2004, p. 66-9). Era um grupo conservador, cujos membros ocupavam altos cargos sacerdotais e faziam parte de famílias influentes de Jerusalém. Interpretavam a Lei ao pé da letra, não acreditavam em anjos ou demônios, nem na ressurreição dos mortos no último dia. E, provavelmente, mantinham forte rivalidade com os fariseus.

Schiavo e Silva (2000, p. 30) relatam-nos que os saduceus detinham o poder na época e apoiavam Roma para manter seu *status*. Não acreditavam na ressurreição, na vida após a morte, em recompensa ou castigo, nem na vinda de um Messias.

A posição religiosa dos saduceus era em suma a justificação de sua situação de poder (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 34). Diante disso, os saduceus alimentavam a

sua rivalidade com os fariseus por influência política, como descrita por Josefo, e a divergência com fariseus na consideração de questões religiosas indicam que os saduceus devem ser vistos, sobretudo, como um grupo antifarisaico. A sua desviância constitui, portanto, [...] uma decorrência de sua reação aos fariseus e à influência destes sobre as classes dominantes (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 184).

Os saduceus também cuidavam do Templo e do culto divino, principalmente das finanças do Templo, ou seja, uma das maiores fontes de poder da Palestina. Eram adeptos da classe dominante helenizada, falavam o grego, e seguiam a cultura de Alexandria, Antioquia e Roma (HOORNAERT, 1991, p. 35-6), talvez por isso a sua desviância fosse em decorrência da reação dos fariseus e da sua influência sobre as classes dominantes.

Partido político-religioso de um grupo de pessoas ricas e altamente situadas, os saduceus, de fato, mantiveram uma ação conciliadora no século I com referência aos romanos e objetivavam “evitar os conflitos que geravam violência entre o ocupante e as massas populares” (MAINVILLE, 2002, p. 51). Entretanto, envolvidos com a grande revolta em 66, desapareceram da história com o Templo no ano 70 d.C. “Depois de 70, o estabelecimento de uma ordem judaica, sem Estado e sem

Templo, à base de princípios e de regras de vida elaborados há muito tempo pelos fariseus, consagrou seu desaparecimento” (MAINVILLE, 2002, p. 51-2).

2.1.3.2 *Fariseus*

O nome fariseus deriva do hebraico *p'erushim*, que significa 'separados'. Consideravam-se o verdadeiro Israel e dedicavam-se ao seguimento da Lei (LOHSE, 2004, p. 69-75).

A função dos fariseus na Judéia do século I d.C. foi muito discutida. Um dos principais argumentos para isso é que o problema histórico da natureza do judaísmo farisaico no primeiro século d.C. foi associado ao debate “sobre a natureza do judaísmo dos dias atuais em comparação com o cristianismo” (MOXNES, 1995, p. 22). Os estudos mais recentes e importantes sobre a história e a tradição dos fariseus nos anos atuais foram os textos de Jacob Neuser. Nos estudos de Neuser (*apud* MOXINES, 1995, p.23), ele demonstra que, no primeiro século d.C.,

os fariseus eram antes de mais nada uma seita preocupada com as regras de pureza, em especial com aquelas relacionadas com alimentos e refeições. Este quadro é o resultado de seus estudos histórico-críticos das fontes da tradição dos fariseus: escritos rabínicos, Josefo e os Evangelhos (MOXNES, 1995, p. 23).

Para Neuser, os textos rabínicos e os sinóticos concordam que os fariseus preocupavam principalmente com a Lei e a pureza; já Josefo descreve-os como partido político, sobretudo, no início do movimento. A situação mais aceita quando se analisa os textos sobre os fariseus é que eles, possivelmente, exerciam grande influência política na época dos Macabeus. Porém, com a queda do poder dos Macabeus diminuiu também a influência dos fariseus.

Os fariseus são os criadores das sinagogas, instituição de oposição ao Templo, que era dominado pelos saduceus (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 34-8).

As sinagogas eram espaços de reunião da comunidade, geralmente uma espécie de sala comprida, em forma retangular, sempre dirigida rumo a Jerusalém. À entrada, existiam duas talhas com água para a ablução ritual das pessoas que entravam. O salão para o culto era simples. Os rolos eram guardados em uma

edícula da qual eram retirados para a oração. Pessoas importantes tinham lugar privilegiado durante o culto. Os letrados sentavam-se à cadeira de Moisés (Mt 23,2), sempre “de costas para o cofre da Torá e de frente para o povo, sendo assim vistos por todos. Em algumas sinagogas, o piso era adornado de mosaicos que estampavam ornamentos, signos do zodíaco ou cenas bíblicas” (LOHSE, 2004, p. 148).

Hoornaert (1991, p. 34-5) esclarece-nos que os fariseus como criadores das sinagogas possuíam grande autoridade sobre a população. O ideal de santidade consistia na fiel e rigorosa observância da Lei de Moisés, que era dividida em 613 mandamentos, sendo 248 prescrições e 365 proibições que provavelmente eram observadas nas sinagogas, local reservado para o estudo e a oração. Nacionalistas apoiavam os movimentos de libertação política de forma indireta, acreditavam que com suas orações, jejuns e boas obras *lahweh* retribuiria a fidelidade enviando o Messias para libertar Israel.

O poder e o domínio dos romanos, do ano 6 a 66 d.C, a nobreza sacerdotal e leiga restauraram a situação na corte. Naquela época, a ação dos fariseus sobre o povo e sobre os aspectos religiosos era tão expressiva que era necessário ser levado em consideração. Por isso, grande parte dos fariseus são contrários ao sistema do Império porque acreditam e esperam que somente Deus possa libertar (MORIN, 1988, p. 110).

Até a queda de Jerusalém, os fariseus tinham fundamental importância no Sinédrio (At 5,34-40; 23,6-8). Quando o povo se revoltou contra o poder dos romanos, a ponto de enfrentá-los com armas, os fariseus já não conseguiram impedir a sua destruição. Muitos formaram grupos com os rebeldes, outros se dispersaram. Mesmo que muitos dos fariseus tenham morrido durante o conflito, outros, porém, sobreviveram à guerra. Por isso, “o movimento farisaico conseguiu influenciar decididamente o caráter espiritual das sinagogas após 70 d.C., levando sua própria doutrina ao reconhecimento geral” (LOHSE, 2004, p. 75).

Os fariseus é um grupo que acreditava na ressurreição e esperava por um Messias libertador. Acreditava em milagres, na vida após a morte, nos anjos e demônios e na ação justiceira de Deus. Tinha por base a Escritura, a Lei e o Sábado (MORIN, 1988, p. 110).

Os fariseus também eram conhecidos por sua exata interpretação da Torá, recorrendo às tradições orais especiais e não apenas ao que estava escrito na Torá de Moisés em sua forma escrita. Possivelmente, os fariseus formavam

um grupo de interesse político que estava em conflito com os saduceus e, em virtude do seu apoio popular, exercia uma evidente influência, mas que constantemente era derrotado pelos saduceus, passando por experiências amargas de exclusão, talvez até de perseguição sob Alexandre Janeu, esse problema é solucionado por Neusner com uma hipótese adicional [Outrossim], os fariseus teriam evoluído, na sua história, de um partido político para um grupo predominantemente sectário quietista-religioso no período herodiano (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 183).

Esta suposição é contrária à evidência de que os fariseus não exerceram funções políticas influentes apenas sob os hasmoneus, mas, sobretudo, na época herodiano-romano (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 184).

Pelo que se conhece sobre os interesses e as características sociais dos fariseus, não se espera que tenham criado algo como um movimento profético. Eles acreditavam que a revelação havia acontecido no Sinai através de Moisés; e por isso eles e, outros estudiosos podiam interpretar a revelação e aplicar em sua própria situação. Os fariseus tinham a intenção de ser puros em suas associações e pelo menos no início, “tentaram fazer com que o governo de Deus fosse realizado através de processos políticos estabelecidos” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 142).

Os fariseus também tinham como objetivo a renovação moral; desejavam atrair todos os contemporâneos (inclusive Jesus). “Mas Jesus considera que os fariseus reformistas são no fundo seres essencialmente satisfeitos consigo mesmos” (MACHOVEC, 1989, p. 108). Assim, Jesus critica

àqueles[as] cujo ‘eu’ cotidiano distancia-se das perspectivas da grande espera profética e da radical exigência da mudança e da superação de si mesmo. Essa é a raiz do farisaísmo e todo o resto se segue disso: a dissimulação ‘farisaica’, a superficialidade, o formalismo, a exibição da própria virtude, a necessidade de ser honrado e de receber títulos, a sede de sucesso, etc... (20, 45-47) (MACHOVEC, 1989, p. 108).

Um dos mais sérios problemas é que os fariseus, como os demais, recebem o anúncio da Boa Nova de Jesus, mas não conseguem colocá-lo em prática (14, 7-11) (MACHOVEC, 1989, p. 108).

2.1.3.3 Zelotes

O termo zelotes significa 'fervorosos'. Para libertar a nação pegavam em armas se fosse preciso. Zelosos pelas coisas de Deus criticavam os sacerdotes e líderes do povo por adorar o princípio do poder e permitir o domínio estrangeiro. Lutavam contra os impostos que esmagavam o povo, contra a idolatria ao imperador e contra a injustiça social no campo, por isso alimentavam a ideia de uma guerra santa contra Roma, o que se concretizou em 66-70 d.C, porém com consequências trágicas e sangrentas (HOORNAERT, 1991, p. 36-40).

Para Schiavo e Silva (2000, p. 32), os zelotes consistiam num movimento camponês da Galiléia, formado de pessoas espoliadas. Os zelotes que andavam armados em ambiente urbano eram chamados sicários, por causa da espécie de punhal que usavam: o sicar. Entre os discípulos de Jesus temos Simão, o zelote, e provavelmente Judas Iscariotes tenha sido um sicário (Mt 10,4).

Sobre os sicários consta que o movimento nasceu em Jerusalém, na época do procurador Félix, como uma nova espécie de salteadores. Provavelmente a diferença estava na forma de sua resistência, pois, "à luz do dia e no centro da cidade, eles assassinavam pessoas; durante as festas, sobretudo, eles se misturavam com a multidão e esfaqueavam seus inimigos usando pequenos punhais que levavam ocultos sob suas vestes" (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 208).

Os zelotes era um grupo que negava se submeter ao imperador romano e chamá-lo de Senhor. Determinados a mudar o curso da história com suas próprias mãos, eram vistos pelo Império Romano como bandidos e ladrões (LOHSE, 2004, p. 75-6).

Para Stegemann e Stegemann (2004, p. 210), os zelotes são mencionados pela primeira vez por Josefo, no ano 66 d.C., como "escolta armada do sicário Menaquém" (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 210) durante sua entrada triunfal na cidade de Jerusalém, quando reivindicava sua realeza (*Bell* 2,444), e posteriormente com afinidade com as lutas pelo poder entre os rebeldes (*Bell* 2,564), durante as quais os zelotes, sob liderança do sacerdote Eleazar ben Simão, mudaram as forças anti-romanas mais comedidas da elite "na liderança da revolta em Jerusalém" (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 210).

Os zelotes são considerados um grupo de sacerdotes radicais, tanto em termos sociais como em termos político-religiosos, sendo uma de suas ações mais importantes a de tomar o poder da antiga aristocracia sacerdotal no ano 67 d.C.:

Apesar do relato extraordinariamente polêmico de Josefo (*Bell* 4,147ss.), fica claro que os zelotes acrescentaram à primeira reforma do Templo, ao boicote das ofertas dos gentios e especialmente da oferta do imperador por Eleazar ben Ananias e seus adeptos uma segunda reforma bem mais radical, a saber, determinaram por sorteio – ou seja, por sentença de Deus – um sumo sacerdote. O sorteado foi justamente um sacerdote do interior de nome Finéias. Josefo critica veementemente a – segundo ele – evidente ilegitimidade dessa escolha. Todavia, ele ainda deixa transparecer que os zelotes mesmos davam valor à legitimidade nos seus termos, pois escolheram o sumo sacerdote dentre um ‘dos clãs sumo-sacerdotais, chamado Eniaquim’ (*Bell* 4, 155) [...] (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 212).

De todos os movimentos que participaram da revolta contra Roma, Josefo desprezava mais os zelotes. A “fonte principal classifica os sicários como muito perversos, João de Gíscala e Simão bar Giora como muito pior, os idumeus como sanguinários loucos e os zelotes como os grandes vilões da história” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 186).

Nisto [criminalidade total] se avantajavam os zelotes, um grupo cujas ações confirmavam o seu nome. Copiavam fielmente toda ação cruel e não havia crime conhecido que eles deixassem de cometer. Mas derivavam seu nome do fato de que eram zelosos pelos que era correto, seja escarnecendo dos feridos, tipos brutais que eram, seja considerando os piores males como bem (G.J. 7.268-70) (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 186).

Os zelotes, de certa forma nacionalistas, eram treinados entre a classe dos oprimidos; eram contrários ao censo e ao imposto que lhes conquistou a simpatia dos trabalhadores do campo, bem como dos pequenos proprietários, ao passo que os grandes proprietários de terras (latifúndio) eram ligados e simpáticos ao governo de Roma. Os zelotes possuíam um programa de redistribuição de terras e, no início da Guerra Judaica (ano 66 d.C.), “destruíram os registros dos que emprestavam dinheiro para libertar os pobres do jugo dos ricos” (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 42). Aceitavam as instituições, mas enfrentavam os que ocupavam os cargos, acusando-os de traidores por ajudarem o poder estrangeiro. “Ideologicamente eram reformistas radicais. O partido era forte na Galiléia, motivo pelo qual os romanos o perseguiram a morte” (13,1) (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 42).

Josefo fala várias vezes desse movimento (GJ 2,258-263; AJ 20,168-172 *apud* MAINVILLE, 2002, p. 50), mas também Lucas, nos Atos dos Apóstolos (Teudas em 5,36; o profeta egípcio em 21,38). Esta onda messiânica aguardava de Deus e invocava por uma recuperação da justiça, na terra de Israel que deixava de ser santa. Mas como a justiça demorava, “alguns acabaram por tomar nas próprias mãos a causa de Deus, buscando apressar a vinda do julgamento numa grande operação de limpeza de todo o país” (MAINVILLE, 2002, p. 50).

Será que Jesus dividiu o pensamento zelote desses “profetas de ação” (HORSLEY *apud* MAINVILLE, 2002, p. 50)? Simão discípulo de Jesus foi apelidado de zelote (6,15; At 1,13), por isso, alguns queriam fazer de Jesus um zelote ou ao menos um simpatizante desses. Mas falar dessa forma no tempo do ministério de Jesus (por volta de 28-30) é inadequado. Naquela época, a palavra possuía um sentido eminentemente religioso, como fica claro quando Paulo se declara “zelador ou zelote de Deus” (At 22,3) e “de tradição de [seus] pais” (Gl 1,14) ou que os judeus são conhecidos como “zelotes da Lei” (At 21,20) “sem serem partidários da violência revolucionária” (MAINVILLE, 2002, p. 50-51).

2.1.3.4 *Essênios*

O nome essênio vem do aramaico *ch'asajja* e do hebraico *hasidim*, que significa ‘os piedosos’. Formavam um movimento judaico independente, cujos membros viviam retirados (LOHSE, 2004, p. 77-80).

Os essênios acreditavam, diante da realidade em que viviam, que o melhor era se retirar para o deserto para praticar a oração e a penitência. Consideravam-se o verdadeiro Israel que continuou fiel à Torá e aos profetas (HOORNAERT, 1991, p. 41-3).

É perfeitamente possível que a composição social dos essênios tenha-se modificado ao longo da história. Contudo, é duvidoso que os essênios, em algum momento, tenham treinado uma parte de seu grupo dentre a classe inferior ou mesmo tenham pertencido à classe inferior da época. Da mesma forma quando Josefo se refere aos essênios nomina-os como pertencentes ao “estrato superior ou para o grupo dos *retainers*” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 188-9):

João teria sido general durante a revolta (*Bell* 2,567; 3,11), Menaquém e Simão são mencionados como intérpretes de sonhos ou visionários no entorno de Herodes e Arquelau (*Ant* 15,373; 17,347s.). Por fim, o próprio Josefo, originário da aristocracia sacerdotal de Jerusalém, estudou, segundo suas próprias informações, com essênios.

Estas informações fazem-nos questionar: seriam todos esses (João, Menaquém, Simão e Josefo) essênios? Se esses pertencem ao movimento dos essênios, provavelmente, eram um grupo da classe superior da época que vivia como judeus independentes.

É bem conhecido “que o movimento dos essênios contava-se no número das seitas e dos grupos radicais” (MACHOVEC, 1989, p. 65). Os textos de Flávio Josefo e do filósofo Filo de Alexandria nos ensinam que os essênios estavam espalhados por todo o país. Somente no final do século XVIII é que iniciaram as formulações de hipóteses de que Jesus era um essênio. Daí perguntamos: a morte e a ressurreição de Jesus não teriam sido encenadas pela ordem essênica? O silêncio da Bíblia sobre este movimento não seria explicado pela má fé? (MACHOVEC, 1989, p. 65).

Muitos tentaram encontrar “Jesus na comunidade dos manuscritos do mar Morto” (BRUTEAU, 2003, p. 49), que várias pessoas pensavam ter sido uma comunidade de essênios. Os essênios eram muito parecidos com Jesus e ao mesmo tempo muito diferentes. Para tanto, listamos as semelhanças e diferenças conforme Charlesworth (*apud* BRUTEAU, 2003, p. 50):

Deus era o mesmo para os essênios e para Jesus. Partilhavam as Escrituras hebraicas como sua fonte-guia. [...] Jesus e os manuscritos de Qumrã citam o profeta Isaías continuamente, e jamais citam o livro de Ester. Parecem ter tido os mesmos gostos; algumas partes da tradição e não outras eram importantes para os dois. Ambos liam as Escrituras de modo escatológico, messiânico. A Bíblia Hebraica não era propriamente um livro para ser estudado, ou uma Lei a ser obedecida. Ela era um plano para o futuro, um plano escrito em código. Tanto Jesus como os Essênios tinham suspeitas quanto ao culto do Templo. Ambos partilhavam posses, viviam o celibato e condenavam o divórcio. Ambos refletiam um ânimo de expectativa escatológica, uma nova aliança para um povo envelhecido. Respiravam o mesmo ar de expectativa, julgamento e esperança. Contudo, observa-se que Jesus moveu-se em círculos de fiéis e opositores inteiramente abertos, enquanto a comunidade de Qumrã era quase hermeneuticamente fechada. Eles se comprometiam a obedecer elaboradas Leis de pureza; Jesus dificilmente creditou até as comuns normas judaicas de pureza. Ele era claramente um tipo de missionário; seus discípulos o eram claramente, enquanto os essênios não se interessavam por prosélitos, uma vez que acreditavam que o futuro estava com eles de qualquer modo. Ele falava em parábolas belas e simples (embora às vezes obscuras); eles têm um código, lacrado com mil selos. Eles eram hierarquizados, autoritários, retirados. Eles

seguiam a predestinação, baseado a si mesmo em uma interpretação opaca e mística da Escritura. Ele esperava abrir a Torá a uma relação existencial.

Diante das semelhanças e diferenças entre Jesus e os essênios, observamos que Jesus está mais aberto às diferenças existentes na época da redação lucana e, de certa forma, consegue, mesmo com sua convicção ideológica-político-religiosa, conviver com a diversidade e a realizar sua práxis de forma missionária e libertadora, anunciando o Reino de Deus como deveria, mas, provavelmente, na linha da inculturação, do respeito e do diálogo.

2.1.3.5 *Herodianos*

Quando Herodes, o Grande, Idumeu, tornou-se Rei dos judeus (ano 37 a.C.), acabando com a linhagem dos asmoneus, os grupos religiosos colocaram-se contra ele, “por considerá-lo ilegítimo, não de pura raça judaica. Além disso, o modo de vida gentio de Herodes, o Grande, e de seu filho Herodes Antipas, ofendia os sentimentos religiosos dos judeus” (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 42).

Existiram grupos de judeus que pertenciam ao partido “do regime de Herodes, que, por este motivo, eram chamados herodianos” (3,1) (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 42). Os herodianos eram “judeus políticos, zelosos pela casa de Herodes Antipas, tetrarca da Galiléia e com muitas influências junto a ele” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2001, p. 1901). Era um grupo que apoiava de forma veemente o Império de Roma e a monarquia de Herodes. Neste caso, tornaram-se detentores do poder civil e tinham a função de controlar qualquer agitação política na Galiléia (SCHIAVO; SILVA, 2000, p. 30-1).

3 EVANGELHO DE LUCAS

3.1 DATAÇÃO, AUTOR E DESTINATÁRIO

O primeiro texto de literatura cristã escrito numa perspectiva apologética e dirigido de forma consciente “ao leitor pagão foi a obra de Lucas” (KOESTER, 2005, p. 328). Apesar de ter sido escrita anteriormente às Cartas Pastorais e de outros escritos, a obra do terceiro Evangelho marca o início dos ensaios das tentativas de apresentar a base da fé cristã àqueles(as) que não se achavam no meio da comunidade dos fiéis (KOESTER, 2005, p. 328).

O contexto da época em que o Evangelho de Lucas foi redigido, além da dominação do Império Romano, era marcado fortemente pela cultura grega. “A cultura grega era toda uma maneira de ver, de pensar e de organizar a sociedade” (MOSCONI, 1991, p. 31-2). Trata-se de uma cultura que dividia a sociedade em intelectuais e trabalhadores manuais, que incentivava a criação das cidades, onde homens considerados livres controlavam a política, a economia e a religião, e os escravos constituíam metade da população. As cidades eram divididas em grupos sociais e organizadas piramidalmente. Eram marcadas por uma cultura de teatros, praças de esportes, estádios e jogos, arte, e por uma diversidade de divindades (MOSCONI, 1991, p. 32-3).

O Evangelho de Lucas, os demais Evangelhos e os Atos dos Apóstolos foram editados como uma obra anônima. Somente no século II e por causa do processo de canonização é que se deu autoria com o objetivo de legitimar e dar autoridade apostólica.

Marcião e Justino ainda não conheciam ‘Lucas’ como autor da obra. Uma geração depois, com Irineu, é que se passou a determinar a outoria desse Evangelho como sendo de Lucas, companheiro na missão paulina, aquele médico mencionado em cartas de Paulo. [...] Ele seria autor do Evangelho e dos Atos dos Apóstolos. Isso passa a fazer parte da tradição eclesiástica, a qual desde o século II até o século XIX encontra grande ressonância e aceitação na pesquisa neotestamentária (RICHTER REIMER, 2007, p. 31).

Mosconi (1991, p. 26-33) diz-nos que a obra lucana foi escrita para comunidades periféricas das grandes cidades, na década de 80 d.C., provavelmente

o Evangelho foi redigido em Antioquia da Síria ou em Éfeso, na Ásia Menor, ou em Corinto, na Grécia.

Para Richter Reimer (2007, p. 32),

A maioria dos exegetas situa a datação do Evangelho entre os anos 80-90. [...] Lucas trabalha com a fonte Marcos. Portanto, necessariamente deve localizar-se após 70. O próprio prólogo (Lc 1,1-4) fala expressamente de um período de estudos e complicações, no qual podemos contar alguns anos. A partir de Lc 13,35; 19,43-44 e 21,5-36 podemos supor a destruição de Jerusalém.

A autoria do Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos, de acordo com Mesters e Lopes (1998, p. 9), foi desde o começo atribuída a Lucas pela Tradição da Igreja. Lucas talvez seja o “querido médico Lucas” (Cl 4,14), companheiro de viagem de Paulo. Provavelmente nasceu em Antioquia. Lucas dedica a sua obra para Teófilo (Lc 1,3; At 1,1). O nome Teófilo quer dizer “pessoa que ama a Deus” ou “é amado por Deus”, e provavelmente se refere não a uma pessoa, mas aos cristãos convertidos do paganismo.

Na apresentação do primeiro livro de Lucas, Galache e Konings (1994, p. 1961) nos dizem que é o único Evangelho que se inicia com uma apresentação com vários escritos gregos da época. O terceiro Evangelho é dedicado a certo Teófilo, que parece ser uma pessoa importante. O livro dos Atos dos Apóstolos também é dedicado à mesma pessoa e que remete ao terceiro Evangelho, em que o autor falou de “tudo o que Jesus fez e ensinou” (At 1,1-2). O Evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos desde a Igreja antiga têm sido atribuídos ao mesmo autor. A crítica moderna validou este critério, aprofundando-o na coesão e no pensamento das duas obras, bem como na semelhança do seu objetivo.

O Evangelho de Lucas é o único em que há indicações de um destinatário: Teófilo (1,3), o mesmo destinatário do livro dos Atos dos Apóstolos (At 1,3). Podemos perguntar: quem é esse Teófilo? Pode ser alguém de grande importância da época que financiou a obra, como era costume. Pode ser alguma autoridade romana a quem Lucas deseja anunciar Jesus com o intuito de defender os cristãos. Pode ser também um nome simbólico que Lucas menciona, isto é, “amigo de Deus” (*Théos-phylos*) (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 48).

Dizemos que a produção de Lucas é dedicada a Teófilo (Lc 1,3; At 1,1) por causa do adjetivo *krátistos*, o mesmo que “ilustre”, usado por Lucas quando se refere a Teófilo, que nos dá a entender ser um homem rico, com influências sociais e

políticas importantes onde vivia e se reunia a comunidade lucana. Richter Reimer (2007, p. 32-3) também nos diz que

esse não é necessariamente o caso em: a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo, para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebestes (1,3),

pois, trata-se de uma locução cortês e honrosa, como também aparece em outras dedicatórias literárias (RICHTER REIMER, 2007, p. 33).

Desta forma, quando lemos a obra de Lucas, entendemos que Teófilo, se de fato foi uma pessoa histórica, pertenceu a grupos de líderes comunitários e que pelo nome era de origem helênica. Mesmo que a obra fosse dedicada a ele não foi destinada somente a Teófilo, mas a toda a comunidade. Observamos que a obra é de origem gentílico-cristã, com influências judaicas presentes. Advém de pessoas que temem a Deus e seguidores(as), a maioria mulheres. Ademais, é uma comunidade de origem paulina. Está localizada na Grécia-Macedônia-Ásia Menor, ou Éfeso (RICHTER REIMER, 2007, p. 33).

Enfim, o evangelista Lucas, ao apresentar a Teófilo o objetivo de sua obra de modo pessoal, não se identificou, tampouco assinou sua obra. Desde o final do século II, a tradição reconheceu a Lucas como o autor do Evangelho e dos Atos dos Apóstolos (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 49-50). Não conheceu pessoalmente a Jesus, contudo, foi companheiro de Paulo em suas viagens missionárias (At 16,10-17; 20,5-15; 21,1-28; 27,2-28,16). Paulo se refere a Lucas com afinidade (Cl 4,14; Fm 24; 2Tm 4,11), como médico caríssimo e cooperador. A opinião entre todos os estudiosos é que Lucas era um adepto de Antioquia, um pagão que havia convertido ao cristianismo.

Contudo, pelo escrito, percebemos que Lucas é uma pessoa extremamente culta que domina com excelência o grego, sua língua materna, e, mesmo não sendo judeu, conhece intensivamente a Escritura. Com certeza, não viveu na Palestina e, para tanto, não conhece a sua geografia: confunde a Judéia com a Galiléia (Lc 4,44: 7,17; 23,5), e segue um esquema complexo (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 50).

Lucas acrescenta que ele era de Antioquia e que escreve seu Evangelho na Acaia, vivendo 84 anos, sem se casar e sem ter filhos (MORRIS *apud* SANTOS, 1983, p. 51). Provavelmente Lucas escreve sua obra em dois volumes: o Evangelho

que leva seu nome e os Atos dos Apóstolos. Em sua primeira obra, ele descreve os acontecimentos que antecedem o nascimento de Jesus e culmina com a assunção deste aos céus. Na segunda, narra os fatos que aconteceram após a assunção de Jesus (história da Igreja Primitiva) e termina com a prisão de Paulo em Roma (SANTOS, 2008, p. 51).

Os Roteiros para Reflexão VIII (2005, p. 48-49) relatam-nos que, ao ler o Terceiro Evangelho e o livro dos Atos, percebemos que os destinatários verdadeiros são as comunidades cristãs espalhadas por todo o Império Romano, que têm ligações com Paulo e que podem ser caracterizadas como:

- a) Comunidades urbanas, diferentes das comunidades rurais da Palestina. A palavra 'cidade' aparece 40 vezes em Lucas, enquanto em Mateus aparece 26 vezes e em Marcos apenas oito vezes. No livro dos Atos, Paulo anda de cidade em cidade.
- b) Comunidades nas quais participam ricos e pobres. Lucas é o único que narra a conversão de Zaqueu, que era rico (19,1-10), e é veemente em apontar os perigos da riqueza, insistindo na necessidade de se desfazer dela e de dar esmolas (3,11; 5,11.28; 6,30; 11,41; 12,33-34; 14,13.33; 16,9; 18,22; 19,8). O flagrante contraste de pobres e ricos é enfatizado nas bem-aventuranças e maldições, que são uma interpelação direta aos ouvintes (6,20-26), e na parábola do pobre Lázaro (16,19-31).
- c) Comunidades em que há cristãos que se converteram, mas continuaram ligados às instituições do Império (7,1-10). Publicanos e soldados acorrem à pregação de João Batista (3,12-14). Lucas não quer criar problemas com o Império que já está perseguindo os cristãos. Só no seu Evangelho, Jesus, antes de morrer, pede perdão ao Pai por aqueles que o condenaram, 'porque não sabem o que fazem' (23,34).
- d) Em Lucas, Jesus dá especial atenção às mulheres (7,36-50; 8,1-3; 10,38-42; 13,17; 15,8-10). Isto é muito significativo numa época em que a mulher era marginalizada e não contava. Contudo tinham uma presença marcante nas igrejas que se reuniam nas casas.
- e) No episódio dos discípulos de Emaús (24,13-35), próprio de Lucas, sente-se que havia uma situação de desânimo, de decepção, de quase revolta. As comunidades, lá pelos anos 80, deviam atravessar uma crise muito forte. Os cristãos eram uma pequena minoria, sujeita a todo tipo de repressão e ameaça. Muitos estavam abalados em sua fé em Jesus e não se sentiam seguros na vida solidária e fraterna da comunidade. Era preciso renovar sua fé na presença incógnita de Jesus ressuscitado e salientar o valor da partilha à mesa, onde ele se revela (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 48-9).

Lucas quer "tornar o cristianismo aceito dentro de um horizonte mais amplo, procurando ligar a experiência do povo hebreu à problemática de toda a humanidade" (WENZEL, 1998, p. 12).

O Evangelho de Lucas se destina a comunidades urbanas, das quais ricos e pobres fazem parte, em que há cristãos convertidos, mas ainda ligados às estruturas do Império. Comunidades onde a presença das mulheres é significativa. O episódio

dos discípulos de Emaús (24,13-35), citado anteriormente, que é próprio de Lucas, reflete inclusive um contexto de desânimo, decepção e revolta, crises que a comunidade na década de 80 d.C. estava enfrentando por causa das ameaças e perseguições do Império Romano (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 48).

Storniolo (2006, p. 46) ainda nos esclarece que os destinatários do anúncio do Evangelho estão claramente destacados em 4,16-21, que são os empobrecidos pela ambição daqueles que governam. Ambição que conduz à marginalização, na perda da liberdade, incapacidade de enxergar a realidade de forma crítica, e perda da dignidade de viver a vida e lutar por ela.

3.2 Estrutura

O primeiro texto de literatura cristã escrito numa perspectiva apologética e que foi dirigida de forma consciente “ao leitor pagão foi a obra de Lucas” (KOESTER, 2005, p. 328). Apesar de ter sido escrita anterior às Cartas Pastorais e de outros escritos, a obra do terceiro Evangelho marca o início dos ensaios das tentativas de apresentar a base da fé cristã àqueles(as) que não se achavam no meio da comunidade dos fiéis (KOESTER, 2005, p. 328).

O Evangelho de Lucas conta com 1.149 versículos e é o mais extenso dos sinóticos. Equiparando o seu esboço com o esboço de Marcos, notamos três complementos ou interpelações: 1,5-2,52; 6,20-8,3; 9,51-18,14. Como parte destes complementos se encontra também no Evangelho de Mateus, “os estudiosos concluem que Lucas e Mateus se utilizaram do Evangelho de Marcos e também de uma outra fonte” (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 51).

Além disso, em função de sua pesquisa séria,

Lucas descobriu outras fontes que lhe são características, como o ‘Evangelho da infância’ e verdadeiras jóias: as parábolas do bom samaritano, do filho pródigo, do pobre Lázaro, do fariseu e do publicano, a ressurreição do filho da viúva de Naim, o comparecimento de Jesus diante de Herodes depois de preso, a presença de mulheres compadecidas no caminho do calvário (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 51-2).

Nesta mesma direção, os estudiosos do terceiro evangelho concordam em dizer que é a geografia que oferece pistas a Lucas para organizar a sua estrutura; para outros, é o jeito de organizar as suas fontes ou a sua própria teologia.

Possivelmente, são a geografia, as fontes e a *intentio auctoris*, intenção do autor, que oferecem base para a construção do seu Evangelho. Porém,

parece-nos sensato dizer que o Evangelho de Lucas é construído em diversos episódios, apresentados no seguinte plano: 1 Prólogo geral da obra lucana; 2 Relatos das infâncias; 3 Preparação do ministério público de Jesus; 4 Ministério de Jesus na Galiléia; 5 Relato da viagem de Jesus para Jerusalém; 6 Ministério de Jesus em Jerusalém; 7 Relato da paixão.; 8 Relatos da ressurreição (MOREIRA, 2004, p. 22).

Desta forma, Richter Reimer (2007, p. 34) faz um esquema apresentando-nos uma estrutura literária do Evangelho de Lucas, que nos oferece uma visão geral de sua obra, da forma a seguir:

- Prólogo literário: 1,1-4
- Relatos de Infância: 1,5-2,52
- Díptico Introdutório:
 - Dois profetas: 3,1-4,13
 - Atividade de João: 3,1-20
 - Atividade de Jesus: 3,21-4,13
- I *Kerigmática*: Atividade de Jesus na Galiléia: 4,1-14-9,50
 - 1 Apresentação: 4,14-5,16
 - 2 Material polêmico: 5,17-6,11
 - 3 Sermão da planície: 6,12-49
 - 4 Sinais: 7,1-50
 - 5 Parábolas: 8,1-21
 - 6 Outros sinais: 8,22-56
 - 7 Atividades finais na Galiléia: 9,1-50
- II Parenética: Caminho de Jesus a Jerusalém: 9,51-19,28
 - Exaltação de Jesus e ensinamentos morais:
 - 1 Introdução: 9,51-56
 - 2 Primeira etapa: 9,57-10,37
 - 3 Segunda etapa: 10,38-13,21
 - 4 Terceira etapa: 13,22-14,24
 - 5 Quarta etapa: 14,25-17,10
 - 6 Quinta etapa: 17,11-18,30
 - 7 Sexta etapa: 18,31-19,28
- III Atividade de Jesus em Jerusalém
 - Paixão, morte, ressurreição e ascensão de Jesus:
 - 1 Chegada e atividade no Templo: 19,29-21,38
 - 2 O Dia dos Ázimos – a Eucaristia: 22,1-38
 - 3 Paixão e morte de Jesus: 22,39-23,56
 - 4 Aparições e ascensão de Jesus: 24,1-53, p. 34).

3.3 Objetivos e Conteúdo do Evangelho de Lucas

Lucas escreve sua obra relatando desde o início o seu objetivo. Após uma pesquisa acurada e de escrever sobre os fatos ocorridos, de forma bem organizada, percebe a solidez dos ensinamentos recebidos (1,3-4). “O acontecimento é Jesus Cristo! Portanto, o objetivo do Evangelho é mostrar quem é Jesus de Nazaré, o que fez e ensinou e o que significa segui-lo” (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 1999, p. 50).

Na mesma direção, Gibert (1999, p. 107) também diz-nos que o redator do terceiro Evangelho define de forma clara seu objetivo, logo no início do Evangelho, sendo:

não somente ‘compor uma narração dos acontecimentos que se passaram entre nós’, isto é, principalmente os fatos e atos de Jesus, mas também transmitir ‘ensinamentos’; e as testemunhas oculares interrogadas são igualmente ‘servidores da Palavra’. Portanto, o Evangelho não se propõe a ser apenas biográfico, mas também catequético, doutrinal (GIBERT, 1999, p. 107).

Para Míguez (*apud* ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2006, p. 59), o objetivo lucano é justamente demonstrar que o projeto político de Israel é inviável. Para tal, Lucas aponta no início do seu relato o ambiente judaico em torno do Templo. Personalidades como Zacarias, Maria, Simeão ou Ana simbolizam o Israel que tem esperança na sua restauração como nação, o apego à Lei, bem como seu cumprimento. É exatamente esse Israel e o projeto político que precisam ser modificados pela presença de Jesus. Aos poucos, o Templo, no relato de Lucas, dá lugar a outro espaço político e econômico: a vida dos pobres. Neste sentido, a centralidade na condição social dos pobres é uma forma de contestação ao Império, uma vez que contesta todo um projeto nacional e sua elite. O Evangelho de Lucas contesta o Império Romano por causa de sua política opressiva, de seu autoritarismo, de seu desconhecimento da justiça dos pobres, das mulheres e dos marginalizados.

Assim, a partir do caminho que o evangelista Lucas desenha para Jesus e, sobretudo, o jeito próprio que usa para desenvolver a práxis política do Mestre, quando do anúncio da Boa Nova na época da redação substituindo o espaço político-econômico do Templo à vida dos pobres, provavelmente é que direciona o

objetivo principal de Lucas, demonstrando que o projeto político de Israel é inviável, pois há a presença imponente do Império de Roma que massacra e oprime a maioria do povo (MÍGUEZ *apud* ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2006, p. 59).

Para entender a intenção da obra lucana, é necessário especificar o gênero e o propósito da obra completa. Não é fácil, contudo, ausentar-se do conceito da primeira parte como Evangelho e da segunda como história no início do cristianismo. Assim,

A própria designação de 'Evangelho' para a primeira parte é problemática, porque na época de Lucas esse termo não era absolutamente conhecido como designação de um gênero literário. "Biografia" seria uma denominação mais apropriada, e Lucas certamente conhecia biografias e os requisitos para composição nesse gênero (KOESTER, 2005, p. 330).

Assim, o Evangelho segundo Lucas faz parte de uma obra maior, que se completa com Atos dos Apóstolos. A pretensão do autor não é somente relatar a trajetória de Jesus, mas colocá-la em relação com a vida das primeiras comunidades cristãs. Concluída no final da década de 80 d.C., a obra reflete a cultura, a política e a vida social da época, tais como: a escravidão, o forte contraste entre ricos e pobres, o contato de judeus com outras culturas e o domínio romano. O tempo de Jesus é visto como o momento em que se cumpre plenamente a manifestação de Deus aos seres humanos, em Jesus começa um novo tempo (VASCONCELLOS; SILVA, 2003, p. 341-9).

O conteúdo do Evangelho de Lucas também é apresentado logo no início do seu Evangelho, no prólogo literário, em que há alguns relatos da infância de Jesus, e no díptico introdutório com os relatos dos dois profetas: João e Jesus. Posterior ao prólogo há ainda o ministério público, que inicia com João Batista e é seguido pelo de Jesus, bem como sua genealogia e as tentações. O ministério de Jesus se dá em três grandes momentos, primeiro na Galiléia, depois no caminho para Jerusalém, e em Jerusalém, onde morre, ressuscita e envia seus seguidores (MONASTERIO; CARMONA, 2000, p. 272).

4 O EVANGELHO DE LUCAS NA PERSPECTIVA DE UMA PRÁXIS POLÍTICA

Entender o Evangelho de Lucas na perspectiva de uma práxis política é, de certa forma, analisar as posturas políticas de Jesus dentro de um contexto de seu tempo e ter a possibilidade de aprender o modo fascinante de ser humano, de uma pessoa que não só viveu há dois mil anos, mas que pela fé se diz que está vivo. “A certeza humanamente possível no trato com o Jesus histórico é a de que, ao nos ocuparmos com Ele, não estamos em ‘diálogo’ com um produto da fantasia, mas com um fenômeno histórico concreto” (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 111-44).

Assim, esboçaremos a conceituação de “práxis” e “política”, para, conseqüentemente, fazermos uma interpretação mais acurada de perícopes do terceiro Evangelho que retratam a dimensão da práxis política de Jesus e sua relação com o Templo e o Império.

4.1 CONCEITUANDO PRÁXIS POLÍTICA

Dos vários sentidos que podem ser abstraídos do termo “política”, destacamos dois: um primeiro que faz referência à esfera da política institucional; e o segundo que diz respeito à política em que cada pessoa expressa sua conduta, seus valores, o modo como lida com outras pessoas, e principalmente a maneira como encara as limitações e os problemas da sociedade, sejam esses resultado ou não das políticas institucionais (MAAR, 2006, p. 9-16):

não resta dúvida, porém, de que este segundo significado é muito mais vago e impreciso do que o primeiro. A evolução histórica em direção ao gigantismo das instituições políticas – o Estado onipresente – é acompanhado de uma politização geral da sociedade em seus mínimos detalhes, por exigir um posicionamento diário frente ao poder. Mas ao mesmo tempo traz consigo a imposição de normas com que balizar a própria aplicação da palavra política; procurando determinar o que é e o que não é ‘política’ (MAAR, 2006, p. 11).

As distinções que podem ser feitas no uso da palavra ‘política’ apresentam-na como um termo mais vago, relacionado à maneira de participação e emprego de recursos feitos por um sujeito ou grupo, e um uso mais específico e preciso, que

gera três diferentes significados: referente à ação dos governantes que têm autoridade para dirigir a coletividade organizada na forma do Estado ou autoridade para ações dessa coletividade, contrárias ou em apoio à forma de Estado e forças governamentais; alusivo à atividade de especialistas que se ocupam unicamente com o Estado e o poder; atinente a atividades secretas, benéficas a quem detém o poder, prejudicando assim o resto da sociedade (CHAUÍ, 1994, p. 368).

Para Lipson (1967, p. 24), política é o campo deliberado do comportamento, no qual esperamos viver de uma maneira melhor que a vivida no hoje. Portanto, a política pode ser exercida por toda e qualquer pessoa, por mais fraca que seja a sua influência e a sua opinião.

Quando se fala de política como uma práxis humana, é indispensável a conceituação de poder e força. Poder como um tipo de relação entre sujeitos deve ser ligado à acepção de posse dos meios, o que gera vantagens e efeitos almejados; o poder político é o poder de um homem sobre outro homem (BOBBIO; MATTEUCI; PASQUINO, 2004, p. 955).

Isso pode ser alcançado por diversos caminhos. Um dos mais importantes é por meio do poder ideológico que

[...] se baseia na influência que as ideias formuladas de um certo modo, expressas em certas circunstâncias, por uma pessoa investida de certa autoridade e difundidas mediante certos processos, exercem sobre a conduta dos consorciados [...] (LEBRUN, 2004, p. 11-2).

Assim, o poder ideológico do líder constitui em influência na conduta de pessoas sobre as quais ele atua enquanto desempenha certa autoridade. Neste caso, a força não equivale necessariamente da posse de meios violentos de coerção, mas sim de meios que permitem a influência no comportamento de outros sujeitos (LEBRUN, 2004, p. 11-2).

A política, para Weber (*apud* MAAR, 2006, p. 22), fundamenta-se em uma grande luta determinada e eficaz de “furar tábuas duras de madeira”. Para esta atividade é necessário simultaneamente entusiasmo e determinação. Não há como esperar o possível se não há esperança no impossível. As pessoas precisam se revestir sempre da força que vem da alma para enfrentar todas as tempestades vividas no presente e poder fazer o que é possível hoje. O homem e a mulher que estiverem cientes disto têm a verdadeira vocação política.

Alguns aspectos da política podem dar ao todo um significado negativo, e remeter uma imagem pejorativa aos que se envolvem e se interessam em política. Daí nascem algumas tentativas de afastar a imagem de certas personalidades e instituições do campo político. Chauí (1994, p. 370) descreve o tipo de política vista de forma pejorativa como algo direcionado para a defesa de interesses particulares, escusos e ilegítimos.

O sujeito que apresenta um discurso politizado 'consciente, não-alienado/alienante', e a partir desse discurso influencia o homem e a mulher e alcança fins desejados, tem, portanto, em suas mãos força e poder político. É nisso que consiste a práxis política.

Para Chauí (2006, p. 11), a práxis é a atividade própria dos seres humanos livres, com vontade e razão para escolherem as ações. O sujeito, a ação e a finalidade são iguais, e dependem apenas da força particular daquele que age.

Práxis é como o poder que o homem e a mulher têm de transformar o ambiente externo, seja o natural ou o social. Esse ato é realizado de forma racional, consciente da totalidade e de sua realização. Entretanto, Gozzi (2004, p. 989-92), ressalta que a consciência não antecede a ação, inversamente ela se funda no ato.

Ademais, podemos dizer que a política significa mudança, transformação, ou seja, ação e prática que é na verdade a práxis de um indivíduo sobre a realidade da qual atua. Assim, a política é uma atividade de transformação da realidade, de transformação da história. Transformação esta que se apresenta num determinado tempo como resposta científica, previsível e calculável e como fruto da imaginação que cria com determinação um novo tempo, uma nova realidade (MAAR, 2006, p. 46).

Quando se entende com mais clareza o conceito de política, podemos dizer que o mais importante é perceber o sentido, o objetivo da práxis de Jesus, sobretudo, à época da redação de Lucas, porque, sem dúvida, é uma obra teológica de grande importância, pois relata-nos sua práxis em meio a uma situação sociopolítico-religiosa complicada (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 50).

Na época da redação do terceiro Evangelho, a vida do povo era baseada na economia e na política do Império Romano, que criavam pouco a pouco uma estrutura social como uma pirâmide. Os do palácio imperial, os representantes do Império, os generais do exército, os latifundiários e os grandes comerciantes. Os que possuíam a cidadania romana eram os grandes privilegiados do sistema.

Existiam também muitos artesãos que se dedicavam à construção de ferramentas para o exército, à agricultura, ao transporte e à moradia. Tinha ainda muitos operários, quase todos de origem camponesa, que trabalhavam nas grandes obras financiadas pelo Império. A maioria da população era composta de escravos, verdadeira mercadoria humana a serviço da ganância e da ambição do Império e de seus aliados (MOSCONI, 2004, p. 39).

Quem governava à época de Jesus e da redação do Evangelho de Lucas era o Império Romano, que, com certeza, governava para os ricos que viviam na fartura, nas festanças, com muito poder e privilégios (MOSCONI, 2004, p. 29). E Jesus se coloca no meio desta realidade com o propósito de fazer práxis política, ou seja, de transformar uma realidade de excluídos(as) em uma realidade igualitária e de justiça.

Contudo, se política significa mudança, transformação e práxis, a ação e prática de um indivíduo sobre uma determinada realidade, podemos dizer então que política/práxis são termos interligados, pois aquele que exerce bem a política exerce-a em função de uma práxis de transformação de uma certa realidade de uma dada história sobre a qual ele(a) atua.

Por isso, observar e analisar as ações de Jesus no Evangelho de Lucas, que a todo o tempo faz a opção pelos pobres, anunciando o Reino de Deus propondo sempre a libertação do povo, possibilita em nosso tempo uma política que nos impulsiona a exercer uma práxis capaz de transformar uma sociedade marcada pela corrupção, pela má distribuição de riqueza, em que a maioria vive à margem da sociedade, em uma sociedade de incluídos, de livres e de iguais, onde reine a justiça e a paz.

4.2 A DIMENSÃO POLÍTICA DA PRÁXIS DE JESUS

Conforme Boff (*apud* BETTO, 1982, p. 2-3), é entendendo o funcionamento da economia que entendemos o peso político que tiveram as críticas de Jesus ao Templo. Num estado teocrático, no qual a constituição e as Leis são a Bíblia (Torá), qualquer comportamento religioso se torna um comportamento político e todo aquele que enfrentava o Templo era considerado subversivo. Assim, compreendemos que

Jesus fazia política quando curava no Sábado ou questionava autoridades religiosas, pois, assim, rompia com a ordem social estabelecida, uma vez que para fazer política bastava vivenciar a religião de forma diferenciada, o que significava estar em oposição à política vigente.

Para Hoornaert (1991, p. 48), Jesus sempre reagiu com grande coragem diante das perseguições que sofreu desde o começo de sua aparição pública. Com coragem denunciou os dirigentes religiosos da sociedade: sacerdotes, escribas, fariseus e saduceus. Seu movimento nasceu no isolamento político.

Jesus não ficou inerte ao contexto de exploração ao qual o povo judeu era submetido. Ele rompeu com este regime político opressor, bem como com muitos esquemas tradicionais que produziam opressão e exclusão. Radicalizou ao dar voz e vez, tanto na sua pregação como em seu movimento, às mulheres, aos pobres, aos doentes, aos estrangeiros e às crianças (HOORNAERT, 1991, p. 48).

O Evangelho de Lucas enfatiza um Jesus que rompe com a estrutura do Templo e dos sacrifícios, substituindo essas referências pelo espaço da casa, da mesa (GASS, 2005, p. 43). Jesus come com publicanos, pecadores e impuros na casa de Levi (5,29-32). Está à mesa na casa do fariseu e ali defende a mulher pecadora (7,36-50). Promove a partilha do pão (9,10-17). Na casa de Marta e Maria, indica o caminho do seu seguimento (10,38-42). À mesa, desmascara o fariseu em seu legalismo e sua hipocrisia (11,37-54). Estando à mesa com um fariseu, cura um hidrópico no sábado (14,1-6). Na casa de Zaqueu, promove a partilha de bens (19,1-10). Assim, comer o pão repartido é fazer comunhão com o próprio Deus (22,14-20), ser fiel ao projeto de Jesus é fazer parte da mesa do Reino de Deus (22,28-30). Jesus se revelou em Emaús, na casa e no pão partilhado (24,13-35) e continua participando da partilha na mesa com seus discípulos de ontem e hoje (24,41-43) (GASS, 2005, p. 43).

As atitudes de Jesus fazem dele um profeta, um “crítico religioso da realidade” (VASCONCELLOS; SILVA, 2003, p. 251-3). Jesus foi alguém que anunciou uma nova maneira de viver, que denunciou as opressões e enfrentou os poderosos de sua época. Sua ousadia e coragem provocaram dura perseguição à sua pessoa, e por fim sua morte na cruz. O movimento de Jesus fez parte de um contexto de movimentos populares de contestação de sua época, porém se diferenciou na proposta (VASCONCELLOS; SILVA, 2003, p. 251-3).

O grupo de Jesus era os que tinham feito a opção pelos pobres, anunciando o Reino de Deus com relações de poder igualitárias, equitativas, construtivas, numa lógica de baixo para cima e não de cima para baixo, e isso incomodava muito o poder estabelecido. Jesus e seus discípulos são radicais em suas propostas, contrariando sempre a política dominante, pois dá voz e vez aos pobres, aos pecadores, aos samaritanos, às mulheres, aos humilhados e aos excluídos(as) de seu tempo (MOSCONI, 2004, p. 29).

Jesus é visto pelo Evangelho de Lucas como o Deus encarnado no meio do povo e que se situa na história dos pobres, sendo estes mesmos pobres aqueles que reconhecem Jesus como profeta de Deus, gente que esperava e clamava por libertação (2,30-32; 2,38; 3,16s; 7,16; 24,19) (MOSCONI, 2004, p. 52-5).

Contudo, a práxis libertadora de Jesus consiste não somente numa libertação ideológica do Império Romano, mas na libertação da opressão gerada pela ideologia religioso-política que se justificava em nome de Deus. Em toda sua atividade, Jesus ensinou as pessoas a romperem com “as barreiras que uma sociedade, por motivos ético-religiosos, sociais e políticos, levanta entre grupos humanos” (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 66).

4.3 A DIMENSÃO POLÍTICA DA PRÁXIS DE JESUS NO EVANGELHO DE LUCAS

A Bíblia analisada puramente como produção humana, e isto não é consenso entre os grandes exegetas, está submetida à interpretação científica que dedica ao texto os princípios normais de entendimento entre os seres humanos (MACKENZIE, 2005, p. 443-4). Assim, para Mackenzie (2005, p. 443-4) “o estudo da Bíblia deve ser acompanhado das antigas versões, testemunhos preciosos quer da antiga compreensão do texto quer da sua forma original”.

Cada literatura bíblica nasce num contexto histórico, geográfico e cultural específicos e o entendimento do seu significado só se alcança em conformidade com a experiência de vida e daquele ambiente em particular. Uma leitura bíblica encarnada com a realidade de seu tempo é sempre mais verdadeira e profética, capaz de traduzir a essência da vida de um povo em suas dimensões sociopolítico-econômicas. Assim, propomos a análise interpretativa das perícopes elencadas no

Evangelho de Lucas que retratam a práxis política de Jesus em relação ao Templo e em relação ao Império.

4.4 ANÁLISES DAS PERÍCOPESE ELENCADAS

Retomando a importância da experiência de fé e memória histórica que a comunidade lucana faz nos anos 80 d.C., realizamos o estudo das perícopes Lc 2,22-38; 2,46; 19,45; 19,47; 20,1; 21,5; 21,37-38; 22,52-53; 24,53 para evidenciar a práxis política de Jesus em relação ao Templo, e as perícopes 7,1-10; 8,26-39; 9,7-9; 19,1-10; 20,20-26; 23 para analisar a práxis política de Jesus em relação ao Império, para, posteriormente, entender a caminhada da Igreja, sobretudo, da Igreja Católica em Goiás.

Para o evangelista Lucas práxis é algo decisivo. E isso se comprova em sua obra com frases como: “Façam coisas para provar que vocês se converteram” (3,8a); “As multidões, alguns cobradores de impostos, alguns soldados, perguntaram a João Batista: ‘O que devemos fazer?’ ” (3,10. 12.14). Um escriba indaga a Jesus: ‘O que devo fazer para receber em herança a vida eterna?’ (10,25), então, após relatar o fato da Parábola do Bom Samaritano, Jesus responde dizendo: “Vá, e faça a mesma coisa” (10,37). Em muitos outros pontos da redação podemos concluir que Lucas prioriza a ação. A prática na obra de Lucas é evidenciada antes mesmo do ensinamento. Isso quer dizer que, acima da autenticidade do texto, está a fidelidade à prática. Mais valioso que uma opinião correta é possuir uma prática correta, que realmente liberta. Contudo, diante do contexto, Lucas está dizendo que uma das características fundamentais “das primeiras comunidades é que eram comunidades de ação, de prática, de testemunho” (MOREIRA, 2004, p. 41).

4.4.1 A Práxis Política de Jesus e o Templo

O evangelista Lucas, antes de reafirmar o cuidado que Jesus tem com a tradição, deixa claro também que Jesus pertence à família galilaica-nazaréia, bem

como o modelo de educação que Ele recebe (2,39-40). Jesus é um judeu que veio da Galiléia. Nominar a região de onde Jesus vem torna-se muito importante para entendermos a sua práxis crítica junto ao Templo no final da redação do terceiro Evangelho (RICHTER REIMER, 2007, p. 71).

Assim, Jesus propõe uma práxis política de libertação a partir dos povos empobrecidos e marginalizados daquela época. Para destilar essa relação de Jesus e o Templo, selecionamos no Evangelho de Lucas as seguintes perícopes: 2,22-38; 2,46; 19,45; 19,47; 20,1; 21,5; 21,37-38; 22,52-53; 24,53

4.4.1.1 *Bênção de Simeão e da profetisa Ana (2,22-38)*

Na época da redação, conforme a tradição de Israel, o primeiro filho que abre o útero da mãe é sagrado, isto é, pertence a Deus que é autor e doador da vida e por isso devia de ser remido através da barganha por um cordeiro ou, em caso de família pobre como é o caso de Jesus, por um par de rolinhas ou pombas (Ex 13,11-16; 2,22-24) (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 41).

Tanto a consagração quanto o sacrifício no Templo estão vinculados com o ritual da purificação pós-parto da mãe e do filho, bem como do pai, porque ele convive com ambos. Esse ritual faz parte da herança de tradições ancestrais judaicas, ligada com a legislação de usos e costumes religioso-sociais (RICHTER REIMER, 2007, p. 71).

A Lei da purificação determinava: “Toda mulher quando der a luz ficará impura por sete dias, isto é, não poderá assumir nenhuma função religiosa. Somente no oitavo dia se fará a circuncisão do menino. Por mais trinta e três dias a mulher não tocará em nada santo e nem tampouco visitará ao santuário até que terminem os dias de sua purificação” (Lv 12,1-4) (STÖGER, 1972, p. 96).

Assim, também Jesus é circuncidado. Porém, o que realmente interessa ao redator do terceiro Evangelho é fundamentar o destino de Jesus em torno do Templo. Por isso, embora Jesus esteja fixado na Galiléia e em Belém, precisa subir ao Templo para escutar a voz de Deus Pai (2,22). E logo Deus responde através do velho Simeão, ocasião em que ele canta:

Agora, Soberano Senhor, pode despedir em paz o teu servo, segundo a tua palavra; porque meus olhos viram tua salvação, que preparaste em face de

todos os povos, luz para iluminar as nações, e glória de teu povo, Israel (22, 29-32) (PIKAZA, 1978, p. 31).

Quando Simeão tomou nos braços o menino e bendisse a Deus, recitando o *Nunc dimittis* (2,28), isto é, o último dos quatro cânticos da infância de Jesus, ele o compõe utilizando fundamentos bíblicos (Is 42,6; 49,6; 52,10). “O messianismo do *Nunc dimittis* já marca um passo à frente comparado com o *Benedictus*: a salvação não preparada apenas para Israel, mas também para os pagãos” (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 42).

Naquela época, a vida era uma dura e difícil atividade. Provavelmente Simeão, porque alimentava esperança no Messias, teve que aguentar momentos difíceis e amargos durante toda a vida. O grande desejo de viver agora se encerra porque está satisfeito, pois enxerga com os olhos do corpo a salvação de Israel, “já não em visão profética apenas reconhecendo-o de longe” (STÖGER, 1972, p. 100). “Felizes os olhos que vêem o que vós vedes!” (10,23). Agora com a alma satisfeita envolvido com a salvação que o próprio Jesus traz, ele pode ir em paz. A vida já está realizada, pois viu e contemplou a Jesus.

O Templo é o espaço privilegiado para a manifestação de Deus e local onde se esperava que o Messias se manifestasse. O Templo localizava-se na cidade de Jerusalém, local em que a teologia lucana acentua como meta da viagem de Jesus rumo à sua própria “paixão, morte e ressurreição” (9,51). O texto que narra a infância de Jesus termina no mesmo lugar: no Templo, onde Jesus “ensina entre os doutores da Lei” (2,41-50). É neste espaço do Templo que Simeão pode carregar nos braços não um menino comum, mas o Messias que veio para salvar a todos(as) do jugo da escravidão, bem como a proclamar o *Nunc dimittis* (2,29-32). “Encontro que se dá não apenas entre um ancião e um recém-nascido, mas entre a esperança do AT, baseada em um velho regime, e do NT que está para surgir por meio do Messias” (VAZ, 2005, p. 37). A louvação de Simeão revela “o cumprimento das promessas de Deus feitas a ele e ao seu povo, bem como a missão a que Jesus veio desempenhar” (VAZ, 2005, p. 38).

Ademais, como sempre fez em sua produção, Lucas não esquece a presença e importância da mulher quando do anúncio do Evangelho. Neste caso, a profetisa Ana representa todas as mulheres, o feminino que também espera o Messias. Mulher pobre e desamparada pela viuvez que também reconhece o Messias no menino que é apresentado no Templo pelos pais. E ao reconhecê-lo anuncia “a

todos os que esperavam a libertação de Jerusalém” (STORNILO, 2006, p. 31-2). Desta forma, o redator do terceiro Evangelho aclama de forma definitiva a mulher como agente e protagonista no anúncio do Evangelho (STORNILO, 2006, p. 32), onde anúncio profético e louvor são realizados conjuntamente por Ana e Simeão (RICHTER REIMER, 2007, p. 71).

4.4.1.2 *Festa da Páscoa, Jesus no Templo entre os doutores (2,46)*

O Evangelho da infância de Jesus dá passagem inesperada à práxis do Jesus adulto (para aquela época). Repentinamente em 2,41ss estamos diante de um Jesus moço adulto que anualmente com a família participa da festa da Páscoa na cidade de Jerusalém. “O zelo familiar-social pela tradição e pelo estudo da Torá explica a efetiva participação de Jesus no Templo, quando, conforme costume judaico, completou a maioria aos 12 anos” (RICHTER REIMER, 2007, p. 72). A perícopé em tela conta-nos esta fase de emancipação e autonomia de Jesus quando ele permanece em Jerusalém sem o conhecimento de seus pais. Enquanto José e Maria já estão a caminho de Nazaré, Jesus permanece no meio dos doutores escutando seus ensinamentos e fazendo-lhes perguntas (2,46), ao passo que todos ficam admirados. O texto de Lucas nos faz refletir uma prática comum do dia-a-dia no estudo “da Torá e sua interpretação por parte de Jesus” (RICHTER REIMER, 2007, p. 72).

O terceiro Evangelho relata-nos uma síntese do significado de crescer em estatura, sabedoria e graça diante de Deus e dos homens. Todos os anos José e Maria iam a Jerusalém para participar da festa da Páscoa. Jesus não vai buscar o mesmo sentido. Ao invés de entrar no Templo somente para assistir as cerimônias, possivelmente, Ele aproveita para por em discussão o ensino tradicional dos rabinos (WENZEL, 1998, p. 19).

Desta forma, tanto em casa como no Templo junto com os pais, da comunidade e dos mestres da Lei, Jesus vai ganhando e construindo o seu próprio conhecimento sobre as escrituras “e a sua identidade religiosa judaica” (RICHTER REIMER, 2007, p. 72).

Para Rius-Camps (1995, p. 59), José e Maria procuram por Jesus durante três dias. Nesse tempo o procuram por toda a parte, menos na direção que Jesus havia tomado. O número três na bíblia significa o tempo de Deus, mas significa também um tempo limitado (2Rs 20,8; At 9,9; 25,1). Perceberam que Jesus não estava perdido ou ficou para trás porque era desobediente aos pais, mas que ficou para exercer uma atividade importante: estar “sentado no meio dos doutores, ouvindo e fazendo perguntas” (2,46). Encontraram Jesus numa escola do Templo sentado no meio dos doutores da Lei não como um aprendiz nem tampouco como um doutor a mais, mas como o centro de um debate entre colegas com base em questionamentos e respostas, cujo assunto não podia ser outro senão a Páscoa (RIUS-CAMPS, 1995, p. 59).

Os mestres⁵ judeus (5,17), aproveitando a presença de Jesus no Templo, fazem perguntas, mas Ele os deixa perplexos, porque responde com inteligência. Desta vez Lucas antecipa o ensino de Jesus no Templo (19, 47 – 21, 38) quando Ele mesmo proclamará velho o ensino judaico.

O Templo, na teologia de Lucas, é o espaço apropriado para praticar o ensino (19,47-21,38; At 3,3; 4,2; 5,12). Sobre o conteúdo desse ensino, Vaz (2006, p. 42) contrapõe as ideias de Richter Reimer, Rius-Camps e Wenzel dizendo-nos que não conhece o conteúdo do ensinamento que Jesus discute com os doutores da Lei, porém observamos que Ele, aos 12 anos, exerceu, ainda que de modo reservado, a sua atividade de ensinar (VAZ, 2006, p. 42). Contudo, pensamos que, por causa da proximidade da grande festa, pudessem estar discutindo sobre a Páscoa, como nos afirma Rius-Camps (1995). Porém, poderiam também estar conversando sobre a Torá e sua interpretação por parte de Jesus, como nos diz Richter Reimer em seu artigo: “Templo: espaço sagrado e simbólico na vida de Jesus” (RICHTER REIMER, 2007, p. 72).

⁵ Única vez em que o evangelista Lucas os chama de mestres; doravante os chamará de “mestres ou doutores da Lei” (5,17).

4.4.1.3 *Jesus expulsa os cambistas do Templo (19,45)*

Para Richter Reimer (2007, p. 72), o quadro de unidade “identitário-religiosa com o Templo, porém, vai mudar no decorrer do ministério de Jesus na Galiléia e à medida que se anuncia a subida de Jesus e seu grupo a Jerusalém” (13,22-35; 17,20-37; 19,28-48 par.). Partindo desta simples nota, deduzimos que os Evangelhos deixam claro o “que teólogos e historiadores dos cristianismos originários deveriam observar com maior atenção” (RICHTER REIMER, 2007, p. 72): no primeiro século existia um entendimento mais diversificado com relação ao Templo. Agora a práxis de Jesus é de avaliar o serviço religioso prestado ao Templo e seus empregados a partir de sua tradição galilaico-campesina. O problema de Jesus não é exatamente o Templo como espaço sagrado de oração, mas a administração desse espaço enquanto Templo sagrado. Jesus permanece reconhecendo o Templo como a “casa de meu pai”, “casa de oração” (19,46).

A crítica de Jesus é dirigida aos sacerdotes que transformou o Templo em um espaço de práticas comerciais ilícitas

e que se fartam com o comércio dos bens sagrados. Esta crítica externaliza sua visão escatológica também em relação ao Templo, o qual, por isso mesmo, continua sendo espaço sagrado, e que é resgatado por Jesus também como espaço de ensino, presente na vida cotidiana do povo: ‘diariamente Jesus ensinava no Templo’, inclusive de madrugada (19,47; 20,1) (RICHTER REIMER, 2007, p. 73).

Lucas não relata a entrada de Jesus na cidade, mas coloca-o imediatamente no Templo, a fortaleza da fé do judaísmo, símbolo de todo lugar sagrado construído por mãos de homens (At 7,48; 17,24). Deus desejava uma casa para o encontro das pessoas e para a oração, e os homens construíram uma estrutura digna, mas que se transformou “em um covil de ladrões!” (19,45-46).

A incriminação do Templo por parte de Jesus torna-se um marco histórico que jamais poderá ser repetido, pois o fez de uma vez para sempre no espaço de maior importância, na cidade santa, no lugar mais sagrado. “Esta denúncia lhe acarretará a morte, mas ele já a tinha assumido no Jordão, ao mergulhar nas águas” (RIUS-CAMPS, 1995, p. 296).

O sentido da práxis de Jesus, realizado sem mandato de ninguém, surge melhor se se lembrar tudo o que o Templo significava para Israel. É necessário

ainda determinar o tipo de ação em questão. Não é uma ação de zelote. Os zelotes possuíam um plano de reforma da oração no Templo, bem como do sacerdócio. Desejavam cumprir este plano usando de violência, numa perspectiva terrena. Analisando bem a posição dos zelotes, observamos que não era a de Jesus. Eles desejavam construir o Reino de Deus usando de violência, usando as mesmas táticas dos adversários romanos. A ação de Jesus era um tanto quanto simplória aos seus olhos (MORIN, 1988, p. 93).

Os zelotes

não aceitavam uma mera pregação piedosa, por meio de um ato simbólico, denunciando os abusos de um culto formal e convidando para se adequarem os sentimentos interiores aos sacrifícios exteriores, mas sem questionar a própria instituição do Templo (MORIN, 1988, p. 93).

O Templo de Deus havia se transformado em loja e banco. Era neste contexto que agiam os poderosos que davam rumo à vida econômica e política do povo. Tudo explicado em nome da religião. Por isso, Jesus denuncia o comércio e faz sair os comerciantes. Desta forma, ele está não só acabando com “um conceito falso de religião, mas também mudando as bases econômicas e políticas que regem a vida do povo” (STORNILO, 2006, p. 172).

Agora Jesus deixa claro o sentido de sua realeza: “restaurar o Templo em sua função de casa de oração para Israel e ensinar nele ‘diariamente’” (GEORGE, 1982, p. 43). O gesto de Jesus significou que dali em diante os homens e as mulheres deveriam viver uma religião que os libertasse da opressão e da perseguição do Império Romano, produzindo estruturas políticas e econômicas voltadas para a liberdade e a dignidade da vida do povo.

Oferecer uma nova estrutura política e econômica para a vida do povo por meio da práxis de Jesus era resgatar os princípios de justiça, liberdade e solidariedade há muito tempo perdidos. Assim, homens e mulheres tornar-se-iam livres, capazes para participar da vida em comunidade. Este era o desejo de Jesus quando expulsou do Templo os seus vendilhões. É como se dissesse: Saiam daqui. Não usem da religião para roubar, extorquir e enganar. Sejam verdadeiros quando entrarem na casa de meu Pai, pois este é um espaço de oração, de louvor e de encontro com Deus!

4.4.1.4 *Ensino no Templo (19,47; 20,1; 21,37-38; 22,52-53)*

Os textos selecionados que se referem ao ensino no Templo refletem

uma prática usual e costumeira no aprendizado da Torá e sua interpretação por parte de Jesus. Assim, em casa e no Templo, junto à mãe, ao pai, à comunidade e junto aos mestres, Jesus vai adquirindo e construindo o seu conhecimento das Escrituras e a sua identidade religiosa judaica (RICHTER REIMER, 2007, p. 72).

Tal prática político-religiosa de Jesus, especificamente no Templo, agrava os conflitos com a subida de Jesus a Jerusalém no final do seu ministério que provavelmente, desencadeia para o seu

processo de negação por parte das autoridades, [...] de pessoas excluídas [...] diante do sistema dos incluídos que as rejeita: Jesus passa a ensinar o povo [...] e a evangelizar, sem dar satisfação à elite religiosa (20,8), agregando muito povo em torno de si e de seu ensino (21,37-38). [...] E isto acirra os ânimos negativos da elite religiosa (22,2) (RICHTER REIMER, 2007, p. 74).

Ao analisar o texto do terceiro Evangelho, Richter Reimer (2007, p. 70) observa que o termo *hierón* (Templo) está presente em vários momentos da obra. Dessa maneira, podemos agrupá-lo para melhor entender a intenção do autor quando relata sobre a prática de Jesus. Notamos também que a “moldura estrutural do Evangelho de Lucas dá um destaque ao Templo como espaço de louvor e de atuação profético-instrutiva” (1,5-23; 24,53). Assim, o Templo ocupa um espaço de grande significado para o movimento de Jesus “na celebração, na preservação da tradição e no ensino” (RICHTER REIMER, 2007, p. 70).

As ocorrências da palavra Templo no Evangelho de Lucas aparecem nos blocos a seguir:

1. Jesus consagrado no Templo; bênção de Simeão e da profetisa Ana (2,22-38);
2. Festa da Páscoa, Jesus no Templo assentado entre os mestres (2,46);
3. Jesus expulsa os cambistas do Templo (19,45);
4. Jesus ensina no Templo, até de madrugada (19,47; 20,1; 21,37-38; 22,52-53);
5. Anúncio profético da destruição do Templo (21,5);
6. Os discípulos e as discípulas perseveraram no Templo, em louvor (24,53) (RICHTER REIMER, 2007, p. 70).

Dessa forma, o Evangelho de Lucas que se inicia no Templo (1,5-25) irá terminar no mesmo espaço com a presença dos discípulos agradecendo a Deus pela salvação por meio do seu ungido. Assim “Lucas apresenta um quadro político do ensinamento que Jesus realizará no final do seu ministério público, depois de ter entrado na cidade santa” (VAZ, 2006b, p. 17).

Condenando de forma negativa o uso do Templo, sobretudo pelo uso indevido dos chamados “vendilhões do Templo”, Jesus também condena todas as autoridades sacerdotais. Se o Templo estava sendo usado de forma incorreta na visão de Jesus, eram as autoridades sacerdotais que haviam permitido. E por causa disso essas mesmas autoridades procuram Jesus para condená-lo à morte (19,47). Neste ínterim, eles não cumprem a atividade porque todo o povo encontra-se atraído pelo seu ensinamento (VAZ, 2006b, p. 34).

Depois da purificação do Templo Jesus criou rivalidades com os chefes dos sacerdotes do judaísmo. Os príncipes dos sacerdotes e a aristocracia sacerdotal conheciam o comércio praticado no Templo. O sumo sacerdote em serviço, por exemplo, é quem preside o grande conselho, também chamado sinédrio, autoridade máxima dos judeus. E agora o que eles querem é acabar com Jesus (STÖGER, 1974, p. 160).

Em 20,1 lemos: “Aconteceu que, certo dia, enquanto ele ensinava o povo no Templo, anunciando a Boa Nova, os chefes dos sacerdotes, os escribas e os anciãos se apresentaram”. Depois de uma rápida informação, a qual é também conhecida de “declaração sumarizada”, que introduz o ensino do dia a dia de Jesus no Templo (“a instituição mais sagrada de Israel, durante seu ministério em Jerusalém”) (19,47-48), encontramos-nos perante uma outra (20,1). E esta, por sua vez, faz o questionamento sobre a autoridade de Jesus (20,2-8) (VAZ, 2006b, p. 21-2). A expressão “Em certo dia” (20,1) usada quando Lucas revela-nos o tempo, não nos revela o dia específico. Desta forma, poderia tratar-se de um dia de sábado ou outro qualquer durante a semana. O que podemos entender é que sua atividade é prolongada. Uma vez que Jesus inicia sua práxis em Jerusalém, o local não poderia ser outro senão no Templo da cidade sagrada. Diante desse contexto, os contrários aos ensinamentos de Jesus se fazem presentes com o intuito de não ouvir propriamente o mestre, mas de questionar sobre a “natureza e origem da autoridade com a qual ele faz ‘estas coisas’” (VAZ, 2006b, p. 23), e podem estar se referindo a toda a práxis realizada durante o ministério de Jesus.

Os membros do sinédrio não concordam com o poder que Jesus desenvolve ao ensinar no Templo e proclamar ao povo o anúncio da palavra. Mas, enquanto isso, Jesus ganha tempo porque seus adversários estavam com dúvidas quanto ao batismo de arrependimento anunciado por Batista (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 206).

Durante o dia Jesus ensinava no Templo, mas à noite sempre estava a orar no Monte das Oliveiras. E grande número de pessoas do povo chegava bem cedo ao Templo para ouvir seus ensinamentos (21,37-38). Aqui podemos perceber quatro temas: dedicação exclusiva ao ensino; o Templo como espaço de administração; todo o povo como ouvinte e seguidor; e os contrários a Jesus aparecerem na primeira e não na segunda passagem (“sair para passar a noite ao relento é consequência da perseguição de morte de seus adversários e sinônimo de clandestinidade”) (RIUS-CAMPS, 1995, p. 299). Aí estão representados também três classes de poder – religiosa, intelectual e civil –, que, naquele tempo, se colocaram unânimes para eliminar Jesus, pois o seu ensino no Templo afrontava seus privilégios e interesses. “Jesus, que durante o dia os desafia no Templo, de noite, quando não pode dispor da cobertura do povo, precisa se refugiar em lugar onde se encontre seguro” (RIUS-CAMPS, 1995, 299-300).

As palavras de Jesus estão cheias de dignidade, segundo relata-nos o evangelista Lucas. E esta é dirigida aos príncipes da nação judaica (“príncipes dos sacerdotes e anciãos que tinham vindo junto com os oficiais, ou seja, o corpo de polícia do Templo”) (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 242), que provavelmente faz uma antecipação das declarações de Jesus, que, conforme o quarto Evangelho, “foram feitas na casa do ex-sumo-sacerdote Anás (Jo 18,20-21). Quanto ao trecho “Mas é a vossa hora” (22,53), possivelmente, refere-se ao “momento fixado por Deus para entrega de seu Filho ao poder das trevas para a salvação do mundo” (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 242).

A resposta à oração é oferecida por uma multidão que se aproxima e prende Jesus. Judas o acompanha. Sentem “medo da liberdade, da palavra aberta que Jesus proclamou sobre o Templo e vêm de noite, com espadas e paus” (PIKAZA, 1979, p.126). O Tempo é de pura tentação. A figura de Jesus que foi preso converte-se em motivo de escândalo. Não são unicamente os judeus, inimigos, os que negam. O primeiro passo para a condenação já foi dado por seus próprios seguidores (PIKAZA, 1979, p. 126).

Assim, quando Jesus realiza seus ensinamentos no Templo, Ele anuncia a Boa Nova e, ao mesmo tempo, denuncia um sistema de tributação desumano imposto pelas autoridades da época. Desta forma, para a elite religiosa, Jesus provoca um caos, pervertendo a nação de Israel e impedindo que os cidadãos de Israel pagassem o imposto devido ao Templo. Ademais, Jesus realiza uma práxis de desestabilização político-econômica, social e religiosa de Israel. Sua linguagem é a do questionamento e da denúncia. Denúncia de um sistema político-econômico e religioso que massacrava e oprimia o povo, deixando-os cada vez mais pobres, excluídos da sociedade sem voz e sem vez.

Ademais, Jesus deseja um novo sistema político-econômico para Israel e seu povo. Provavelmente era desejo do Mestre que todos(as) sem exceção pudessem gozar dos mesmos direitos, terem vida plena e abundante. Lutava por uma sociedade em que todos os povos pudessem ter acesso a um trabalho digno, à saúde, a uma educação de qualidade. Uma nação que soubesse distribuir com equidade todas as suas riquezas de forma igualitária, justa e fraterna.

4.4.1.5 *Anúncio profético da destruição do Templo (21,5-7)*

O final do conflito de Jesus com as autoridades do Templo é, de certo modo, trágico: Ele “anuncia a destruição do Templo (21,6) e afirma que a Palavra de Deus não passará (21,33); como reação, o Sinédrio denuncia Jesus junto a Pilatos” (22,66-23,2). Tudo isso leva à sua paixão e crucificação. Assim, no processo de Jesus, Ele é denunciado e acusado pelas autoridades religiosas como Messias-rei, e a acusação pelas “autoridades romanas assume as características políticas de Rei dos Judeus” (RICHTER REIMER, 2007, p. 74). Para tanto, a acusação central do terceiro Evangelho é a seguinte:

Encontramos este homem pervertendo a nossa nação, vedando pagar tributos a César e afirmando ser ele o Cristo, o Rei (23,2). Esta acusação inter-relaciona elementos religiosos e político-econômicos da práxis de Jesus, os quais estão vinculados criticamente tanto com as elites religiosas judaicas quanto com o sistema romano de dominação (RICHTER REIMER, 2007, p. 74).

Assim, o Templo no texto do evangelista Lucas significa a reconstrução da identidade de Jesus e de seus seguidores, mesmo após a sua morte: neste momento, faz-se necessário “reafirmar a pertença ao Templo enquanto espaço sagrado simbólico-identitário que garante ao grupo a continuidade também de pertença ao povo de Deus” (RICHTER REIMER, 2007, p. 74-75)

A vista admirável dos edifícios que compunham o Templo (enquanto provoca em Jesus o desejo de anunciar a sua destruição) suscita em alguns dos que estavam presentes a curiosidade em saber a data que deviam acontecer a completa destruição e o sinal que deviam observar (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 217).

O evangelista Lucas, evitando nominar os discípulos, diz “Como alguns” (21,5) e por isso transforma o texto sobre a destruição do Templo (ou fim do mundo) não em uma doutrina, mas em uma lição a todos(as). Diante disso, também quando diz “Dias virão” (21,6) provavelmente quer dizer que é uma

fórmula usada na literatura profética para introduzir anúncios de desgraça (Os 9,7; Ez 7,10; Lc 17,22) – pedra sobre pedra: na frase ressoa um eco do pranto de Jeremias sobre as ruínas do primeiro Templo: [‘Como se escureceu o ouro, alterou-se o mais puro ouro! As pedras sagradas foram espalhadas pela esquina de todas as ruas’] (Lm 4,1). Miquéias, mais de um século antes, havia falado em termos parecidos: [‘Por isso, por culpa vossa, Sião será arada como um campo, Jerusalém se tornará um lugar de ruínas, e a montanha do Templo, um cerro de brenhas!’] (Mq 3,12) (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 217).

Ademais, na época de Jesus, os judeus viviam procurando sinais que falassem sobre os acontecimentos referentes ao fim e geralmente eram considerados como sinais os grandes flagelos da época. Assim falava um piedoso israelita no primeiro século a.C. (TESTAMENTO DE JUDÁ *apud* LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 217):

O Senhor fará vir sobre vós carestia, peste, morte, espada... incêndio do Templo, devastação da terra... Quando voltares ao Senhor com coração perfeito... então Deus há de visitar-vos com misericórdia e bondade... Depois disto há de surgir a estrela de Jacó (TESTAMENTO DE JUDÁ *apud* LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 217).

No entanto, a causa é uma só: o povo de Israel não queria converter-se, “aceitando a pedra angular por excelência, o Messias” (20,17). O povo da época da redação de Lucas não aceitou a Jesus como pedra angular, e por causa disso as pedras do Templo serão destruídas, o que corresponde ao fim da “sede do Santo dos Santos” (VAZ, 2006b, p. 53). A conversão neste contexto significa não aceitar

favoritismos pelo fato de Jesus ser um deles (4,22c), bem como aceitar os pagãos como parte do novo povo de Deus (4,25-27). Isso porque na redação de Lucas observamos que Jesus não veio somente para um povo e/ou classe privilegiada (4,23). “No fundo, a causa da destruição do povo de Israel e, conseqüentemente, do Templo terá a ver com uma fé que reconhece Jesus como Senhor, mas não faz aquilo que Jesus diz” (6,46) (VAZ, 2006, p. 53).

As vozes de espanto pronunciadas pelo povo respondem uma profecia por parte de Jesus: o Templo será destruído (19,44). Deus não olha para as belas pedras de mármore, para as dádivas do Templo, mas procura um povo que testemunha a presença de Deus em seu meio. E perguntaram: “Quando será isso, Mestre, e qual o sinal de que essas coisas estarão para acontecer?” (21,7). Em Marcos e Mateus a questão da destruição da cidade de Jerusalém, a vinda de Jesus e a consumação do mundo estão relacionadas. Já o evangelista Lucas desfaz essa relação quando diz que a destruição de Jerusalém não se refere aos fatos relacionados à destruição, pois a destruição do Templo já havia acontecido quando Lucas escreve seu Evangelho, porém, restando a consumação do mundo (STÖGER, 1974, p. 185).

A práxis de Jesus na perícopre 21,5-7 é de anúncio da ruína do Templo por ocasião de sua última fala em público, porque Israel rejeita nele, o enviado de Deus. Para tanto, Jesus provoca um escândalo semelhante quando da destruição do Primeiro Templo. O evangelista Lucas não diz que a pergunta é feita pelos discípulos. O discurso é dirigido, portanto, à multidão do Templo. É a despedida dele da cidade de Jerusalém, cuja ruína Ele anuncia. Em Lucas o questionamento se refere à data e ao sinal da destruição do Templo. Sua resposta vai focalizar de fato, os sinais do fim e do advento do Filho do Homem, contudo, distingue claramente, a ruína de Jerusalém da qual já havia falado em 19,27-44 (GALACHE; KOININGS, 1994, p. 2024-5).

A destruição do povo de Israel, e sobretudo, do Templo, possivelmente é porque o povo aceita a pregação e crê em Jesus, mas não consegue praticar os seus ensinamentos, fazendo do Templo um “covil de ladrões” (19,46). Usam o espaço do Templo para o comércio ilícito e injusto. Substituem “a minha casa será uma casa de oração” (19,46) em casa que visa somente o lucro. As grandes autoridades religiosas da época, provavelmente, tinham participação nos ganhos e talvez por isso ficavam sem ação diante de tais práticas. O lucro é mais importante.

O ter é mais valioso para as autoridades religiosas de Israel do que usar aquele espaço para o anúncio da Boa Nova de Deus e para a oração. Jesus, portanto, realiza sua práxis abrindo os olhos de todo o povo. E sua práxis consistia em não usar o Templo para se obter o lucro pelo lucro, o dinheiro pelo dinheiro, numa relação desumana e injusta. O homem e a mulher precisam ser valorizados(as) em primeiro lugar, pois são imagem e semelhança de Deus, que é Pai. A pessoa que investir no serviço do Senhor não deve ser instrumento de enganação, aproveitando das coisas sagradas para se enriquecer a qualquer preço. Essa é a práxis fundamental quanto ao anúncio da destruição do Templo por parte de Jesus. Neste ínterim, o Templo, que já está destruído pela Guerra Romana, sempre será um espaço importante para os povos, desde que haja uma relação verdadeira entre autoridade religiosa e seus fiéis.

4.4.1.6 *Os discípulos e as discípulas perseveram no Templo, em louvor (24,53)*

“E estavam continuamente no Templo, louvando a Deus” (24,53). Era preciso garantir a identidade de Jesus e de seus seguidores também depois de sua morte. Agora era necessário reafirmar que eles pertenciam ao Templo “enquanto espaço sagrado simbólico-identitário” (RICHTER REIMER, 2007, p. 74), bem como espaço que garante ao grupo de Jesus a continuação e a pertença ao povo de Deus. E isso torna-se mais evidente depois do Concílio de Jâmnia (80 d.C.), ocasião em que os que conseguiram resistir à Guerra Judaica, “os fariseus, resolveram excluir de suas sinagogas e de sua comunidade religiosa o grupo dos nazareus, que davam continuidade ao movimento de Jesus” (RICHTER REIMER, 2007, p. 74). Daí se pergunta: como podem os(as) discípulos(as) depois de tudo continuarem a missão de Jesus pelo mundo? como os(as) apóstolos(as) se alegram depois que Jesus os deixa? Com a subida de Jesus ao Céu termina sua estada na terra, e este passo completa a sua ressurreição. A alegria e a felicidade daqueles(as) que são testemunhas da ascensão representam o início da grande alegria final (STÖGER, 1974, p. 328).

A ideia do sentido de Jesus em nosso meio se revela na ascensão a Deus-Pai. Diante disso, a obra de Lucas nos oferece três perspectivas:

1 Como vimos, a morte de Jesus foi interpretada, de certa maneira, em forma de subida ao Pai. Ao Pai se entrega Jesus que agoniza; o hoje da sua morte é páscoa e ascensão para o bandido que lhe suplica.

2 Páscoa e ascensão estão unidas no final do Evangelho (24,1-53). O seu ministério abrange só um dia; nesse dia vão as mulheres ao sepulcro, admiram-se os de Emaús, veem-no todos em Jerusalém e, finalmente, recordando a promessa do Espírito, Jesus sobe ao céu.

3 Finalmente, entre a morte e a presença salvadora à direita de Deus Pai, o livro dos Atos situou os quarenta dias das aparições e o testemunho. [...] Jesus prova aos apóstolos a força e a realidade da sua vitória e os instrui sobre o reino (At 1,1-14) (PIKAZA, 1978, p. 133).

Aqui, possivelmente, podemos afirmar que para o evangelista Lucas não importa o tempo material, mas o uso de diferentes esquemas e maneiras de dizê-las. Neste ínterim, o que realmente interessa é o sentido. “Sem dúvida, Lucas mantém-se fiel às mais antigas tradições que lhes falam da ressurreição de Jesus. E interpreta-as ao situá-las no caminho que conduz da vida e da paixão ao Pai” (PIKAZA, 1978, p. 133).

A práxis de Jesus junto aos que perseveram no caminho é também de denúncia pelo mau uso do Templo, mas, sobretudo, de incentivo à continuidade da missão. “O testemunho da ressurreição é um discurso político de insubordinação e resistência. Teologicamente é denunciado o pecado da pena-de-morte romana, que sempre de novo vai necessitar de aliados para se impor” (RICHTER REIMER, 2007, p. 63). Desta vez, a partir dos discípulos e discípulas que têm o compromisso de anunciar o Evangelho de Jesus, o Espírito Santo descera sobre cada um(a) deles(as) e lhes concederá força; e serão testemunhas de Jesus “em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria até os confins do mundo” (At 1,8). O Evangelho de Lucas termina no Templo onde começou com alegria e com louvor. E é ao mesmo tempo o início de toda uma caminhada missionária ensinada por Jesus a todos(as) apóstolos(as) de ontem e de hoje: “Todos estes, unânimes, perseveram na oração com as mulheres, entre as quais Maria, a mãe de Jesus, e os irmãos dele” (At 1,14). Este é o desejo de Jesus para todo o povo de Deus. Que ao aproximarmos ‘de nossos Templos’, seja com sinceridade, como espaço para o ensino, a oração e o louvor.

4.4.2 A Práxis Política de Jesus em relação ao Império

Naquela época o Império Romano impunha pesados impostos usando sobremaneira a força do Exército Militar sobre os povos conquistados, tentando controlar tudo e todos, possivelmente, objetivando conquistar o mundo. Neste contexto, a práxis política de Jesus em relação ao Império, provavelmente, é de denúncia de um sistema que instaurava a desigualdade político-econômica e social a todos os povos subjugados. O processo de alienação do povo era visível e necessitava de libertação. Assim, Jesus propõe uma práxis política de libertação a partir dos pobres, marginalizados e escravizados da época da redação. Para desvendar essa relação de Jesus e o Império, elencamos no Evangelho de Lucas as seguintes perícopes: 7,1-10; 8,26-39; 9,7-9; 19,1-10; 20,20-26 e capítulo 23.

4.4.2.1 O centurião: exemplo de fé e de novas relações humanas (7,1-10)

Na época da redação de Lucas, o exército romano era organizado da seguinte forma:

o *chiliárchos* era o oficial responsável sobre 1000 soldados em Jerusalém (At 21,32) e em Cesaréia (At 25,23). O *hecatontárchos* era o centurião responsável sobre 100 soldados em Cesaréia (coorte Itálica) (At 10,1ss), em Jerusalém (At 21,32) e em Cesaréia (coorte Augusta) (At 27,1). E os *stratiótes* que eram os soldados romanos que aparecem em vários relatos (RICHTER REIMER, 2007, p. 58).

Ademais, o exército romano estava presente em vários lugares estratégicos da Palestina e contava com muita gente que o servia. O intuito de selecionar pontos estratégicos era para continuar intacta a *pax romana* e garantir “a saída de mercadorias e impostos para Roma” (RICHTER REIMER, 2007, p. 58). Uma prova do poder absoluto do exército é quando “o *chiliárchos* convocava reuniões com os sumos sacerdotes e com o sinédrio, que é a instância jurídico-legal judaica” (RICHTER REIMER, 2007, p. 58). Vários textos do Novo Testamento falam do exército romano:

1 Filipos aparecem o 'pretore' (*strategós*) com dois "litores" à disposição de cada um (At 16,20ss). Os pretore são magistrados responsáveis em "proclamar o direito" = fazer valer a 'justiça' romana. Os litores são os delegados de polícia, encarregados de executar ordens dos magistrados;
 2 Tessalônica (At 17,6ss) aparecem os politarcas que são as autoridades da cidade (um grêmio de seis pessoas) responsáveis pelo executivo. Podem convocar assembleia e a câmara da cidade para decidir sobre questões legais, principalmente quando se trata de perigos de tumultos;
 3 Nas assembleias legais (At 19,39) podem participar somente pessoas com cidadania romana (geralmente homens). Elas existem para evitar ou conter tumultos. Estão sob competência do procurador, apontando também para um aspecto político da dominação (RICHTER REIMER, 2007, p. 58).

Um estudo linguístico mostra que o termo 'centurião' deriva do latim *centurio*, do grego *kenturion* ou *hekatontarches*, citado anteriormente. Literalmente era um oficial que comandava 100 homens, também chamado de 'legião'. As pequenas bases militares da época da redação de Lucas eram comandadas por um centurião. É importante observarmos que todos os soldados profissionais de Roma mencionados no Segundo Testamento "são apresentados como pessoas honestas e gentis" (MACKENZIE, 2005, p. 160). A grande humildade do centurião de Cafarnaum (7,2) comprova-se quer porque está preocupado com o escravo doente para o qual solicita a cura, quer porque tinha um bom relacionamento com os judeus, os quais presenteiam com a construção de uma sinagoga. Nessa ocasião, Jesus diz que não conhece tamanha fé em todo o Israel, "com efeito, o centurião sabia que Jesus teria podido curar-lhe o escravo, mesmo sem ir visitá-lo, com uma simples palavra" (MACKENZIE, 2005, p. 160).

Naquela época, "os centuriões eram chefes de um destacamento militar dos romanos" (WENZEL, 1998, p. 32). Mas o centurião que se apresenta nesta narrativa é diferente, mesmo sendo chefe do exército romano, homem que certamente tinha uma boa posição social e que poderia renegar o homem de Nazaré, age ao contrário, teme a Deus a exemplo de Cornélio em Atos dos Apóstolos (10,1-2), que também reconhece a autoridade do anúncio do Mestre e chega a interceder por um escravo, quase recorrendo à sua religião para salvá-lo (WENZEL, 1998, p. 32-3).

Para Richter Reimer (2006, p. 89-90), a estrutura sociopolítica da *pax romana* era organizada a partir das relações de poder e atividades econômicas da época. E a forma de dominação era focada na família patriarcal, que, por sua vez, conduz ao surgimento das três categorias (senatorial, cavaleiros e decuriões já citados) como sendo as categorias e *status* do Império Romano. O centurião representante do

imperador, livremente nomeado e destituído, o *legatus legionis*, certamente pertencia à classe senatorial enquanto dirigia a legião por um período de cinco anos.

O centurião de Cafarnaum era pagão ou prosélito, adepto do judaísmo. Quando seu escravo fica doente, ele tenta todas as formas para ajudá-lo, e como pagão não se sente à vontade para apresentá-lo a Jesus. “Por isso envia os anciãos dos judeus como seus mediadores” (STÖGER, 1974, p. 207).

No estudo do Evangelho, percebemos que Jesus, ao proclamar a palavra, direciona-a ao povo de Israel, e desta vez chega ao conhecimento também dos pagãos que convivem com os judeus (7,3a). Interessante é que a maneira de entrar em contato com Jesus foi servindo-se do judaísmo: “enviou-lhe alguns dos anciãos dos judeus para pedir-lhe que fosse salvar o servo” (7,3). Aqui não se trata do paganismo em si, mas de pagãos que estão com bom relacionamento com o judaísmo, deixando evidente que a palavra libertadora de Jesus não se restringe a Israel: “Ao voltarem para casa, os enviados encontraram o servo em perfeita saúde” (7,10) (RIUS-CAMPS, 1995, p. 105). Assim, a palavra de Jesus anunciada na Galiléia chega ao conhecimento dos pagãos que viviam junto com os judeus. Naquele tempo, a cena e os personagens não são comuns, e por isso é um exemplo de grande significado.

Ademais, para entender melhor a perícopa 7,1-10, é importante desvendar o significado do termo “escravo”, sendo que significa cada um de seu próprio modo, “a dependência e a sujeição forçada dos homens” (COENEN; BROWN, 2000, p. 670). Assim, *aichmalòtos* quer dizer um prisioneiro de guerra, *desmios*, alguém que está em cadeias, e *doulos* um escravo.

A raiz *desm-*transmite o significado básico de ‘atar’, *desmeuò* significa ‘atar juntos’, ‘acorrentar’. [...] *Desmè* é um feixe atado junto [...]. *Desmios* significa alguém que está em cadeias ou na prisão. *Desmos* significa, originalmente, ‘corrente’ e, mais tarde, ‘aprisionamento’, ‘custódia’. *Desmòtèrion* é uma ‘prisão’, *desmòtès* um ‘prisioneiro’ [...]. *Desmophylax* um diretor de prisão. *Syndesmos* pode significar ou a corrente que segura a pessoa, ou o meio de segurar algo, a ligação que fixa tudo. Todas estas palavras se empregam num sentido físico mais do que espiritual (COENEN; BROWN, 2000, p. 670).

Naquele contexto o uso do termo “escravo”, e sobretudo, nos textos dos Evangelhos, é casual e relatam “a posição inferior dos servos e seus serviços” (17, 7-10; 12,35-40) (MACKENZIE, 2005, p. 290). O termo “escravo” significa “a dependência e a sujeição forçada dos homens” (COENEN; BROWN, 2000, p. 670). O uso da palavra “escravo” nos textos do Novo Testamento não é comum. Para

Richter Reimer⁶, a tradução apenas interpretou como ‘servo’ ao invés de ‘escravo’. Assim, os discípulos de Jesus são chamados de servos reproduzindo o uso do termo para dar significado a “um funcionário do rei” (16,17). O título “servo de Deus” (Tg 1,1; Tt 1,1) ou “servo de Jesus Cristo” (Rm 1,1; Fl 1,1; Jd 1) é usado nos títulos de algumas cartas (MACKENZIE, 2005, p. 290). Nesse caso,

a concepção da relação de escravidão do homem com Deus não se adéqua à revelação neotestamentária de adoção e não é característica. [...] Freqüentemente foi motivo de surpresa e escândalo que o NT tenha tomado uma atitude neutra em relação à escravidão, aceitando-a como um fato social. [...] O NT não condena diretamente a instituição, porém o princípio da desigualdade, sobre a qual a escravidão tinha sua base. O escravo não necessita procurar a liberdade, porque é um liberto do Senhor [...]. Historicamente o cristianismo foi o único destruidor efetivo da escravidão (MACKENZIE, 2005, p. 291).

Na época da redação de Lucas, mais da metade da população de Roma era de escravos que viviam sob o domínio do Império. Certamente, a estimativa que Mackenzie (2005, p. 290) faz quando recorre aos dados na Grécia. Ática, em 309 a.C., diz que na ocasião foram contados 400.000 escravos, para tanto, pensamos “que igual proporção existia em Roma, sob o Império” (MACKENZIE, 2005, p. 290). Diante dessa estimativa, o escravo lembra-nos a terrível situação em que vivia mais da metade da população sob o jugo do sistema escravagista do Império Romano (WENZEL, 1998, p. 33). “Os integrantes dessa categoria na pirâmide social da época estavam bem embaixo e eram considerados como propriedade móvel e não como pessoa” (RICHTER REIMER, 2006, p. 91). Viviam sob um sistema de opressão e perseguição intensas, ao qual também fazia parte aquele centurião que, mesmo tendo escravos vivia e sendo designado para agir sempre em nome do Império, solicita a cura de um de seus homens. Caso atípico aos demais, pois reconhece a autoridade de Jesus a ponto de impressioná-lo e intercede por um de seus escravos a exemplo de Cornélio, narrado em Atos dos Apóstolos, ao qual Jesus diz. “Eu vos digo que nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé” (7,9).

Para melhor entender esta narrativa de Lc 7,1-10, recorreremos a uma outra, também lucana, Atos 10-11, que nos oferece informações importantes sobre a história da conversão de Cornélio, um centurião romano. O texto relata-nos “que Pedro estava com fome. Enquanto lhes preparavam comida, teve uma visão” (RICHTER REIMER, 2007, p. 47). A visão de Pedro esclarece a situação:

⁶ Informação repassada por Richter Reimer em momento de orientação do Mestrado.

ele se dirigia a Cesaréia, sede da residência dos procuradores romanos, cidade considerada 'pagã'. Na visão, aparece uma série de animais descendo do céu. E a voz de Deus ordenou que Pedro os matasse e os comesse. Pedro se nega, alegando que são comuns e imundos. A voz de Deus, no entanto, afirma: o que Deus purificou não deve ser considerado impuro (RICHTER REIMER, 2007, p. 47).

A visão prepara-o para se encontrar com Cornélio. Desta vez, Pedro vai até a casa de Cornélio, conhece-o e anuncia a Boa Nova, colocando alguns fundamentos para o seguimento de Jesus, depois volta para Jerusalém. Os apóstolos e a comunidade fazem críticas porque Pedro tem comunhão com pessoas que pertencem à incircuncisão (At 11,3) e não por haver convertido um gentio à comunidade de cristãos.

Aquela visão abre os olhos de Pedro e o faz reconhecer um novo fundamento para o relacionamento entre Deus e o ser humano. "O critério da pureza religiosa é discriminador e não permite a comunhão de mesa entre pessoas diferentes e estranhas" (RICHTER REIMER, 2007, p. 47). Deus, para tanto, quer que vençamos todas as barreiras étnicas e religiosas que nos atrapalham na convivência da mesma mesa, bem como as diferentes práticas sociopolíticas das pessoas.

A partir desta discussão, fica forte a questão de comunhão de mesa com os 'pagãos'. Será que as pessoas que não vivem a tradição do judaísmo podem se tornar cristãs e serem salvas por Jesus Cristo? É certo que o cristianismo "se abriu ao mundo 'pagão', contudo, havia uma tendência 'farisaica' que insistia na necessidade de as pessoas se tornarem primeiro adeptas do judaísmo para então se tornarem cristãs" (At 15,1. 5) (RICHTER REIMER, 2007, p. 48).

Na época da redação de Lucas, as pessoas que se convertiam ao cristianismo e que não provinham da tradição judaica precisavam evitar tornar-se impuras ritualmente, não contaminando com ídolos, prostituição, carne de animais sufocados e do sangue (At 15,20).

Para Lucas, a comunhão de mesa entre indivíduos de culturas diferentes parece ter sido importante porque houve fortes debates entre Paulo e Pedro (At 15). Por causa das intensas discussões nas comunidades, o evangelista Lucas tenta mostrar em Atos que a comunhão de mesa foi também a prática de Paulo (At 16; 27,33ss) e de Pedro (At 10). No século I de nossa era, os dois discípulos servem de modelo para essa comunhão na vida das comunidades. Contudo, para Lucas seria impossível fazer missão entre outros povos e culturas sem a comunhão de mesa.

Lucas 7,1-10 oferece um indício importante para a missão de Jesus: ele entra em Cafarnaum, uma cidade situada às margens do lago da Galiléia, uma encruzilhada de comerciantes e de várias culturas (RIUS-CAMPS, 1995, p. 104): romana, pagã e judaica. E em seguida Lucas relata-nos,

com os traços típicos das personagens representativas – ‘Um centurião tinha um servo’ (‘centurião’ conota já por si representatividade, poder sobre uma centúria romana), que se encontrava mal, a ponto de morrer (7,2a), descreve a triste situação do paganismo e, de modo concreto, das classes oprimidas sob o peso do poder constituído e hierarquicamente organizado: ‘Pois também eu estou sob uma autoridade, e tenho soldados às minhas ordens’ [...] (RIUS-CAMPS, 1995, p. 104).

Numa sociedade paganizada quase ao extremo, com valores, muitas vezes, contrários ao Reino de Deus como a idolatria do dinheiro, o desejo de se obter o poder pelo poder etc., parece-nos difícil dizer que Jesus encontraria mais homens e mulheres de fé entre os ‘pagãos’ do que nos ‘crentes praticantes’, possíveis seguidores do Mestre. Por outro lado, observamos que numa sociedade em que o homem religioso chama de atéia é bem possível que o anúncio da Boa Nova encontre mais força e produza mais libertação do que em pessoas que se considerem inteiramente religiosas (RIUS-CAMPS, 1995, p. 106).

Em Cafarnaum, na época da redação, a sinagoga foi construída por doação de um pagão (7,5), media cerca de 25m por 18m. A sinagoga nasceu como espaço de encontro para a oração e o estudo da Lei, uma organização leiga, não havendo sacrifícios durante o culto e mesmo se tivesse presente um dos sacerdotes não haviam distinções entre os demais participantes membros da comunidade (MACKENZIE, 2005, p. 882).

O termo sinagoga tem origem no grego *synagoge*, “assembléia” ou “reunião”. “Nome grego dos lugares judaicos de assembléia para oração e instrução (hebraico *qahal*, aramaico *bet k^anîsta*)” (MACKENZIE, 2005, p. 882). A sinagoga nasce por causa da destruição do Templo de Jerusalém, em 587 a.C., e da dispersão dos judeus que saíam da Palestina⁷. Não sendo mais possível o culto no Templo, a

⁷ Veja sobre a dispersão dos judeus consultando o verbete “diáspora” em Mackenzie (2005, p. 236). Para a origem e a garantia de crescimento do cristianismo, a sinagoga foi de vital importância, pois Jesus estava presente regularmente e fez dela um dos espaços privilegiados onde ensinava (Mt 4,23; 9,35; 12,9; Mc 1,39; 3,1; Lc 4,15; 6,6; 13,10; Jo 18,20). “Seu ensinamento começava muitas vezes na sinagoga com a função da leitura da Bíblia e homilia, que lhe dava ocasião de anunciar o Evangelho” (MACKENZIE, 2005, p. 883).

sinagoga o substitui como espaço para manter a união dos judeus na fé e na oração (MACKENZIE, 2005, p. 882).

Mackenzie (2005, p. 883) diz-nos:

Mais do que a qualquer outro fator deve-se à sinagoga a sobrevivência do judaísmo como religião e dos hebreus como um povo distinto contra as poderosas forças de assimilação do helenismo. Não era somente um lugar onde a Lei e as tradições eram conservadas e explicadas; também era um lugar de encontro da comunidade judaica. A grande descoberta de que o judaísmo podia existir como religião ativa também sem Templo e sem culto do Templo foi o fator decisivo na criação da ideia de uma religião que era em princípio lugar uma fé e um modo de viver.

Em Lucas 7,8, quando o centurião diz: “Pois também eu estou sob uma autoridade, e tenho soldados às minhas ordens; e a um digo ‘Vai!’ e ele vai; e a outro ‘Vem!’ e ele vem; e a meu servo ‘Faze isto!’ e ele faz”, observamos que quando o centurião fala de funcionários do exército romano é necessário considerar toda a situação religiosa que se consolidava no interior do Estado. Neste ínterim, notamos que

a religião romana estava vinculada ao Estado, dando-lhe base e sustento ideológico. Na época de Lucas, todos os funcionários do Estado deviam adoração aos deuses do Estado que passavam a ser também deuses do Império (RICHTER REIMER, 2007, p. 49).

Tal fato significa que aos deuses das comunidades espalhadas por todo o Império, somavam-se também os deuses e as deusas de Roma. É neste contexto que nasce o culto ao imperador. “O culto ao imperador, cada vez mais difundido no Império Romano, servia principalmente para fins políticos” (LOHSE, 2004, p. 209). Os romanos ofereciam liberdade de culto às religiões antigas e não proibiam as várias pessoas do Império a adorar seus deuses. A veneração ao soberano era, em primeiro lugar, um sinal de submissão política, expressa em formas cultuais. Como os judeus era um povo antigo, com uma religião respeitável, não se exigia deles a participação no culto ao soberano. Em seu lugar, oferecia-se diariamente, no Templo, um sacrifício pelo imperador, até o início da guerra judaica (LOHSE, 2004, p. 209).

Acima de todos os deuses existentes, como vimos, estava ainda a divindade do imperador: Para Richter Reimer (2007, p. 49), “Domiciano queria ser adorado como *théos*, *kyrios* e *sotér* (Deus, Senhor e Salvador!)”. Naquela época, eram as

autoridades locais que cuidavam da ‘ordem religiosa’, não aceitando a convivência de deuses(as) que fossem ameaça à ‘ordem política’ de Roma. Assim, era dever de cidadania a prática da religião estatal. Sabemos também “que a religião judaica era tolerada pelo poder romano (*religio licita*)” (RICHTER REIMER, 2007, p. 49). Os atritos entre a *pax romana* e o judaísmo sempre existiram e as causas principais são duas: a afirmação de *Iahweh* como Deus único e as práticas religiosas. Assim, um(a) cidadão(ã) de Roma não podia professar fé no Deus de Israel e simultaneamente nos deuses romanos. Para um judeu que se tornara cidadão romano era muito difícil permanecer mantendo fidelidade à sua religião sem entrar em atrito com o sistema pré-estabelecido. Mas, muito mais complicado era um cidadão de Roma tornar-se seguidor do judaísmo ou do cristianismo, pois era considerado um delito grave, uma traição ao Estado (RICHTER REIMER, 2007, p. 50).

Como fica o Centurião depois de tudo? Para o evangelista Lucas não interessa o que vem a acontecer depois que alguém se converte. A condição básica é que essa pessoa viva conforme a fé (At 2,42ss; 4,32ss). Para tanto,

não sabemos quais as represálias que [o centurião] pode ter sofrido. Cornélio, [por exemplo]: [...] De acordo com a Lei romana, porém, ele não poderia simplesmente continuar vivendo como antes. Isto significa, no mínimo, que ele não poderia continuar sendo funcionário do Estado (estamos falando da época antes do imperador Constantino, século 4). É interessante observar que a exegese tradicional não coloca esse tipo de pergunta histórica. Procura-se, com Cornélio, sempre argumentar a favor da possibilidade de um militar também ser cristão no século I. De fato, no entanto, o texto não diz que, após a conversão, Cornélio continuou sendo militar. [...] Contudo, observa-se em At 10,7: o comandante romano Cornélio não envia qualquer um de seus soldados para Jope. Ele envia ‘dois servos domésticos e um piedoso que lhe servem’! Ele manda gente de sua íntima confiança, servos que estão ligados à sua casa e não ao exército, por um lado, e um soldado piedoso, isto é, adepto da religião judaica, por outro lado. A palavra grega [...] *proskarteróo* significa ‘ser fiel’, prestar serviço em fidelidade à pessoa. Portanto, Cornélio envia três homens que lhe são fiéis! Isso significa, dentro do contexto, que esses homens não irão [denunciá-lo] pelo que está fazendo (RICHTER REIMER, 2007, p. 50).

Pensamos que o mesmo destino teve o centurião de Cafarnaum. Possivelmente, pelo cuidado que tem ao pedir pessoas de sua inteira confiança a mediação da cura de um de seus escravos, ele continua, após a sua conversão, o anúncio da Boa Nova a todos(as) os(as) pagãos(ãs) de seu tempo. Sua práxis era, sem dúvida, semelhante à do centurião Cornélio em At 10,1-2, um pagão que ficou simpatizante do judaísmo e solicita ao homem de Nazaré a cura de um de seus escravos.

Neste contexto, entendemos que a práxis política de Jesus na perícopes em análise (7,1-10) pode apontar para a denúncia de um sistema de Estado que escravizava a maioria dos povos através das forças militares do Império. Naquele tempo, a maioria da população era composta de escravos, verdadeira mercadoria humana a serviço da ganância e da ambição do Império e de seus aliados (MOSCONI, 2004, p. 39). E Jesus não podia ficar inerte a essa situação, pois sua missão era denunciar todas as formas de opressão e injustiça vividas pelos indivíduos à época da redação do terceiro Evangelho.

Quando o centurião de Cafarnaum recorre a Jesus através dos anciãos dos judeus, Jesus revela a que veio e nos ensina com sua práxis que todo o povo, sobretudo os mais pobres, sem voz e sem vez precisava ser livre do domínio de uma política imposta pelo Império Romano, que gerava de forma desenfreada uma sociedade de desiguais.

Ademais, Lucas usa a figura do centurião e a cura de seu escravo para denunciar a situação em que se encontrava a maioria dos habitantes que viviam em Israel. Mais da metade da população estava sob o jugo da *pax romana*. Uma maioria do povo eram escravos, explorados, que sobreviviam das migalhas que sobravam dos grandes e que eram usados como mão de obra com o intuito de enriquecer cada vez mais a elite aristocrática. E Jesus, percebendo uma sociedade desigual, não podia ser omissivo somente porque estava em meio a um sistema de poder perigoso. Sua práxis não é apenas pela transformação de uma determinada conjuntura da sociedade da época, mas pela transformação de uma estrutura social que oprimia e escravizava a maioria de seus filhos(as). Jesus devolve a todos(as) a vida em sua perfeita dignidade e vida em abundância (Jo 10,10). Ao atender a solicitação do centurião e curar o seu escravo de toda a forma de dependência e alienação, Jesus anuncia uma fé que liberta todos os homens e as mulheres de seu tempo. Libertar o indivíduo que sofre a opressão e as amarras dos grandes é fazer a vontade de Jesus também em nosso tempo. Todos os indivíduos de uma sociedade necessitam das mesmas oportunidades que lhes garantam a participação, o acolhimento e a vida.

4.4.2.2 *Jesus restaura a vida e desaliena o povo (8,26-39)*

No trecho 8,26-39, Lucas nos mostra que o povo, antigamente alvo do demônio, é totalmente salvo por Jesus. O homem endemoninhado de Gerasa possivelmente é a simbologia dos erros dos pagãos, é a encarnação do demônio, que tira do homem a sua dignidade separando-o da convivência com as pessoas, conduzindo-o a lugares onde predomina a morte, os sepulcros (8,27), ocasião em que a presença do mestre é indesejada (8,37) e os porcos parecem ser os únicos animais dignos para substituir o homem (8,32). A intervenção de Jesus mesmo contra uma legião em terras de pagãos marca o início de um anúncio de salvação (8,39) (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 105).

Quando lemos “navegaram em direção à região dos gerasenos, que está do lado contrário da Galiléia” (8,1), Lancellotti e Boccali (1979, p. 105) dizem:

os códices não são unânimes ao nos transmitirem o nome dos habitantes da região; gerasenos (Mt 5,1), gadarenos, gergesenos (Mt 8,28). A Gerasa do relato do Evangelho provavelmente não se identifica com a Gerasa da Transjordânia, distante uns 60 km do lago, mas com a aldeia de *Kursi* (ou *Kersa*, daí Gerasa), situada na saída do *wadi es-Semak* na margem oriental do lago, onde recentemente foi descoberta uma igreja bizantina, em frente a Galiléia da região pagã da Decápole. É esta a única saída de Jesus fora da terra de Israel que é narrada por Lucas.

Jesus inicia a sua missão expulsando o demônio no meio de seu povo (4,31-37), e anuncia em terras pagãs. Ali Jesus encontra um homem possuído por uma ‘legião’, nome coletivo usado na época para denominar um destacamento romano com aproximadamente 6.000 soldados (STORNILO, 2006, p. 89). Quando Jesus pergunta para o possesso qual era o seu nome e ele diz: “Legião” (8,30). Naquele contexto, legião quer dizer a divisão dos exércitos romanos, que provavelmente eram compostos de uns 6.000 homens de infantaria, 120 da cavalaria, além de tropas que ajudavam nos serviços gerais (ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2008, p. 143). Simbolicamente, a nomeação do demônio pode aludir que a dominação dos romanos era o principal e mais cruel demônio em toda a região. Expulsá-los para os porcos também significa muito naquele tempo, pois o porco era um animal sagrado e simbolizava o poder romano. Assim, a destruição dos porcos significava também a libertação do jugo da escravidão ao poder de Roma (STORNILO, 2006, p. 89).

Aquele homem endemoninhado

vivia uma vida subumana ou completamente desumana, reduzido praticamente a um bicho: nu, acorrentado e algemado, morando em lugares desertos e cemitérios. Uma figura do povo completamente alienado de si mesmo, vivendo como um morto evitado por todos (STORNILOLO, 2006, p. 89).

Contudo, o interessante é que aquela 'legião' reconhece que Jesus é o Messias enviado por Deus. Sabe que Jesus é mais forte e pode derrotá-lo. Enquanto a verdade e a justiça triunfarem serão ameaças constantes ao poder de Roma, porque sempre estiveram estruturados na mentira e na injustiça, enganando e alienando, sem medida, o homem e a mulher daquele tempo.

As comunidades de homens e mulheres que eram submetidos(as) diante do poder das legiões eram obrigados(as) a se comportarem como adeptos(as) colaboradores(as) de um sistema pré-estabelecido. Não comportar em conformidade com a ordem estabelecida pelo Império Romano seria agir fora da Lei, seria um rebelde diante daquela realidade (MALINA, 2004, p. 143). Neste prisma, entendemos a força simbólica narrada em 8,30 quando define as forças diabólicas de possessão com o nome de legião.

Por isso, a resistência em se deixar conduzir pelo Espírito não era problema somente dos discípulos, mas também de toda uma sociedade formada de falsos valores, os quais colocavam as pessoas separadas de si mesmas e dos outros. Aquele homem da cidade dos gerasenos que tinha uma legião de demônios é um excelente exemplo de uma pessoa que já não mais governava a si mesmo. Estava totalmente alienado, fora de si. "Está dividido em si mesmo, pois é um e muitos, uma legião, pois numerosos demônios haviam entrado nele" (WENZEL, 1998, p. 38). Está dividido socialmente e espiritualmente: andava nu, não morava numa casa, mas nos túmulos e ao mesmo tempo em que se lançava aos pés de Jesus chamando-o de Filho de Deus, rogava-lhe também que não o atormentasse (WENZEL, 1998, p. 38).

Na época da redação de Lucas, as legiões romanas estavam sempre atentas para agir contra ações de agitação e/ou revoltas por parte do povo. E para garantir a paz, "tanto na conquista como no controle de rebeliões e revoltas, praticava-se verdadeira devastação, como queima de aldeias, pilhagens de cidades, morticínio e escravidão da população" (ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2008, p. 143).

E para humilhar ainda mais os povos subjugados sob a dominação das legiões incluía a adoração às suas bandeiras militares com figura de porco ou javali

(HORSLEY, 2004, p. 143-4), com a intenção de garantir ainda mais um estado de alienação dos povos e a tão importante *pax romana*.

Neste sentido, aquele homem endemoninhado resiste à ação de Jesus e não quer ir para o abismo, prefere reinar na manada de porcos que se alimentava na montanha. Os porcos, porém, representam os valores de uma sociedade pagã e eram mais importantes para as pessoas daquela região do que aquele homem sem roupa e sem casa para morar. Da mesma forma podemos analisar a nossa sociedade hoje, na medida que o poder de consumir e os valores eminentemente materiais são mais valorizados do que devolver a dignidade da vida dos(as) e muitos(as) excluídos(as) em nosso meio (WENZEL, 1998, p. 38).

Ademais, Jesus permite que os demônios entrem nos porcos e estes se afoguem no lago, como na passagem do Mar Vermelho, quando o mar engoliu carros e cavaleiros egípcios libertando o povo hebreu de sua dura opressão (Ex 14,28). Aquele homem, no entanto, recupera de uma vez por todas no amor de Jesus a sua integridade. Posteriormente, os gerasenos o encontram em perfeito juízo, apoiado aos pés de Jesus, totalmente recuperado em sua dignidade, como mais um de seus seguidores que recebe as instruções. O povo reconhece a ação generosa de Jesus, mas não assume a sua proposta. Solicitou que Jesus o afastasse deles, pois estavam com muito medo, não porque o homem alienado havia recuperado a saúde, mas porque havia tido uma grande perda material. A sociedade “preferia ficar com os falsos valores, mesmo que gerem fome, miséria, violência, prisões, divisões e morte, do que colocar em risco os seus bens materiais” (WENZEL, 1998, p. 38).

Neste sentido, Warren (*apud* ZURAWSKI, 2002, p. 11) “considera o endemoninhado, os sepulcros e os porcos caindo no mar uma sátira ou caricatura política, que zomba das pretensões do Império de Roma”. Lucas, quando escreve sobre o exorcismo de Jesus expulsando os demônios da cidade, denuncia a resistência do mal de sua época que estava impregnada nas forças militares, políticas e econômicas do Império Romano. O porco é uma figura usada pelo evangelista/redator para “a construção de sua crítica às diversas forças de ocupação” (WARREN *apud* ZURAWSKI, 2002, p. 11).

Quanto ao número de porcos, o terceiro Evangelho relata-nos que “havia ali, pastando na montanha, uma numerosa manada de porcos” (8,32). Lucas não especifica uma quantidade exata de porcos. No Evangelho de Marcos encontramos

informações da existência de 2.000 porcos. Talvez seja um número figurado, e possivelmente teria um significado próprio na comunidade marcana. Já Schiavo (2000, p. 30), quando sintetiza alguns textos de autores estrangeiros, sugere que 2.000 seria o número de soldados romanos que estavam acampados na cidade de Gerasa. Flávio Josefo diz-nos que outra possível interpretação seria quando da atuação de 2.000 soldados na retomada da cidade de Gerasa por ordem do Imperador Vespasiano.

Os grandes proprietários de terra utilizavam mão de obra escrava nos chiqueiros, os quais, preocupados com os porcos afogados, correram para avisar o fato demonstrando grande medo. Possivelmente àqueles que cuidavam dos porcos teriam que prestar contas aos proprietários das fazendas que residiam nas cidades (MIGUEZ *apud* ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2008, p. 83).

O ato de Jesus denunciar o sistema político-econômico do Império Romano através do exorcismo daquela legião (opressão, perseguição e escravidão) pelos quais era subjugado o povo demonstra com clareza a práxis política de Jesus em favor do povo de Israel. Ele liberta o povo de toda forma de imposição do poder de Roma que massacra e aliena a cada dia os povos conquistados, sobretudo, “os que não possuíam propriedades”, e por isso não tinham direitos (RICHTER REIMER, 2006, p. 91).

Jesus, ao sugerir uma nova ordem das coisas, propõe a libertação do povo? Jesus deseja uma sociedade igualitária, onde todos(as) podiam ter os mesmos direitos e as mesmas oportunidades? Quando lemos o trecho 8,26-39, observamos que Jesus oferece aos pagãos a nova história, que tem início com a expulsão da legião. A novidade de Jesus provoca o medo em todo o povo que está acostumado com o processo de alienação. Só quem consegue se libertar das algemas da opressão, provocadas pelo Império Romano, por meio do anúncio da Boa Nova de Jesus, proclama o Evangelho sem medo e com convicção. Um povo liberto é um povo que (re)conquista seu espaço de dignidade: já não é mais alvo de alienação, possui roupas para vestir, moradia própria e deseja estar junto à comunidade participando da vida de todos(as) por meio da partilha. O homem endemoninhado no terceiro Evangelho, provavelmente, representa todo o povo de Israel que está sob o jugo da *pax romana* e que necessita de libertação. Jesus no Evangelho de Lucas é o libertador, aquele que anuncia e propõe uma nova sociedade de paz e de justiça.

4.4.2.3 Herodes e Jesus (9,7-9)

Na perícopre 9,1 lemos: “O tetrarca Herodes”. O termo ‘tetrarca’ do grego *tetrarches* significa:

comandante de uma 4ª parte de uma região; mas no uso geral indicava um príncipe satélite de ordem inferior a um rei. No NT, o título é dado a Herodes Antipas (3,19), o tetrarca da Galiléia e a outro filho de Herodes, Filipe, tetrarca da Uturéia e da Traconítide, e a Lisânias, tetrarca de Abilene (3,1). Seus territórios eram constituídos pelo reino de Herodes Magno, dividido por Augusto depois da morte de Herodes (MACKENZIE, 2005, p. 928).

É neste contexto que o evangelista Lucas insere Jesus para anunciar a Boa Nova de salvação. Ambiente de saques, roubos, massacres, pilhagens, etc., tudo para o bem e em benefício do Império Romano. Eram “os romanos quem determinavam as condições de vida na Galiléia, onde Jesus vivia e cumpria sua missão” (HORSLEY, 2004, p. 21).

Lucas inicia narrando sobre a inquietação de Herodes Antipas por tudo que já ouviu dizer sobre Jesus. A fama de Jesus havia se espalhado por toda a região de tal forma que chega também ao conhecimento do tetrarca. É certo que Herodes Antipas ouviu dizer sobre a autoridade da qual Jesus ensinava, curava, libertava os oprimidos, ressuscitava e oferecia o perdão dos pecados. Tudo isso incomoda o tetrarca, talvez porque tinha medo de perder o seu poder (VAZ, 2005, p. 173).

Por causa da fama de Jesus já haver se espalhado por toda a região, era natural que “as pessoas tivessem uma opinião sobre a sua identidade” (VAZ, 2005, p. 173). Diante disso, talvez, já havia chegado ao conhecimento de Herodes que Jesus era João Batista.

Herodes, com apenas dezesseis anos, já dominava a Galiléia e a Peréia após a morte do pai. João tinha sido preso pelo mesmo Herodes e decapitado, então alguns diziam que ele tinha ressuscitado dos mortos e estava agindo por meio de Jesus, o que seria uma ressurreição histórica (VAZ, 2005, p. 173).

Herodes não crê que Jesus seria João Batista ressuscitado, isto porque ele próprio tinha dado ordens para decapitá-lo. Assim fica claro que Herodes não acreditava na ressurreição dos mortos a exemplo dos escribas (20,39). Para tanto, Herodes não crê que Jesus seria João Batista ressuscitado, nem Elias nem um dos

profetas, porque faz a seguinte pergunta: “Quem é esse, portanto, de quem ouço tais coisas? E queria vê-lo” (9,9) (VAZ, 2005, p. 174).

Herodes ficou sabendo pela opinião do povo judaico que provavelmente Jesus fosse Elias que tivesse voltado. E sobre Elias havia uma profecia: “eis que vou enviar-vos Elias, o profeta, antes que chegue o dia do Senhor, grande e terrível” (MI 3,23). O que também não deve ser, pois Elias não é o Messias segundo o Novo Testamento, contudo, deveria precedê-lo (Eclo 48,10-11) tampouco era um dos profetas (VAZ, 2005, p.174).

Lucas prepara o encontro futuro entre Herodes e Jesus, fato peculiar ao narrador. A práxis de Jesus deixa as autoridades e o povo confusos. É que a presença dele faz as pessoas se perguntarem: “Quem é este homem?” (9,9). E, mais adiante, quando do encontro de fato entre Jesus e Herodes, observamos certa aliança entre o poder político-religioso com o intuito de conseguir eliminar Jesus. “E nesse mesmo dia Herodes e Pilatos ficaram amigos entre si, pois antes eram inimigos” (23,12).

Sobre ressurreição e arrebatamento, Herodes não acreditava. Naquele tempo, os filósofos de Atenas zombavam de Paulo quando o mesmo falou sobre a ressurreição dos mortos. Os filósofos diziam: “sobre isto te ouviremos de outra vez” (At 17,32). E quando Paulo, diante do procurador Festo, quis defender-se quando se referia à ressurreição de Jesus, este lhe disse: “Teu enorme saber te levou à loucura” (At 26,24) (STÖGER, 1974, p. 257).

A partir desta perícopa podemos perceber que a práxis política de Jesus não fica despercebida: alvoroça o povo, perturba as autoridades e levanta questionamentos.

Jesus liberta as pessoas e transforma a realidade, pois todos são atingidos de um ou de outro modo. Uns para serem julgados como opressores exploradores, outros para serem libertos da opressão e exploração praticadas pelos primeiros (STORNIOLO, 2006, p. 94).

E Herodes “queria vê-lo” (9,9). Com esta observação que é própria do Evangelho de Lucas, possivelmente, ele prepara desde já com seu texto, o “encontro de Herodes Antipas com Jesus no tempo da paixão” (23.8) (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 110). Talvez seja por isso que resolveram matar e crucificar Jesus na cruz, “uma forma de suplício que as forças de ocupação

aplicavam para aterrorizar povos escravizados, torturando publicamente seus líderes rebeldes até a morte” (HORSLEY, 2004, p. 21), com a intenção de intimidá-los.

Mesmo diante de tal contexto, a palavra e a práxis de Jesus provocam no povo e, de certa forma, nas autoridades um bloqueio em seus pensamentos. Não sabem o que pensar. É que a presença de Jesus no meio deles(as) força todos(as) a se questionarem: “Quem é este homem”? (9,9). Percebiam que Jesus anunciava o Evangelho com coragem e convicção. A práxis de Jesus em meio àquela realidade era coerente e libertava concretamente o povo, talvez por isso quisessem conhecê-lo.

4.4.2.4 *Jesus em casa de Zaqueu (19,1-10)*

Zaqueu no grego é ‘*zacchaios*’, do hebraico, ‘*zakkai*’, possivelmente um nome abreviado (Ne 3,20; Esd 2,9). Naquele tempo a palavra aparece em inscrições. O nome de origem grega é usado por um dos oficiais de Judas (2Mc 2,19). Assim, no Segundo Testamento,

Zaqueu era o chefe dos publicanos de Jericó, um judeu que procurou Jesus por curiosidade; tinha a triste reputação de não ser observante. Jesus convidou-se a tomar refeição na sua casa, e Zaqueu se sentiu movido a restituir as rendas injustas e dar aos pobres (19,1-10) (MACKENZIE, 2005, p. 977).

Já Lancellotti e Boccali (1979, p. 198) dizem-nos que “Zaqueu é movido não tanto por curiosidade a procurar ver Jesus, como o tetrarca Herodes (9,9), mas por um confuso desejo de conversão suscitado em seu íntimo pela fama de Jesus” (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 198). “Em Zaqueu há um convite, o desejo de ver Jesus: ele é atraído por Jesus”. A narrativa nos mostra que não se trata apenas de curiosidade, a exemplo de Herodes quando da paixão. No caso de Zaqueu há possivelmente um arrependimento um tanto quanto consciente ou, pelos menos uma bondade interior. Seu desejo é inteiramente realizado e vai até além da sua expectativa: Zaqueu queria somente vê-lo, mas Jesus hospeda-se em sua casa (GEORGE, 1982, p. 82).

Na época da redação de Lucas, ‘publicano’ era quem cobrava o imposto público sobre a circulação da mercadoria. Zaqueu era o chefe dos publicanos na cidade de Jericó, sujeito muito rico e ligado ao sistema de dominação do Império Romano. Os judeus mais religiosos diziam: “Quem colabora com os romanos peca contra Deus. Assim, soldados que serviam o exército romano e os cobradores de impostos, como Zaqueu, eram excluídos e evitados como pecadores e impuros” (MESTERS; LOPES, 1998, p. 120).

Zaqueu, que era líder dos cobradores de impostos e, é um homem de situação econômica bem-sucedida, aproveitava os benefícios do poder do Estado para ganhar um pouco mais. Mas, provavelmente sem querer, entra na dinâmica de Jesus e deseja vê-lo. A curiosidade marca o início do caminho. Depois ele sobe numa pequena árvore, porque era de pequena estatura. Este é o segundo passo: “perder a dignidade social, baseada no poder e na riqueza” (STORNILO, 2006, p. 167). Com isso, Jesus vai à casa de Zaqueu. E daí surge a contradição: Zaqueu se alegra, os hipócritas criticam a Jesus. O ápice da narrativa está nas palavras de Zaqueu quando diz que irá abrir mão de seus bens e doar a metade aos pobres e a outra metade irá devolver. “Quatro vezes mais era o que o direito romano previa em caso de roubo manifesto e público” (STORNILO, 2006, p. 167), ou seja, Zaqueu está reconhecendo que até o momento ele era um ladrão público e entende de onde vem sua riqueza.

Aquele homem que pelas aparências vive somente para o dinheiro e que profanou sua fidelidade para com o povo de Deus insiste e quer ver Jesus. Ao subir no sicômoro não repara em sua dignidade, não teme o ridículo de estar ali à vista dos que o conhecem e de perder, de certa forma, o seu *status* diante da sociedade. Com isso, todos se escandalizam e murmuram das ações de Jesus. O desejo de salvação de Deus esbarra em incompreensões e murmurações por parte do povo. Contudo, Zaqueu, após encontrar Jesus, deseja devolver a metade de seus bens aos pobres e restituir o quádruplo àqueles(as) a quem ele defraudou (STÖGER, 1974, p. 139-42).

Todas as palavras e pensamentos prediletos do ‘Evangelho dos pobres’ estão compilados na narração da conversão de Zaqueu: Hoje, salvação (redenção); para salvar o que estava perdido; pequeno, pecador, publicano; o ‘deve’ da vontade salvífica de Deus, a pressa, o acolhimento na casa, a alegria.

A graça de Deus e a vontade do homem revelam-se na cidade de Jericó. Zaqueu sente-se atraído pelos sentimentos e o comportamento de Jesus, como a práxis da justiça, da solidariedade e do despojamento (MOSCONI, 2007, p. 87).

A história de Zaqueu revela que, por meio de práticas enganosas, de fraude ou de roubos associados com sua profissão, ele atrapalhou e impossibilitou vida com dignidade para muitos homens e mulheres da época (RICHTER REIMER, 2006, p. 155).

Diante disso, Richter Reimer (2006, p. 155) diz:

A devolução quádrupla em caso de roubo de meios de produção ou de produtos, no caso realizado na coletoria, é prevista em (21,37) [...] A proposta da devolução, como parte da tradição jubilar judaica, oportuniza a reabilitação de pessoas empobrecidas, para produzir e viver, livres de processos de endividamento! Assim, os danos podem ser – se não compensados – ao menos aliviados, e as pessoas prejudicadas poderão novamente dispor de capital que lhes foi retido pela fraude. Elas poderão tentar reorganizar suas vidas (RICHTER REIMER, 2006, p. 155).

Para tanto, Zaqueu vale-se da tradição de seu povo. Recompensando quatro vezes a mais o povo de quem extorquiou e devolvendo a metade de seus pertences para as pessoas que ficaram muito pobres, talvez em função de suas ações injustas, Zaqueu resolve praticar o perdão de dívidas num sentido profundo e verdadeiro. Com essa práxis de Zaqueu são recuperadas antigas tradições jubilares que eram desejadas pelo povo que sofria o peso do Império.

O Império Romano naquela época se destaca como a maior potência mundial, um sistema político-econômico bem estruturado e bem organizado. A base da economia do Império era a escravidão, com pesados e grande número de impostos cobrados dos povos vencidos. Era um sistema imperialista, escravagista e explorador (MOSCONI, 2004, p. 33). Para tanto, observamos que a práxis política de Jesus no episódio de Zaqueu revela, mais uma vez, a denúncia da concentração das riquezas, 'latifúndio', de exploração, de roubo e da fome como o resultado da política econômica do Império.

A conversão implica em novas e libertadoras posturas e atitudes por parte de quem aceita Jesus. Os cristãos 'convertidos' na época da redação de Lucas praticaram ações libertadoras? Os discípulos conseguiram vivenciar a mesma práxis de seu Mestre?

Diante dessas indagações, Lucas relata-nos que, a exemplo do episódio de Zaqueu, as primeiras comunidades cristãs mostraram-se assíduas ao ensinamento

dos apóstolos. Todos que haviam convertido “reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um” (At 2, 44). Contudo, observamos que é possível viver com dignidade sem amontoar riquezas. Partilhar o pão de cada dia com alegria e simplicidade de coração. Todos unidos não num sentido apenas de uma entreatada social, nem simplesmente em um pensamento comum ou em um sentimento apenas de solidariedade, mas de fato viver numa comunidade de bens partilhados.

4.4.2.5 O tributo a César (20,20-26)

O termo tributo deriva do latim “*tributum*”, que significa contribuição, encargo, gabela, obrigação, ônus, taxa, tributação (HOUAISS, 2003, p. 673).

A estrutura de impostos na época da redação modificava a economia do Império e o tornava um grande sujeito econômico. Da mesma forma, interferia também na probabilidade de indivíduos “comuns ficarem ricos por meio de produção, distribuição e consumo” (RICHTER REIMER, 2006, p. 93).

Morin (1998, p. 33) relata-nos que no ano 6 d.C. Herodes o Grande havia estabelecido uma grande estrutura de terror fiscal. Após a queda de Arquelau, seu filho, os judeus da Palestina substituíram um sistema de poder opressor por outro. O primeiro ato administrativo foi o decreto que objetivava um recenseamento de todas as pessoas e seus bens. “A administração fiscal dos romanos se revelou de grande criatividade para descobrir novos objetivos sujeitos a taxas regulares e extraordinárias” (MORIN, 1988, p. 33). Um século após a destruição de Jerusalém (ano 70), Pescussius Niger disse a alguns palestinos que reclamavam: “Em verdade, se dependesse só de mim, eu cobraria imposto do ar que vocês respiram” (BARON *apud* MORIN, 1998, p. 33).

Ademais, Herodes Antipas, irmão de Arquelau, que governava a Galiléia e a Peréia na época de Jesus, recebia os impostos de forma direta, porém, tinha o dever de pagar uma grande parte a Roma. Assim, “a situação da Judéia sob os governadores era mais ou menos a seguinte” (MORIN, 1988, p. 33):

Os impostos diretos eram recebidos por agentes do fisco imperial e comportavam duas formas: o imposto de terra que atingia todos os

produtores, especialmente os proprietários. Este imposto devia ser pago *'in natura'* e se elevava até 20 a 25% da produção. E a capitação ou imposto pessoal proporcional à situação econômica de cada um (o denário de César); [já] os impostos indiretos eram recebidos sob diversas formas. Direitos de alfândega, impostos de barreira em certas pontes e vaus, em certas encruzilhadas de grandes estradas, nas entradas de cidades e mercados. [...] Plínio lembra estas barreiras fiscais: 'Ao lado de toda estrada, eles (os transportadores de incenso da Arábia) não cessavam de pagar, aqui pela água, acolá pela forragem ou despesas de hospedagem nas pousadas e nas diversas barreiras. As despesas chegavam a 668 denários por camelo, antes de se chegar à costa do Mediterrâneo' (MORIN, 1988, p. 33-4).

Assim, notamos que uma das fontes mais importantes de crescimento do Império Romano eram os ganhos de terras por meio de guerras, e o exército era uma das organizações do Estado que somavam as maiores despesas. Havia próximo de 250 soldados que precisavam de seus salários. Por isso, o sistema contava com grande soma das liturgias⁸ e dos impostos. Um aspecto interessante sobre a entrega de terras ao Império por causa “das guerras é que a própria população das províncias anexadas precisava prestar contas como se fosse arrendatária” (RICHTER REIMER, 2006, p. 93). Cícero (*apud* RICHTER REIMER, 2006, p. 93) afirma: “Nossos impostos e nossas províncias são igualmente propriedade rurais do povo romano”. Neste caso, podemos justificar essa economia de forma ideológica. No mesmo relato, Cícero diz-nos que as duas formas, “impostos e províncias, são como dinheiro de indenização por guerras perdidas e um dinheiro de proteção para a ‘paz’ garantida pelos romanos para a província” (RICHTER REIMER, 2006, p. 94). Por isso,

Das províncias imperiais eram cobrados dois impostos diretos: o imposto sobre os produtos do campo (*tributum agrí*) e o imposto *capitis*, que era cobrado da população que não possuía terra! Suetônio nos informa dos montantes que eram enviados anualmente a Roma: Gália e Egito pagam 40 milhões de sestércios (1 denário = 4 sestércios). Plutarco afirma que o total de impostos recolhidos anualmente chega a 340 milhões de sestércios. O imposto básico era pago particularmente com alimentos: da Sicília como dízimo; do Egito e da África bem mais. O transporte para Roma era pago pelos que tinham que pagar o imposto; [já] o imposto *capitis* foi fixado na Síria e na Judéia, para os homens dos 14 aos 65 anos e para as mulheres dos 12 aos 65 anos. A simples existência torna a pessoa obrigada a pagar impostos, independentemente de sua classe (RICHTER REIMER, 2006, p. 94)⁹.

⁸ Veja sobre “liturgia” no livro *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*, de Richter Reimer (2006, p. 93).

⁹ Conforme Tertuliano (*Apologeticum* 13), o imposto *capitis* era considerado uma vergonha, enquanto que o imposto sobre o produto era considerado “apenas” uma diminuição do valor da produção.

O imposto de apreensão, por exemplo, que pesava sobre todo o setor de trabalho, se fortalecia na Palestina desde a época do censo de Quirino, patrimônio da Síria, realizado em 6 d.C., com a transferência da Judéia sob a direta administração romana (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 208).

Existiam ainda outros tipos de tributos: o pedágio, o imposto por libertação de escravos, alfândegas etc. (RICHTER REIMER, 2006, p. 94).

E para facilitar ainda mais o sistema do Império de Roma foram introduzidas as suas próprias moedas, as únicas válidas para o pagamento dos impostos. A tarefa de cunhagem das moedas de ouro e de prata era do governo imperial. As cidades independentes dentro do Império podiam cunhar suas próprias moedas (MACKENZIE, 2005, p. 240).

Assim, Mackenzie (2005, p. 241) nos informa que

O denário e a dracma eram divididos em frações, representadas por moedas de cobre; o denário valia de 10 a 16 asses, do grego *assarion* e o asse valia 4 quadrantes, do grego *kodantes*, ao passo que o *kodantes* valia 1 ou 2 *lepta*; o *lepton* era a menor unidade monetária em circulação. A cunhagem de moedas representava uma declaração de independência política; assim, os judeus cunharam moedas durante a primeira (66-70 d.C.) e a segunda (132-135 d.C.) revoltas anti-romanas.

A grande maioria dos exegetas e comentaristas da atualidade opina de que a perícopes 20,20-26 é clara em sua afirmação ao pagamento dos impostos aos romanos. Essa interpretação tradicional na pesquisa pode ser vista em Dunn (*apud* WEGNER, 2006, p. 13) no seguinte teor:

A pergunta postulada diante de Jesus dizia respeito ao imposto *per capita* que fora cobrado aos habitantes da Judéia, Samaria e Iduméia desde 6 d.C. Este imposto, com dinheiro de tributo a um conquistador vitorioso, a uma potência em ocupação, era o foco de sentimentos nacionalísticos e religiosos da parte dos judeus. Os zelotes, especialmente, eram veementes e implacáveis na sua hostilidade; afirmaram que Deus era 'seu único Soberano e Rei' (JOSEFO, Ant. 18,1,6). A pergunta, quanto ao ser lícito ou permissível pagar o imposto a César ou não, foi, portanto, bem escolhida para prender Jesus num dilema: ou negar a autoridade de César (sedição), ou negar a plena autoridade de Deus (traição e blasfêmia). A resposta de Jesus torna claro que, no ponto de vista dEle, era falsa a antítese: não há necessariamente conflito algum entre a autoridade política e a divina. O pagamento do imposto é uma obrigação legítima dentro do complexo de relacionamentos humanos. Como tal, não precisa entrar em conflito com a autoridade mais alta de Deus, que a tudo abrange, assim como, por exemplo, não precisa haver conflito entre o amor de duas pessoas entre si e o amor delas a Deus. Colocar César e Deus como autoridades mutuamente exclusivas é inventar uma antítese entre todos os relacionamentos humanos e a autoridade divina, porque todos os relacionamentos divinos incluem obrigações e responsabilidades de algum tipo. Jesus não autorizava semelhante oposição exclusiva.

Opiniões como essas poderiam ser multiplicadas em toda a parte. Os recentes comentários sobre a perícopes 20,20-26 vão, com algumas exceções, praticamente na mesma direção. Daí perguntamos: “O que dizer de um tal ‘partidarismo’ romano?” (WEGNER, 2006, p. 114). Esse questionamento provoca duas considerações, sendo:

- Primeiro, é impressionante a suposta naturalidade com que são feitas as analogias entre Estado e César. A semelhança pode ser a de que o Estado possui atualmente o direito de cobrar impostos, logo podemos conceder também a César. Neste caso, está se igualando aos tributos pagos dentro de um Estado livre e soberano com impostos a César. Mas qual é a legitimidade desse processo?

Ora, ‘César’ é nome titular que se dava aos imperadores romanos a partir do primeiro século d.C. Na época pressuposta pelo texto (meados de 30 d.C.), César era, na verdade, Tibério, que reinou como imperador de 14 a 37 d.C. Ele deu sequência à série de imperadores romanos que, a começar pela invasão armada de Pompeu na Palestina em 63 a.C., mantinham o território e a nação de Israel militarmente ocupados e subjugados a ferro e sangue. É absurdo, pois, querer equiparar impostos arrecadados por um Estado soberano e livre de hoje com impostos romanos, extorquidos militarmente por Império invasor dos inícios de nossa era (WEGNER, 2006, p. 114).

- Segundo, no texto de Dunn, é importante, além do mencionado, a naturalidade com que a moeda arrecadada através dos impostos torna-se como um pretexto também pertencente a César. O pagamento do imposto é uma obrigação legal nas relações da humanidade.

Por isso, os impostos representam um dinheiro que pertence ao povo que, quando muito, os gestores públicos são escolhidos para distribuir e administrar com justiça. Ademais, não convém dizer que todo imposto é legítimo (WEGNER, 2006, p. 114).

Para Lancellotti e Boccali (1979, p. 208) a pergunta como uma armadilha de perfeita eficiência na imaginação dos interlocutores inicia-se de dois pensamentos, ambos apresentando erros, sendo: “a absoluta e exclusiva soberania ‘temporal’ de Deus sobre Israel e o caráter político do messianismo de Jesus” (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 208). Aos fariseus e herodianos, segundo Marcos e Mateus, o mestre responde: as pessoas que desejam ser obedientes e praticar a justiça devem obedecer não só as exigências religiosas, mas também as das organizações civis. A resposta de Jesus tem uma origem válida para as gerações de todos os lugares e

tempos. Deus possui direitos que o homem não pode desprezar, como também a autoridade tem interesses que as pessoas devem cumprir (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 208).

O ataque direto não deu o resultado esperado. Antes não conseguiram pegá-lo. Agora faz de forma individual, cada grupo emprega as armas que podem e as mais inteligentes possíveis. Os fariseus iniciam o ataque e agem com tanta falsidade e têm tanta credibilidade entre o povo que o evangelista Lucas não os chama pelo nome, usando rodeios: “E ficaram de espreita. Enviaram espiões que se fingiram de justos, para surpreendê-lo em alguma palavra sua, a fim de entregá-lo ao poder e à autoridade do governador” (20,20). Neste momento, o governo de Roma representa um grande perigo. Se conseguirem envolver Jesus com a política, com certeza, eles vão eliminá-lo de forma definitiva (RIUS-CAMPS, 1995, p. 304).

A pergunta é tão bem preparada que pode ser considerada uma pérola preciosa da oratória falsa e traidora: “Mestre, sabemos que falas e ensinas com retidão, e, sem levar em conta a posição das pessoas, ensinas de fato o caminho de Deus” (20,21). As autoridades estão convencidas de que Jesus no meio do povo possivelmente cairá na cilada e irá falar contra César e perguntam: “É lícito a nós pagar o tributo a César ou não?” (20,22). Se Jesus responde negando, eles denunciá-lo-iam na presença das autoridades do Império como nacionalista intolerante; se responde de forma positiva, teriam conseguido arranhar a sua imagem diante do povo e aí eles ganhariam tempo para detê-lo. Mas Jesus, percebendo-lhes a maldade, disse: “Mostrai-me um denário. De quem traz a imagem e a inscrição? Responderam: De César. Ele disse então: “Devolvei, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus” (20, 23-24) (RIUS-CAMPS, 1995, p. 304).

Como evitar os embustes armados por um questionamento? Geralmente, podemos usar dois meios distintos: a ambivalência, que se caracteriza por deixar respostas ambíguas, passíveis de mais de um comentário, ou a devolução da pergunta ou o despiste para outros aspectos do questionamento. Desta maneira, alcança-se o deslocamento do eixo principal da questão (WEGNER, 2006, p. 122).

Para Wegner (2006, p. 122), Jesus utiliza ambos os recursos, principalmente o segundo, que se baseia em não oferecer respostas elaboradas, “mas em fazer com que seus interlocutores repensem, eles próprios, as questões dadas” (WEGNER, 2006, p. 122).

Para tanto, Jesus reconhece que o Estado tem uma finalidade, “mas esta não é a de tomar posse do povo” (STORNILO, 2006, p. 177). As pessoas não podem ser consideradas como se fossem mercadorias seja sobre a opressão da própria nação e/ou por nação estrangeira, pois a função do Estado é garantir a liberdade e a vida das pessoas e não de corrompê-la (STORNILO, 2006, p. 177).

A frase com a qual Jesus conclui o episódio dos impostos é considerada, muitas vezes, a única vez em que Ele toma posição quanto ao *imperium* e, com isto, subentende também sobre a ‘paz romana’ por Jesus aceita. “Simultaneamente, então, é considerada como tratado fundamental do problema do Estado. Mas isso não significa um fardo? Não se deveria isolá-la do seu contexto, mas compreendê-la da situação exposta” (WENGST, 1991, p. 84).

Sejam quais forem os questionadores e seus mandantes presentes na narrativa, em todo o caso é evidente que fariseus e herodianos não podem ser conceituados como “tipos de atitude inimiga, respectivamente, amiga do judaísmo para com Roma” (WENGST, 1991, p. 85). Fariseus e herodianos não representam as várias situações de atitude para com Roma, nem em nível do terceiro Evangelho, nem em nível da redação, tampouco historicamente. Parece evidente que o episódio narrado tem que ter-se observado na Judéia. À época da redação somente na Judéia é que o pagamento de tributos ao imperador romano deveria ser proposta com mais propriedade, porque naquela região era cobrado o imposto imperial, mas não precisamente na Galiléia. Quando Arquelau, filho de Herodes, foi deposto do cargo de etnarca da Judéia, Samaria e Iduméia, a região foi submetida, no ano 6 d.C., a um censo que teve como base a cobrança romana de impostos. Os tributos sobre a terra consistiam em impostos que deviam ser pagos sobre os frutos da colheita, principalmente com cereal; e um imposto individual que cada adulto, que tivesse bens ou influências, devia pagar. Quando se inicia a cobrança do imposto romano, surge o movimento dos zelotes,

que opunha luta aberta aos romanos e que desemborcou, por fim, na guerra judaica, 66-70 d.C. Na cobrança do imposto documentava-se a pretensão romana de soberania sobre o país e sobre o povo. Israel, porém, - o chão da Palestina, assim como o povo - pertence a Deus; não pode servir a nenhum outro senhor. A partir desta alternativa radical, os zelotes conclamavam também para a recusa a pagar o imposto (WENGST, 1991, p. 86).

Os zelotes era uma espécie de seita do judaísmo, que representava na época o extremo do fanatismo nacionalista. A fé do grupo no messianismo do primeiro

Evangelho era limitada e baseada na reconquista da independência da Judéia. Criam somente no culto a *lahweh* e agiam de forma convicta de que estarem sob a dominação de uma nação estrangeira e ainda pagar impostos a seu soberano era uma ofensa contra *lahweh* (MACKENZIE, 2005, p. 978). Com isso, Mckenzie (2005, p. 978) afirma que

foram eles [os zelotes] os principais responsáveis pela exploração da rebelião contra Roma em 66, quando forçaram os moderados a aceitar a rebelião também contra sua vontade; nos poucos anos que se seguiram, conseguiram o controle sobre Jerusalém, depondo ou assassinando aqueles que se opunham contra sua tática extremista.

O pano de fundo que está alicerçada a pergunta direcionada a Jesus é: É permitido pagar imposto ao imperador? Claro que os interrogadores esperam um “não”, pois, se Jesus fosse contra o pagamento do imposto, devia servir de ocasião para acusá-lo de agitador político junto à força militar de Roma. A hipocrisia descrita no texto refere-se ao fato de eles próprios pagarem os impostos e desejarem, com a pergunta, forçar Jesus a um “não”. Jesus percebe o que os adversários pretendem, por isso não dá um “não” claro. No entanto, não diz “sim”, que não significava nenhum perigo a Jesus. E isto deve adverti-los que não compreendesse sua resposta (WENGST, 1991, p. 86).

Jesus reage aos que o interrogam solicitando que eles lhes mostrem um denário, símbolo do poder e da soberania dos romanos. Mas, pelo fato de não retirar a moeda do seu próprio bolso, Jesus quer explicar que o problema não é seu. Com isso, Jesus demonstra também que o seu questionamento não era algo sério; que eles na realidade já haviam respondido quando do uso do dinheiro do imperador. Mesmo a pergunta eloquente de Jesus “De quem é a imagem e a inscrição no denário” (20,23) pode ser entendida com base no desejo de colocar os que interrogaram na práxis vivenciada por Jesus. Para tanto, “o que é de César devolvei-o a César”. Se se compara a pergunta feita sobre o tributo, então ela pode significar: vocês aceitaram a moeda do imperador, usando-as no seu dia a dia, agora devem concordar quando ele exige de volta na forma de impostos. Uma vez que vocês usam o dinheiro participando da economia política do sistema romano, agora deveis suportar as consequências e pagar o imposto ao imperador responsável pelo sistema. Entendida desta forma, a fala de Jesus “Devolvei, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus” (20,25) não dá solução para o problema, mas

oferece a proposição do problema a todos(as) que desejam armar uma cilada para Jesus. Se eles pertencem a Deus, por que usam o dinheiro do imperador e pagam seus impostos? Essa é uma pergunta que eles mesmos têm que responder, pois Jesus respondeu a seu modo e que Ele agora lhes propõe (WENGST, 1991, p. 86-8).

Jesus era não somente contra o pagamento de tributos aos romanos, como sincronicamente a favor da retirada do dinheiro do Império de toda a Palestina. Tanto uma como a outra ideia de Jesus poderia mandá-lo à prisão. Para tanto, ao invés de uma boa denúncia, a resposta de Jesus conduziu muito mais para uma admiração (WEGNER, 2006, p. 130).

Possivelmente a artimanha ligada à resposta de Jesus esteja em sua ambivalência. Pois, se propusesse a devolução da moeda ao imperador, Ele poderia ser entendido como alguém que estivesse de acordo com o pagamento de impostos, porque o mesmo era feito com o denário vigente da época. Por outro ângulo, se Jesus omitisse uma resposta poderia significar também que Ele não aderiria a uma prática abusiva do Império Romano. Contudo, devolver a moeda como recomendou Jesus não significa necessariamente pagamento de imposto (WEGNER, 2006, p. 130).

Para Wengst (1991, p. 90), a dimensão da práxis política de Jesus quando da rejeição da moeda e do sistema monetário dos romanos sugere que Ele pode ter sido executado como agitador político. A perícopes 23,2 diz: “Começaram então a acusá-lo, dizendo: ‘Encontramos este homem subvertendo nossa nação, impedindo que se paguem os impostos a César e pretendendo ser Cristo Rei’”. Nessa perícopes observa-se que

Jesus, com certeza, não era zelote. Já se indicou, e tornar-se-á ainda mais claro que a sua práxis era diferente da luta armada. Mas também se tornou claro que sua palavra a respeito do imposto imperial não era dirigida primeiramente contra o zelotismo, mas era um desafio àqueles[as] que tinham feito a sua paz com a situação reinante. Que ele não queria ter nada a ver com a paz dos animadores, mas atua contra ela, documenta-o expressamente outra palavra (WENGST, 1991, p. 90).

É certo que a posição de Jesus nessa questão de pagar impostos ou não coincide com o que acreditavam os grupos revolucionários de sua época, a saber, os zelotes. Tanto Jesus como os zelotes concordavam em dizer que os impostos arrecadados pelo Império Romano careciam de legitimidade. O fundamento para tal

convicção era de ordem teológica, pois a terra e o povo de Israel eram vinculados ao senhorio de um único Deus. Contudo, não era preciso ser judeu para crer no Deus de Israel e entender tal situação. Os que escreveram a história da época fazem-nos entender que a grande usurpação que se fazia com os tributos, o grau de extremo endividamento que somavam, sobretudo em casos de colheitas perdidas, “e a severidade e brutalidade com que eram penalizadas pessoas que não tinham condições de pagá-los, por si só, já contrariavam preceitos básicos de qualquer humanitarismo, por mais elementar que fosse” (WEGNER, 2006, p. 132).

Mesmo que em nível de crença existisse semelhança entre Jesus e os zelotes, a história e os Evangelhos relatam-nos uma diferença importante quando das estratégias e de meios usados para fazer encaminhá-las: “os zelotes optaram pela estratégia do enfrentamento militar com a superpotência romana e, como não poderia deixar de ser, foram dizimados, esmagados e vendidos como escravos” (WEGNER, 2006, p. 132). Jesus foi um severo questionador dos governos e dos romanos da época, mas com estratégias diferentes:

Suas armas eram uma paixão inquebrantável pelo que era verdadeiro e justo, pelo que era fraterno e unia, [em vez] de dividir, os povos. [...] As armas usadas por Jesus forçaram-no a uma crítica e denúncia sem tréguas às injustiças de sua época. Sua estratégia de não-violência ativa, contudo, inibiu enfrentamentos militares. Ele sabia [...] que, para cada centena de romanos mortos, ressurgiriam outras tantas centenas e a repressão só faria aumentar ainda mais. Por isso, [em vez] de enfrentar militarmente seus inimigos, procurou fortalecer ideológica e eticamente seus amigos e pessoas simpatizantes com a causa da justiça (WEGNER, 2006, p. 133).

Para tanto, notamos que a práxis política de Jesus no episódio dos impostos (20,20-26) é a de “denúncia às injustiças de sua época” (WEGNER, 2006, p. 133) por meio do fortalecimento de uma ideologia e ética em que reinasse a justiça. Suas ações são sempre em favor dos mais pobres que vivem à margem, escravizados(as) sem voz e sem vez e que tinham de pagar os pesados impostos ao imperador romano. “Veio para fazer nascer uma nova consciência, livre, não manipulada pelo poder, pelo medo e pelas Leis. Os escravos recuperavam a liberdade” (MOSCONI, 2004, p.46-7) devolvendo-lhes vida e vida com dignidade.

O jeito de ser de Jesus provoca uma verdadeira revolução social numa sociedade dividida e injusta, pois desalienava o povo de um sistema político-econômico explorador, injusto e ganancioso. De certa forma sua práxis incomoda o

poder e provavelmente iniciam um processo de condenação até levá-lo à morte e morte de cruz.

4.4.2.6 A condenação de Jesus (23 inteiro)

Os principais agentes romanos que aparecem no capítulo 23 do terceiro Evangelho são: Pôncio Pilatos, Herodes e os soldados. Assim, propomos, inicialmente, a conceituação desses personagens para posteriormente desvendar a práxis política de Jesus quando da condenação de Jesus narrado por Lucas.

Pilatos se chama em latim “*Pontius Pilatus*”, procurador da Judéia de 25-27 a 35 d.C. Pilatos é conhecido em todas as crenças cristãs como aquele que pronunciou a sentença de morte contra Jesus. Temos relatos sobre Pilatos no Segundo Testamento e em Fílon. As poucas e reduzidas informações dos escritores clássicos o mencionam somente quando se refere à morte de Jesus:

Tanto Josefo como Fílon, os quais citam uma carta de Agripa I, o pintam de modo extremamente desfavorável: obstinado e áspero, violento, saqueador, cruel, culpado de executar pessoas sem processo legal. Josefo relata fatos que ilustram esses defeitos (MACKENZIE, 2005, p. 728).

O Evangelho de Lucas 3,1 narra o início do ministério de Jesus sob a administração de Pilatos, cujo começo não se pode datar precisamente. Ele é mencionado em Atos dos Apóstolos 3,13; 4,27; 13,28 e na primeira carta de Paulo a Timóteo 6,13 em termos que se parecem com as continuadas fórmulas de confissão cristã. Ademais, Pilatos é narrado nos textos da paixão dos quatro Evangelhos. Contudo, Lucas relata que ele perguntou a Jesus se era o rei dos judeus e que Jesus respondeu afirmando o questionamento.

Herodes advém do grego “*herodes*”. A palavra aparece comumente na literatura grega profana, na história e nas inscrições; rei companheiro da Judéia na época do Império Romano (37-4 a.C.) e criador da família de Herodes, da qual relatam o segundo Evangelho. “Herodes era filho do Idumeu Antípater, associado com Hircano II e designado procurador da Judéia pelos romanos enquanto Hircano II manteve o título de etnarca” (MACKENZIE, 2005, p. 414).

O Segundo Testamento evidencia “o reinado de Herodes com a época do nascimento de Jesus (Mt 2,1; Lc 1,5). Em outras passagens, Herodes é mencionado somente em conexão com o assassinio dos meninos de Belém (Mt 2,1ss)” (MACKENZIE, 2005, p. 415).

Os chefes dos sacerdotes (mencionados em 23,10, a partir do ano 37 d.C., durante o reinado de Herodes) “são designados pela autoridade política, que os escolhe entre as grandes famílias sacerdotais e estas constituem o grupo dos ‘sumos sacerdotes’, diversas vezes mencionados no NT” (LÉON-DUFOUR, 2002, p. 926). Nos livros sagrados, tanto para os cristãos como para os judeus, o termo

escriba [...] é o estudioso e o intelectual do judaísmo que recebe o título de rabi. Sua erudição era o conhecimento da Lei, que ele considerava como a suma da sabedoria e o único saber verdadeiro. Sua posição na comunidade judaica era a respeitável posição de guia. [...] O escriba como tal não era membro de alguma seita ou facção judaica (fariseus; saduceus), mas, de fato, a maioria dos escribas eram fariseus, que aderiram à interpretação escrita da Lei (MACKENZIE, 2005, p. 293).

O combate dos escribas para com Jesus inicia-se desde o início de sua vida pública e continua com a comunidade que Ele fundou. Eles reconhecem como ofensa a sua reivindicação de perdoar pecados (5,21). Jesus considera os escribas como inimigos quando das predições da paixão (9,22). Criticam a bondade de Jesus junto aos publicanos e pecadores (5,30; 15,2). Em parceria com o sumo sacerdote, tramam para matar Jesus (19,47). Vigiam Jesus quanto à violação ao sábado (6,7). No meio da multidão caluniam a Jesus (11,53). Procura Jesus com a intenção de prendê-lo (20,19). Estão juntos durante a reunião do Sinédrio (23,10) e acusam Jesus na frente de Herodes (23,10). O tipo de afronta que surge

é constituída pela sua [dos escribas] crença de que Jesus era uma ameaça à integridade da Lei, a qual era para eles o coração do judaísmo; e somente reconhecendo sua devoção à Lei pode-se compreender a profundidade de sua hostilidade para com Jesus e a sua recusa em admitir uma validade possível de suas reivindicações (MACKENZIE, 2005, p. 293).

Nesta acusação que desencadeou o processo e a prisão de Jesus, possivelmente, volta à tona mais uma vez a sua posição diante dos impostos. Assim, o Evangelho de Lucas 23,2 relata-nos que os membros do Sinédrio apresentam-no com a seguinte censura: “Encontramos este homem subvertendo nossa nação, impedindo que se paguem os impostos a César e pretendendo ser Cristo Rei” (23,2).

Por isso, deve-se analisar o texto (23 inteiro) a iniciar pelo processo contra Jesus perante a autoridade romana, sendo: acusação e interrogatório (1-5), cena das injúrias atribuídas à corte de Herodes Antipas (6-12), o enfrentamento com Barrabás (13-23) e a condenação à morte de Jesus (24-25) (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 246).

Quando Lucas narra dizendo que Jesus está subvertendo a nação impedindo que se paguem os impostos a César (23,2), devemos enumerar em primeiro plano o aspecto político, o único que é válido diante do poder romano. Mas, diante dessas duas acusações, uma é falsa (20,25) e a outra uma interpretação não muito aceita pelo povo da época sobre o messianismo de Jesus. Na perícopre 23,3, Pilatos pergunta: “És tu o rei dos judeus?”. Ele possivelmente quer dizer Messias num sentido político como era do entendimento da maioria dos judeus. E Jesus responde: “Tu o dizes”. É certo que a resposta é afirmativa, porém, Ele responde com reservas. “Eles, porém, insistiam” (23,5) com esta frase exclusiva do Evangelho de Lucas já vão preparando a chegada de Jesus diante da corte de Herodes. A Judéia é uma parte da Palestina que está diretamente sob o domínio do Império Romano, como também a Samaria. Quando Lucas relata que Jesus agitava o povo desde a Galiléia (provavelmente porque lá era o foco de revoltas e desordens por causa da ideia messiânica) é porque pensa que com esta fala deveria influenciar na decisão que o procurador devia oferecer (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 246).

A decisão dos romanos é executada por Pôncio Pilatos, o procurador, e seus soldados (23). Soldado aqui significa “indivíduo alistado nas fileiras do exército. Aquele que luta por uma causa; defensor, etc.” (CEGALLA, 2005, p. 792). Assim, as repreensões feitas a Jesus são de agredir de forma direta a autoridade do Império Romano ao se posicionar como rei (23,2). O redator do terceiro Evangelho “empenha-se em mostrar que Pilatos julga que as acusações são falsas, elas frisam a combinação de fatores políticos, religiosos e econômicos envolvidos na luta pelo poder e pela direção sobre o povo judeu” (MOXNES, 1995, p. 72-3).

Herodes Antipas, filho de Herodes o Grande, é quem governava a Galiléia e a Peréia desde 4 a.C., episódio relatado somente pelo evangelista Lucas. Herodes e Pôncio Pilatos, juntamente com todas as nações pagãs e o povo de Israel, se uniram para executar o homem de Nazaré. O redator do terceiro Evangelho não escreve sobre a cena das zombarias que, conforme os outros Evangelhos, os soldados de Roma fizeram a Jesus. Provavelmente a criação da cena que finalizou no pretório

tenha partido de Herodes, que ficou ofendido e magoado com o silêncio de Jesus (LANCELLOTTI; BOCCALI, 1979, p. 247).

Ademais, Lucas faz um comentário importante sobre o relacionamento de Herodes e Pôncio Pilatos: eram inimigos. Porém, quando inicia seus contatos com Jesus, tornam-se amigos (*philoí*). Não se trata apenas de um estado emotivo, a amizade tem uma função dominante no terceiro Evangelho, “e ao que parece recorrem-se à ‘amicitia’, termo que designa a aliança de interesses mútuos entre iguais, geralmente de posição elevada, nobres romanos” (MOXNES, 1995, p. 73). O objetivo primordial era fazer crescer seus interesses de várias ordens, mas a aliança tinha no fundo um elemento moral de confiança muito importante (MOXNES, 1995, p. 73).

Entretanto, quando da práxis durante o movimento de Jesus para Jerusalém, Ele “sofre o destino de um bandido social ou revoltoso, ou seja, o de um ‘salteador’” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 243). Essa ideia sobre o seguimento de Jesus encontra uma determinada semelhança no comportamento das autoridades romanas diante dos profetas dos sinais e seus movimentos.

Em todo caso, Jesus de Nazaré, é condenado à morte e crucificado como salteador pelo procurador romano Pôncio Pilatos com base numa relação vinda das fileiras da elite de Jerusalém. Pelo visto, esse processo rápido pretendeu ser intimidativo, também em vista da proximidade da festa, e prevenir possíveis tumultos (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 243).

Para Boff (1978, p. 56); a responsabilidade “principal da condenação de Jesus recai sobre os judeus”. Os chefes dos sacerdotes observam, na grande fama de Jesus, um risco “e uma ameaça para suas posições de privilégio e de força” (BOFF, 1978, p. 56). Os saduceus, mantenedores do comércio no Templo e na cidade de Jerusalém e que tinham fortes influências no Sinédrio, entendem claramente que a práxis de Jesus pode ser uma afronta aos romanos. Sentem-se amedrontados em perder suas posições. Os fariseus não gostavam de Jesus, pois era muito liberal ante a Lei, as tradições sagradas e, de certa forma, pervertia o povo. Causas, pois, de arranjo político, nacionalista e religioso ordenaram a morte do profeta. O povo inflamado pelos líderes que se sentiam ameaçados pressionava Pôncio Pilatos que, por acovardamento e por medo de posicionar mal diante de César, dá ordens para martirizar e condenar Jesus (BOFF, 1978, p. 57).

Assim, “a morte de Jesus é um assassinato judicial” (BLINZLER *apud* BOFF, 1978, p. 57). “Não foi um erro jurídico, nem um equívoco; foi fruto de má vontade. Querendo circunscrever melhor o crime podemos dizer: um assassinato religioso-político mediante abuso de justiça” (BOFF, 1978, p. 57).

Em 23,26-32 o narrador nos informa que Jesus já está a caminho do Calvário. Lucas não diz nada sobre a humilhação de Jesus junto aos soldados, talvez por não culpar os romanos dos maltratos ou para não interromper a narração. Jesus é conduzido com um fim específico: ser crucificado (VAZ, 2006b, p. 120-1).

Na narrativa de Lucas é citado um personagem presente no cortejo de Jesus rumo ao Calvário: trata-se de Simão, vindo de Cirene. Naquele momento, ele voltava do campo que certamente ficava próximo da cidade de Jerusalém. A cruz era construída de dois troncos de madeira. O tronco vertical era fixo ao chão. A travessa era carregada nas costas pelo condenado. Porém, Simão de Cirene não faz aquela ação de livre vontade, é forçado pelos soldados de Roma a carregar esta cruz. Simão não se torna discípulo com liberdade como foi recomendado por Jesus: “se alguém quer me seguir renuncie a si mesmo, tome cada dia a sua cruz, e me siga” (9,23). Jesus também havia dito: “quem não carrega sua cruz e não caminha atrás de mim, não pode ser meu discípulo” (14,27). “Contudo, mesmo sendo forçado, Simão se coloca a caminho rumo ao Calvário seguindo Jesus” (VAZ, 2006b, p. 121).

Durante o cortejo, uma “grande multidão o seguia como também mulheres que batiam no peito e se lamentavam por causa dele” (23,27). “Seguir” torna-se um termo especial para indicar o seguimento dos discípulos, faz referência ao Israel messiânico, quando diz: “uma grande multidão do povo” que não abandonou nem tampouco enganou, mas que seguiam a Jesus da mesma forma que as carpideiras acompanhavam um funeral” (8,52). Acompanhando a profecia do profeta Zacarias, uma grande quantidade de pessoas “lamentarão como se fosse a lamentação de um filho único; eles o chorarão como se chora sobre o primogênito” (Zc 12,10). Jesus não concorda com esse tipo de luto (8,52) porque o luto necessário deve ser pela cidade de Jerusalém que é representada pelas mulheres, “filhas de Jerusalém”, (23,28), até serem testemunhas de sua própria destruição (RIUS-CAMPS, 1995, p. 340).

O povo devia chorar sim porque o projeto de Deus estava sendo rejeitado na íntegra e isso lhes custaria muito. Custava toda a luta efetivada nos anos 66-70 d.C., época em que Palestina e Jerusalém foram inteiramente dominadas por Roma.

Ademais, “custa até hoje o sofrimento de $\frac{3}{4}$ da humanidade, explorados e oprimidos por um $\frac{1}{4}$. Jesus e o seu projeto são a esperança de um mundo novo. Se fazem tudo isso com um inocente ‘árvore verde’ o que farão com o culpado ‘árvore seca’? (STORNILOLO, 2006, p. 201).

Colocar Jesus entre dois criminosos advém, como Ele mesmo disse em seu discurso de despedida durante a última ceia (22,37), de uma precisa determinação divina:

Eis por que lhe darei um quinhão entre as multidões; com os fortes repartirá os despojos, visto que entregou a sua alma à morte e foi contado com os transgressores, mas na verdade levou sobre si o pecado de muitos e pelos transgressores fez intercessão (Is 53,12).

Jesus teve sua identidade confessada por Pedro antes de sua subida para Jerusalém, quando disse: “O Cristo de Deus” (9,20). Contudo, mais adiante sua identidade é revelada (momento de sua crucificação) quando da zombaria e ultrajes das lideranças religiosas (23,35) e dos que representavam o poder político (23,36). Agora era a vez de um dos ladrões (que foi pregado na cruz ao seu lado) “de insultá-lo colocando sua identidade messiânica à prova: “Não és tu o Cristo? Salva-te a ti mesmo e a nós”” (23,39) (VAZ, 2006n, p. 54-5). Muitos percebem neste ladrão “o povo judeu, que esperava o Messias político, que iria restaurar a grandeza da nação” (STORNILOLO, 2006, p. 202).

Para tanto, o outro malfeitor que havia sido crucificado ao lado de Jesus, ao invés de insultá-lo, faz um pedido que expressa não somente fé na identidade messiânica de Jesus, mas também a sua disposição em mudar de mentalidade: “Jesus lembra-te de mim, quando vieres com teu reino” (23,42) (VAZ, 2006b, p. 55-6). Neste momento,

não se trata mais dos insultos e ultrajes por parte de Pilatos (23,3), dos chefes dos sacerdotes e escribas que o identificaram como o ‘Cristo de Deus, o eleito’ (23,35; 22,67a), dos soldados que o identificaram como ‘o Rei dos judeus’ (23,37), ou ainda de um dos malfeitores que fora crucificado com ele e que o identifica como ‘o Cristo’ (23,39). Trata-se da revelação de sua identidade como Rei-Messias de um Reino que não é imanente, deste mundo, mas transcendente, divino (VAZ, 2006b, p. 55-6).

Ademais, um centurião pagão que estava presente após a morte de Jesus reconhece a justiça de Jesus e isso é um ponto importante. Aquele oficial do exército romano é um subordinado do poder que oprime e que mata através de suas próprias mãos. Naquele momento, reconhece a irregularidade do sistema a que está

servindo. Um sistema que mata o justo e rejeita àquele que propunha a liberdade e a vida. Os outros conhecidos de Jesus, e sobretudo as mulheres, ficam de longe de forma em que mais tarde podem testemunhar o acontecido (STORNILOLO, 2006, p. 203-4).

A solidão de Jesus é total. Ninguém chega perto para dividir da sua sorte. O “bom ladrão” próprio do evangelista Lucas “constitui um clarão no meio da total escuridão; a confissão do centurião abre um raio de esperança” (RIUS-CAMPS, 1995, p. 345).

O corpo de Jesus poderia ter ficado exposto na cruz, se não fosse José de Arimatéia, que solicita a Pilatos para depositá-lo na “tumba talhada na pedra” (23,53). José era membro do conselho, homem bom e justo, que representa naquele momento todas as pessoas de fé e honestas da sociedade que esperavam, a exemplo dele, o Reino de Deus acontecer. Quando pede para enterrar Jesus, José de Arimatéia, provavelmente, deseja reparar a maldade que fizeram e oferece àquele que não tinha onde reclinar a cabeça uma sepultura decente (WENZEL, 1998, p. 81-2).

Assim, em 24,1-12, Lucas transmite o sagrado experimentado por mulheres, que enxergam o ‘anjo do Senhor’ e este comenta sobre a ressurreição do Cristo, o Senhor. Por referir-se a uma

experiência visionária com subsequente envio e anúncio apostólicos, este texto está permeado de um fascinante poder de relação com o sagrado. Além disso, ele faz parte de uma tradição de espiritualidade e liderança de mulheres no seguimento de Jesus. Esta tradição faz parte de nossa herança sociorreligiosa, e esta herança é simultaneamente expressão de nosso poder e do esquecimento, ao qual mulheres foram relegadas nestes milênios de história (RICHTER REIMER, 2006, p. 347).

As mulheres não desistem do corpo de Jesus. Elas, que o acompanhavam desde a Galiléia estão ali, observando tudo, inclusive o sábado¹⁰. E posteriormente quando voltam preparam aromas e perfumes (WENZEL, 1998, p.82).

A própria práxis de Jesus já assinala o surgimento do seu processo, a sua condenação e a sua crucificação. Contudo, questionamos:

Contava Jesus com sua própria condenação e morte violenta? Quem fazia as exigências que ele fez, quem questionou a Lei, o sentido do culto e do Templo em função de uma verdade mais profunda e entusiasmou as massas,

¹⁰ Veja mais sobre o sábado nos capítulos 3 e 4 do livro *Tempos de Graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*, de Reimer e Richter Reimer (1999, p. 38-65).

utilizando para o seu anúncio palavras carregadas de conteúdo ideológico [...] podia e devia contar com a reação dos mantenedores da ordem daquele tempo: os fariseus (a Lei), os saduceus (o culto no Templo) e os romanos (forças de ocupação política) (BOFF, 1978, p. 60).

Os textos dos Evangelhos deixam evidentes que Jesus não se entregou à morte de forma ingênua. Ele primeiro aceitou e posteriormente assumiu com liberdade. Quando da sua prisão, Ele impede que os discípulos o defendam. Durante a tentação no monte de Getsêmani, Jesus, na versão lucana, diz: “Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!” (22,42). Mesmo diante da clareza do texto, devemos dizer que Jesus não procurou a morte. A morte lhe foi imposta em função de uma conjuntura que Ele mesmo criara, da qual não havia (sem traição ao seu chamado) outra saída digna. A morte de Jesus certamente foi causada como consequência de um estilo de vida e de um julgamento sobre a grandeza e qualidade de uma práxis político-religiosa vivida e ensinada pelo Mestre. Jesus não a procurou nem a desejou. Teve que aceitá-la. Aceitou-a como um indivíduo que vivia com liberdade e oferece-a como sempre ofereceu durante toda a sua vida (BOFF, 1978, p. 61).

Na época da redação de Lucas, a vida de Jesus estava sob ameaça porque as pessoas perdiam suas terras, seus barcos, muitas vezes, seus únicos meios de ganhar o pão de cada dia. As famílias eram deslocadas. Os homens e as mulheres eram obrigados(as) a um trabalho de estação em estação ao banditismo ou à mendicância. Muitos do povo estavam doentes, bem como suas famílias. E Jesus devolve-lhes a saúde, oferece novo ânimo para encontrar a esperança, “terra, barco, trabalho, família, comunidade” (MAINVILLE, 2002, p. 91). Desperta o significado da dignidade humana. Para Jesus,

as pessoas são mais importantes que as instituições, as mulheres têm direito a toda consideração, as crianças devem ser respeitadas, os excluídos, como os leprosos, a mulher que perde sangue, os publicanos, devem ser reintegrados na vida comunitária, os operários qualificados têm direito a um salário digno que permita viver. A exclusão não é permitida, o Reino de Deus está vindo, nele os últimos serão os primeiros. Compreende-se que o povo simples, testemunha de seus gestos e impressionado com o vigor de sua crítica social, econômica, religiosa e política, sonhe com Ele como o rei popular de sua tradição galiléia [...] (MANVILLE, 2002, p. 92).

Em função de sua práxis estaria disposto a sacrificar tudo, até mesmo a própria vida, pois houveram várias tentativas para prendê-lo, de apedrejá-lo e até eliminá-lo. É evidente que para Jesus essas ações não passam despercebidas.

Ademais, o episódio da expulsão dos comerciantes do Templo (19,45) e sua pregação provavelmente muito verdadeira e clara sobre a destruição do Templo (21,5-7) o colocavam numa

linha perigosa de um processo religioso. Acresce ainda o fato suspeito de possuir entre os doze, pessoas comprometidas com a violência e com a subversão política, como Simão, o zelote (6,15), Judas Iscariotes (nome acádico para sicário = zelote) e Boanerges, os filhos do trovão (reminiscências de movimentos zelotes): todo este quadro colocava Jesus numa atmosfera de perigo religioso e político (BOFF, 1978, p. 61).

Diante dessa realidade, Jesus continua a sua missão e tem plena confiança em Deus Pai: “Quem procurar ganhar sua vida vai perdê-la e quem a perder vai conservá-la” (17,33). Daí perguntamos: contava Jesus com a morte violenta? Certamente a união entre Jesus e o fato da condenação, morte e ressurreição é teologia da Igreja primitiva. As profecias foram *vaticina ex eventu*, feitas após o evento, reprojctadas para o tempo em que Jesus viveu com um significado teológico bem determinado: “tudo o que Jesus disse e fez antes de sua morte e ressurreição está ligado ao seu destino de morte e ressurreição que formam uma profunda unidade” (BOFF, 1978, p.63). Não se pode falar da vida sem considerar a morte e a ressurreição. Uma coisa é consequência da outra e esta tríade é que forma “o caminho concreto e histórico de Jesus” (BOFF, 1978, p. 63).

O povo mais simples da Galiléia que sempre foi fiel a Jesus ofereceu uma alegação ao seu assassinato. Ele foi um bom rei, pois anunciou o fim da opressão, dos impostos, a volta para uma vida em comunidade de forma simples. Apesar de não ter desejado o poder para si mesmo, o sistema romano julgou que Jesus havia feito oposição a César, porque anunciava um outro Reino e revoltava as multidões. Para tanto, para o Império Romano, Jesus é crucificado como alguém que desejava ser rei. Porque era “contrário à centralização do poder em Jerusalém, o defensor da volta do governo pelas doze chefes de tribos e por afirmar que era Rei dos Judeus” (MAINVILLE, 2002, p. 96).

Contudo, Jesus se coloca no meio desta realidade com o propósito de fazer práxis política, ou seja, de transformar uma realidade de excluídos(as) em uma realidade igualitária e de justiça. Por isso, observar as ações de Jesus que de certa forma o conduziram à morte, sobretudo, no terceiro Evangelho (opção pelos pobres, anúncio do Reino de Deus propondo sempre a libertação do povo), possibilita uma realidade em nosso tempo que nos impulsiona a exercer uma práxis política capaz

de transformar uma sociedade marcada pela corrupção, pela má distribuição de riqueza, em que a maioria vive à margem da sociedade, em uma sociedade de incluídos, de livres e de iguais, onde reine a justiça e a paz.

5 A PRÁXIS POLÍTICA DE JESUS E SUAS NUANÇAS NA CONTEMPORANEIDADE

O contexto sociopolítico da época de Jesus é fortemente marcado por uma dupla influência: uma romana e outra judaica. Essas duas influências com seus sistemas legais e instituições jurídicas próprias foram motivos permanentes de conflitos, embora neste regime os judeus tivessem certa autonomia (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 15). O Sinédrio era composto por sumos sacerdotes, anciãos e escribas. As pessoas empobrecidas pelo sistema, as que não se enquadravam nos padrões estabelecidos da época, sempre eram colocadas à margem da sociedade. Em razão dessas influências tanto dos romanos como dos judeus, Jesus desfez relações com muitos esquemas tradicionais nas esferas políticas, sociais, religiosas, econômicas etc. que produziam opressão e exclusão.

Desta forma, no mundo judaico, não havia diferenças nítidas entre política e religião. Questões como política, sociedade, economia e religião eram consideradas em termos de Deus e sua Lei (NOLAN, 2007, p.136). Na época da redação de Lucas, a unidade política era semelhante à unidade econômica e religiosa. Internamente, a religião ditava as regras, os valores a serem vividos e as metas da política a serem alcançadas por meio da articulação e expressão da religião. Assim, os funcionários religiosos eram também do meio político, cujo alvo estava sempre na divindade como fonte de poder e força, de onde vem a ordem, o bem-estar e a prosperidade para todos os membros da política e, de certa forma, aos detentores do poder (MALINA, 2004, p. 33).

Por isso, Theissen e Merz (2002, p. 457-500) nos dizem que a própria morte de Jesus provavelmente tenha tido um profundo caráter político, uma vez que foi morto numa cruz, coroado com espinhos, como alguém que foi acusado de ambicionar ser rei de Israel. A morte de Jesus é o clímax das consequências provocadas por tensões e conflitos de um homem cheio de carismas que veio do campo anunciando uma mudança mundial que transformaria, sobretudo, o Templo.

O Templo localizado em Jerusalém era o centro religioso e político de Israel. Sustentava-se à base das várias contribuições e dos impostos e também funcionava como um banco (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 20-1). Neste sentido, Morin (1988, p. 105) afirma que o poder político tinha sua origem no Templo, que, com seu mais

alto funcionário, o sumo sacerdote, funcionava como sede do Estado judaico, sendo que todos os israelitas estavam dependentes da jurisdição da cidade de Jerusalém. Nesta mesma direção Richter Reimer (2007, p. 13) nos diz que

o Templo é o centro da vida de Israel. [...]. Esta comunidade templária está no lugar do Estado independente inexistente; o Templo é a única instituição nacional. Ele é, por isto, o centro de tudo. O sumo-sacerdote é a autoridade máxima no Templo e o chefe supremo e representante de toda a comunidade: responsável pela Lei, pelo Templo e é o presidente do Sinédrio [...].

Por isso, a práxis de Jesus no Templo tem uma forte ligação com a sua morte de cruz. Possivelmente, as autoridades judaicas planejaram eliminar Jesus exatamente por causa de sua intervenção no Templo. Isso porque perceberam que a ação de Jesus sobre a economia do Templo iria desestabilizar a economia do Templo-Estado, e questionar esta estrutura seria mexer com a importância das autoridades daquele tempo, tanto interna como externa. Neste caso, por medo de Jesus, resolvem se organizar para eliminá-lo (VOLKMANN, 1992, p. 44, 94).

Diante desses fatos observamos que o medo que as autoridades da época sentiam era de perder seus patrimônios e, de certa forma, perder suas posições sociais garantidas pelos grandes montantes depositados no tesouro do Templo. E questionar essa estrutura seria quebrar a estabilidade econômica que eles possuíam junto à sociedade. Os grandes montantes em dinheiro depositados no Templo garantiam às autoridades da época tornarem-se cada vez mais ricas e aos povos subjugados cada vez mais pobres e escravizados sob o Império.

O judaísmo da época helenístico-romano surge como uma grande ameaça de grupos, movimentos e várias correntes “com forma social mais ou menos definida” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 177). Essa ideia se constrói pelo fato de serem conhecidos de maneira clara como grupos, tendências ou escolas do pensamento: fariseus e saduceus no Segundo Testamento e na literatura dos rabinos; “os fariseus, saduceus e essênios por Josefo e os essênios também por Filo e outros autores da antiguidade” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 178).

Assim, no judaísmo da época de Jesus, podemos identificar diversas correntes ideológicas, que dentro de si misturam suas convicções religiosas com seus posicionamentos políticos, sendo: os saduceus, os fariseus, os zelotes, os essênios e os herodianos.

Ademais, um contexto com várias ideologias, misturadas de certa forma, com certezas religiosas e posições políticas, dificultava ainda mais o processo de anúncio e de diálogo entre os grupos. E Jesus está inserido nessa realidade para fazer acontecer o Reino de Deus para todos(as), inclusive às autoridades constituídas da época.

A estrutura da *pax romana* dominava sobre todos os homens e mulheres dos povos conquistados(as). Esse é o ambiente em que foram experimentadas e aprimoradas a fé escrita no Novo Testamento. É um ambiente de dependência e poder patriarcal em todas as situações, seja na dimensão familiar, social e/ou política.

Assim, Richter Reimer (2006, p. 138) ao analisar o sistema romano, diz-nos que a conservação da estrutura do Império Romano e de outros que resistiam nesse sistema “era possibilitada por meio de estruturas hierárquico-patriarcais de dominação em todos os níveis de relações, desde a política até a familiar”. Isso se refere a uma estrutura de dependência e dominação que se fortalecia através de várias origens, entre elas, o endividamento. Atrelado a isso, a estrutura política de Roma era conservada pelo regime de taxas e cobranças de vários tipos de tributos. Com isso, Roma conservava seu poder através de ações de endividamentos que surgiam e sempre inventavam novas formas de escravidão nos diferentes tipos de relacionamento social vividos na época (RICHTER REIMER, 2006, p. 138).

A Palestina sentia o poder do Império Romano pela escravidão e pelos impostos. Era costume transformar em escravas as pessoas presas por causa de levantes populares. No entanto, a opressão era sentida nos impostos. O povo tinha que pagar imposto ao fiscal do Império, ao Templo e ao cobrador da casa de Herodes (HOORNAERT, 1991, p. 26-7).

O Evangelho de Lucas foi escrito para as comunidades da periferia das grandes cidades, na década de 80-90 d.C., entre as quais ricos e pobres fazem parte, em que há cristãos, mas ainda continuam ligadas às estruturas de opressão e perseguição do Império Romano. Esse Evangelho possivelmente foi redigido em Antioquia da Síria ou em Éfeso na Ásia Menor ou em Corinto da Grécia.

Observando os textos de Lucas, percebemos que é uma pessoa extremamente inteligente, que domina com excelência o grego, sua língua materna, e, mesmo não sendo judeu, conhece a Escritura. Provavelmente não viveu na Palestina e, para tanto, não conhece a sua geografia: mistura a Judéia com a

Galiléia e segue um esquema difícil de entender (4,44; 7,17; 23,5). Lucas acrescenta que ele era de Antioquia e que escreve o terceiro Evangelho na Acaia, vivendo seus 84 anos sem se casar e sem filhos (MORRIS *apud* SANTOS, 2008, p. 51). Possivelmente o evangelista Lucas escreve sua obra em dois volumes: O Evangelho e os Atos dos Apóstolos. Em sua primeira obra, Ele narra fatos anteriores ao nascimento de Jesus e conclui com a assunção deste aos céus. Já na segunda obra, Ele escreve sobre os acontecimentos que sucederam a assunção de Jesus e termina com a prisão de Paulo em Roma (SANTOS, 2008, p. 51).

Lucas talvez seja o “querido médico Lucas” (Cl 4,14), companheiro de viagem de Paulo. Provavelmente nasceu em Antioquia. Lucas dedica a sua obra para Teófilo (1,3; At 1,1). O termo Teófilo que dizer “pessoa que ama a Deus” ou “é amado por Deus”, e possivelmente se refere não a uma pessoa, mas aos cristãos convertidos do paganismo. Daí podemos perguntar: quem é este Teófilo? Pode ser alguém de grande importância da época que financiou a obra, como era costume. Pode ser alguma autoridade romana a quem Lucas deseja anunciar Jesus com o objetivo de defender os cristãos. Pode ser também um nome simbólico que Lucas menciona, isto é, “amigo de Deus” (*Théos-phylos*) (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 48). Neste ínterim, quando dizemos que a obra de Lucas é dedicada a Teófilo (1,3; At 1,1) por causa do adjetivo “*krátistos*” que se refere a ilustre, Richter Reimer¹¹ diz-nos que isso pode nos direcionar também ao entendimento de que Teófilo pode ser um homem rico da época com influências sociais e políticas importantes onde vivia e se reunia a comunidade lucana. Porém não é claro o caso, em especial em 1,3, pois, neste caso, trata-se de uma locução cortês e honrosa, como também aparece em outras dedicatórias de sua literatura (RICHTER REIMER, 2007, p. 33).

Assim, a autora nos diz que, quando se analisa o terceiro Evangelho de forma mais aguçada, podemos entender também que Teófilo, se de fato foi uma pessoa histórica, pertenceu a grupos de líderes comunitários e que pelo nome era de origem helênica. Mesmo que a obra fosse dedicada a ele, não foi destinada somente a Teófilo, mas a toda a comunidade da época da redação de Lucas.

Enfim, o Evangelho de Lucas, ao apresentar a Teófilo o intuito de sua obra, não se identificou, nem assinou o texto. Desde o fim do século II, a tradição

¹¹ Informação obtida de Richter Reimer em orientação do Mestrado.

reconheceu como sendo de autoria de Lucas o terceiro Evangelho e os Atos dos Apóstolos. Lucas não conheceu pessoalmente a Jesus, contudo aprendeu de Paulo durante suas viagens em missão (At 16,10-17; 20,5-15; 21,1-28; 27,2-28,16). Desta vez, Paulo, quando se refere a Lucas, fala com afinidade (Cl 4,16; Fm 24; 2Tm 4,11), como médico ilustre e cooperador. A opinião entre todos os teólogos é que Lucas era de Antioquia, um pagão que havia se convertido ao cristianismo.

O terceiro Evangelho conta com 1.149 versículos, e é o mais extenso dos sinóticos. Comparando o seu texto com o de Marcos, observamos três acréscimos ou interpelações: 1,5-2,52; 6,20-8,3; 9,51-18,14. Como parte desses acréscimos também se encontra em Mateus, “os estudiosos concluem que Lucas e Mateus se utilizaram do Evangelho de Marcos e também de uma outra fonte” (ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII, 2005, p. 51).

Assim, os estudiosos do terceiro Evangelho concordam em dizer que é a geografia que oferece condições a Lucas para organizar a sua estrutura; já para outros é o modo de organizar as suas fontes ou a sua própria teologia. Possivelmente, é o conjunto que reúne geografia, fontes e intenção teológica que favorece a Lucas a construção do seu Evangelho (MOREIRA, 2004, p. 22). Ademais, Richter Reimer (2007, p. 34) nos apresenta uma estrutura literária da obra de Lucas que nos oferece uma visão geral e mais detalhada:

Prólogo literário (1,1-4);
 Relatos da infância (1,5-2,52);
 Díptico introdutório: dois profetas (3,1-4,13): João (3,1-20) e Jesus (3,21-4,13).
 I *Kerigmática*: Atividades de Jesus na Galiléia (4,1-14-9,50);
 II *Parênética*: Caminho de Jesus a Jerusalém (9,51-19,28) – exaltação de Jesus e ensinamentos morais;
 III Atividades de Jesus em Jerusalém – paixão, morte, ressurreição e ascensão de Jesus.

O conteúdo de Lucas é apresentado logo no início do seu Evangelho, no prólogo literário, que há alguns relatos da infância de Jesus e no díptico introdutório com os relatos dos dois profetas: João e Jesus. Posterior ao prólogo, há o ministério público e as tentações. Observamos que o ministério de Jesus acontece em três grandes momentos: na Galiléia, no caminho para Jerusalém e em Jerusalém, cidade onde Jesus morre, ressuscita e envia seus seguidores (MONASTERIO; CARMONA, 2000, p. 272).

Míguez (*apud* ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2008, p. 59) também nos salienta que o objetivo lucano é justamente demonstrar que o projeto político de Israel é inviável. Para tal, Lucas aponta, no início do seu relato, o ambiente judaico em torno do Templo. Personalidades como Zacarias, Maria, Simeão ou Ana simbolizam o Israel que tem esperança na sua restauração como nação, o apego à Lei, bem como seu cumprimento. É exatamente esse Israel e o projeto político que precisam ser modificados pela presença de Jesus. Aos poucos, o Templo, no relato de Lucas dá lugar a outro espaço político e econômico: a vida dos pobres. Neste sentido, a centralidade na condição social dos pobres é uma forma de contestação ao Império, uma vez que contesta todo um projeto nacional e sua elite. O Evangelho de Lucas contesta o Império Romano por causa de sua política opressiva, de seu autoritarismo, de seu desconhecimento da justiça dos pobres, das mulheres e dos marginalizados.

Assim, a partir do caminho que o evangelista Lucas desenha para Jesus e, sobretudo, seu jeito próprio usado para desenvolver a práxis política do Mestre, quando do anúncio da Boa Nova na época da redação, substituindo o espaço político econômico do Templo aos pobres, segundo Míguez (*apud* ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2008), provavelmente, direcionam o objetivo principal de Lucas, demonstrando que o projeto político de Israel é inviável, pois há a presença imponente do Império de Roma que massacra e oprime a maioria do povo.

Dos vários sentidos que podem ser abstraídos do termo “política”, destacamos dois: um que faz referência à esfera da política institucional e o outro que diz respeito à política pela qual cada pessoa expressa sua conduta, seus valores, o modo como lida com outras pessoas e, principalmente, a maneira como encara limitações e problemas da sociedade, sejam esses resultado ou não das políticas institucionais (MAAR, 2006, p. 9-16).

Alguns aspectos da política podem significar um todo de forma negativa e remeter uma imagem desfavorável aos que se envolvem e se interessam em política. Com isso, há tentativas de afastar a imagem de certas personalidades e instituições do campo político. Neste caso, Chauí (1994, p. 370) descreve esse tipo de política vista de forma desfavorável como algo que é sempre direcionado para a defesa de interesses particulares, escusos e ilegítimos. Em contrapartida, práxis é como o poder que o homem e a mulher têm de transformar o ambiente externo, seja o natural ou o social. Esse ato é feito de forma racional, consciente da totalidade e

de sua realização. Entretanto, Gozzi (2004, p. 989-92) ressalta que a consciência não antecede a ação, inversamente, ela se funda no ato.

Neste sentido, se política significa mudança, transformação e práxis, a ação e prática de um ser sobre determinada realidade, podemos dizer então que política e práxis são termos interligados, pois aquele que exerce bem a política exerce-a em função de uma práxis de transformação de uma dada realidade, de uma dada história sobre a qual ele(a) atua.

Por isso, observar e analisar as ações de Jesus no Evangelho de Lucas, que a todo o tempo faz a opção pelos pobres anunciando o Reino de Deus e propondo sempre a libertação do povo, possibilita uma política em nossa contemporaneidade que nos impulsiona a uma práxis capaz de transformar uma sociedade marcada pela corrupção, pela má distribuição de riqueza, em que a maioria vive à margem da sociedade, em uma sociedade de incluídos, de livres e de iguais, onde reine a justiça e a paz.

A dimensão política da práxis de Jesus no Evangelho de Lucas é de um Jesus que rompe com a estrutura do Templo e dos sacrifícios, substituindo essas práticas pelo espaço da casa, da mesa. Jesus se alimenta com publicanos, pecadores e impuros na casa de Levi (5,29-32). Está à mesa na casa do fariseu e ali defende a mulher pecadora (7,36-50). Promove a partilha do pão (9,10-17). Na casa de Marta e Maria, indica o caminho do seu seguimento (10,38-42). À mesa, desmascara o fariseu em seu legalismo e hipocrisia (11,37-54) Estando à mesa com um fariseu, cura um hidrópico no sábado (14,1-6). Na casa de Zaqueu, promove a partilha (19,1-10). Assim, comer o pão repartido é fazer comunhão com o próprio Deus (22,14-20), ser fiel ao projeto de Jesus é fazer parte da mesa do Reino de Deus (22,28-30). Jesus se revelou em Emaús, na casa e no pão partilhado (24,13-35), e continua participando da partilha na mesa com seus discípulos de ontem e de hoje (24,41-43).

Assim, a práxis libertadora de Jesus consiste não somente numa libertação ideológica do Império Romano, mas na libertação da opressão gerada pela ideologia religioso-política que se justificava em nome de Deus. Em toda sua atividade, Jesus ensinou as pessoas a romperem com “as barreiras que uma sociedade, por motivos ético-religiosos, sociais e políticos, levanta entre grupos humanos” (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 66). E assim sermos sinais de vida entre todos os homens e

mulheres de nossa contemporaneidade, vivendo num mundo cheio de diversidade respeitando, sobretudo, as diferenças em seus vários aspectos e realidades.

Retomando a importância, a partir da experiência de fé e memória histórica que a comunidade lucana faz nos anos 80 d.C., realizamos o estudo das perícopes Lc 2,22-38; 2,46; 19,45; 19,47; 20,1; 21,5; 21,37-38; 22,52-53; 24,53, evidenciando a práxis política de Jesus em relação ao Templo, e as perícopes 7,1-10; 8,26-39; 9,7-9; 19,1-10; 20,20-26; 23 para analisar a práxis política de Jesus em relação ao Império. Fizemos isso também para entender, posteriormente, a caminhada da Igreja, sobretudo, da Igreja Católica em Goiás, quando, a exemplo do evangelista Lucas, reforça, em nosso tempo, “com todas as pessoas excluídas do campo e da cidade, a evangélica opção pelos pobres, lutando com elas pela urgente defesa do meio ambiente e pela vida em plenitude” (OPÇÃO FUNDAMENTAL, 2007).

Ao ler e analisar o Evangelho de Lucas, observamos que para ele a práxis é algo fundamental. E isto é comprovado em sua obra pelas seguintes frases: “Façam coisas para provar que vocês se converteram” (3,8a). As multidões, alguns cobradores de impostos, alguns soldados, perguntaram a João Batista: “O que deves fazer?” (3,10. 12.14). Um escriba pergunta a Jesus: “O que devo fazer para receber em herança a vida eterna?” (10,25). E, após relatar o fato da parábola do bom samaritano, Jesus responde dizendo: “Vá e faça a mesma coisa” (10,37). Em muitos outros pontos da redação podemos concluir que Lucas prioriza a ação. A práxis na obra de Lucas é evidenciada antes mesmo do ensinamento, que quer dizer que, acima da autenticidade do texto, está a fidelidade à prática. Mais valioso que uma opinião correta é possuir uma prática correta, que realmente liberta.

O nosso intuito como o tema a Dimensão Política da Práxis de Jesus é adentrar no Evangelho de Lucas para nele beber da experiência de fé e memória histórica feita pela comunidade lucana anos depois do evento Jesus, e, como cristãos, avançar numa vivência efetiva e sempre iluminada pela práxis de Jesus à época da redação. O desafio é poder, ao final, contribuir com a reflexão política dos cristãos em nossa contemporaneidade, uma vez que somos provocados(as) a assumir posturas claras, comprometidas e em defesa da vida. Se nos posicionamos favoravelmente diante de uma política interna e externa que relega à margem da sociedade uma massa de miseráveis, famintos, sem-terra, sem-teto, desempregados(as) doentes, analfabetos(as), vitimados(as) de guerra etc., seremos aqueles(as) que com o silêncio contribuem para perpetuar este sistema de morte.

Entretanto, à luz de Jesus poderemos transformar essa situação, mesmo que seja aos poucos.

A vocação ao diaconato permanente da Igreja Católica e a militância na política são elementos que contribuíram sobremaneira, e de certa forma nos conduziram, a propor esta temática com o objetivo de alcançar um discurso e uma práxis junto à sociedade a exemplo de Jesus, capaz de refletir suas nuances na contemporaneidade.

Motivos como esses nos impulsionaram a pesquisar sobre a vida de Jesus numa perspectiva de um Jesus político. Jesus não se contentava em apenas buscar o Pai através das orações. Colocava os ensinamentos em prática e lutava contra os poderosos. Foi detentor de atos políticos para transformar o coração do povo, construindo uma nova sociedade. Além de profeta, possivelmente, foi também um 'sociólogo', pois estava sempre em busca de entregar aos mais pobres e abandonados(as) uma vida social mais digna. Buscava assegurar os direitos do povo com igualdade sem distinção de classe, poder político e religioso.

Uma interpretação da Bíblia é conhecida metodicamente como exegese. A exegese é o estudo do significado da produção bíblica. Sua metodologia guia-se por várias fontes conhecidas como hermenêutica, que, por sua vez, significa interpretar (MACKENZIE, 2005, p. 443-4). A metodologia usada nessa dissertação é a análise hermenêutica de perícopes que destila a práxis política de Jesus em relação ao Templo e ao Império na época da redação do terceiro Evangelho. O termo hermenêutica origina-se do grego *hermeneuein*, e significa interpretar (WEGNER, 1998, p. 11).

Assim, o presente texto iniciou com a narração do contexto sociopolítico da época de Jesus em que foi escrito o Evangelho de Lucas. Fizemos a conceituação de política e práxis e o desenvolvimento da dimensão política da práxis de Jesus em seu tempo, por fim, realizamos a interpretação de perícopes supracitadas que revelam a práxis política de Jesus na sua relação com o Templo e o Império.

Em se tratando da presente pesquisa e da interpretação das perícopes que revelam a práxis política de Jesus na relação com o Templo no Evangelho de Lucas, alcançamos os seguintes resultados:

- Primeiro: o redator do terceiro Evangelho, em 2,22-38, fundamenta o destino de Jesus em torno do Templo. Ele precisa subir ao Templo para ouvir a voz de

Deus através de Simeão, que possivelmente sofre as perseguições durante toda uma vida por esperar o Messias. Em contrapartida, Lucas não esquece a presença e a importância da mulher quando do anúncio da Boa Nova. Neste momento, a profetisa Ana representa todas as mulheres pobres e desamparadas pela viuvez que também esperam o Messias. A mulher é considerada por Lucas como agente e protagonista no anúncio do Evangelho, onde anúncio profético e louvor são realizados de forma conjunta por Ana e Simeão.

Nesse caso aprendemos que é importante e necessário fazer uma experiência de fé com Jesus tanto como pessoa do sexo masculino como do sexo feminino em nossa contemporaneidade. Ambos devem ser valorizados e reconhecidos como agentes de transformação no anúncio do Evangelho de Jesus. Daí perguntamos: por que a Igreja, sobretudo, a Igreja Católica, ainda não cedeu espaço com iguais oportunidades também às mulheres? não seria o caso de começar pela própria Igreja o exemplo de valorização da mulher em nosso tempo? ou a Igreja alimenta e conserva preconceitos culturais contra a mulher?

Ademais, os vários papéis sociais impostos pela sociedade no mundo contemporâneo precisam ser exercidos por homens e mulheres com iguais oportunidades. Isso vem acontecendo em alguns setores da sociedade, sobretudo, posteriormente à organização de mulheres feministas ao longo das últimas três décadas. Elas também devem interagir como protagonistas na construção de um mundo mais justo e fraterno, onde homem e mulher se sintam chamados(as) para juntos construir o Reino de Deus e uma sociedade mais igualitária em direitos e em deveres.

- Segundo: em 2,46 “o zelo familiar-social pela tradição e pelo estudo da Torá explica a efetiva participação de Jesus no Templo, quando, conforme costume judaico, completou a maioridade aos 12 anos” (RICHTER REIMER, 2007, p. 72). Este trecho relata-nos a fase de emancipação e autonomia de Jesus quando o mesmo fica em Jerusalém sem comunicar seus pais. Com isso, observamos que, no tempo da redação de Lucas, a família valoriza sobremaneira a tradição cultural e, de certa forma, os princípios que norteiam a educação dos filhos.

Se fizermos uma leitura superficial da perícopé em tela, poderíamos interpretar que Jesus estivesse sendo desobediente aos pais. Contudo, em conformidade com a tradição, Ele aos 12 anos já completara maioridade, então aproveita para pôr em discussão o ensino tradicional dos rabinos. Assim, tanto em casa como no Templo junto com os pais, a comunidade e os mestres da Lei, Jesus vai ganhando e construindo o seu próprio conhecimento sobre as escrituras “e a sua identidade religiosa judaica” (RICHTER REIMER, 2007, p. 72), principalmente, no Templo, onde Lucas assinala como espaço privilegiado para praticar o ensino (19,47-21,38; At 3,3; 4,2; 5,12).

- Terceiro: no século I existia um entendimento mais diverso com relação ao Templo. Agora a práxis de Jesus quando expulsa os cambistas do Templo (19,45) é de avaliar o serviço religioso prestado ao Templo e aos seus funcionários a partir de sua tradição galilaico-campesina. O problema de Jesus não é exatamente o Templo como espaço sagrado de oração, mas a administração desse espaço pelas autoridades religiosas, enquanto Templo sagrado. Jesus continua reconhecendo o Templo como a “casa de meu pai”, “casa de oração” (19,46). Provavelmente, a sua crítica é dirigida à elite sacerdotal que modificou o espaço do Templo em “covil de ladrões” e que se enriquecia com o comércio ilícito praticado nas dependências do Templo. Neste caso, Jesus resgata o Templo também como espaço de ensino, presente na vida do dia a dia do povo: ‘diariamente Jesus ensinava no Templo’, inclusive de madrugada (19,47; 20,1).

Agora Jesus deixa claro o sentido de sua realeza: “restaurar o Templo em sua função de casa de oração para Israel e ensinar nele “diariamente”” (GEORGE, 1982, p. 43). O gesto de Jesus significa que de agora em diante os homens e as mulheres deverão viver uma religião que os libertasse da opressão e perseguição do Império Romano, produzindo estruturas políticas e econômicas voltadas para a liberdade e a dignidade da vida do povo.

Oferecer uma nova estrutura política e econômica para a vida do povo por meio da práxis de Jesus era resgatar os princípios de justiça, liberdade e solidariedade há muito tempo perdidos. Assim, homens e mulheres tornar-se-iam livres, capazes para participar da vida em comunidade. Este era o anseio de Jesus quando expulsa os cambistas do Templo. É como se dissesse: Saiam daqui. Não

usem da religião para roubar, extorquir e enganar. Sejam verdadeiros quando entrarem na casa de meu Pai, pois este é um espaço de oração de louvor e de encontro com Deus!

- Quarto: os textos 19,47; 20,1; 21,37-38; 22,52-53, que se referem ao ensinamento no Templo, possivelmente, refletem uma prática do dia a dia quando da interpretação e ensino da Torá por parte de Jesus. Tal práxis político-religiosa especificamente no Templo agrava os conflitos com a subida de Jesus a Jerusalém no final do seu ministério que provavelmente, culmina com o seu processo e acirra os ânimos negativos da elite religiosa (22,2).

Assim, quando Jesus realiza seus ensinamentos no Templo, Ele anuncia a Boa Nova e ao mesmo tempo denuncia um sistema de tributação desumano imposto pelas autoridades religiosas do Templo. Desta forma, para a elite religiosa Jesus provoca um caos, pervertendo a nação de Israel e impedindo que os cidadãos de Israel pagassem o imposto devido ao Templo. Ademais, Jesus realiza uma práxis de desestabilização político-econômica, social e religiosa de Israel. Sua linguagem é a do questionamento e da denúncia. Denúncia de um sistema político-econômica e religioso que massacrava e oprimia o povo, deixando-os cada vez mais pobres, excluídos da sociedade sem voz e sem vez.

Ademais, Jesus deseja um novo sistema político-econômico para Israel e seu povo. Era seu desejo também que todos(as) sem exceção pudessem gozar dos mesmos direitos e ter vida plena e abundante. Lutava por uma sociedade em que todos os povos pudessem ter acesso a um trabalho digno, à saúde, a uma educação de qualidade. Uma nação que soubesse distribuir com equidade todas as suas riquezas de forma, justa e fraterna. E como protagonistas da Boa Nova de Jesus no mundo contemporâneo, promover um discurso e uma práxis que transformassem as nossas sociedades em ambientes mais justos e fraternos.

- Quinto: o final do conflito de Jesus com as autoridades do Templo se dá quando do anúncio profético da destruição do Templo (21,5-7) e é de certo modo trágico: Ele “anuncia a destruição do Templo (21,6) e afirma que a Palavra de Deus não passará (21,33); como reação, o sinédrio denuncia Jesus junto a Pilatos” (22,66-23,2). Tudo isso, possivelmente, leva à sua paixão e crucificação. Assim, no processo de Jesus, Ele é denunciado e acusado pelas

autoridades religiosas como Messias-rei, e a acusação pelas “autoridades romanas assume as características políticas de Rei dos Judeus” (RICHTER REIMER, 2007, p. 74). Para tanto, a acusação central do Evangelho de Lucas é:

Encontramos este homem pervertendo a nossa nação, vedando pagar tributos a César e afirmando ser ele o Cristo, o Rei (23,2). Esta acusação inter-relaciona elementos religiosos e político-econômicos da práxis de Jesus, os quais estão vinculados criticamente tanto com as elites religiosas judaicas quanto com o sistema romano de dominação (RICHTER REIMER, 2007, p. 74).

Assim, podemos pensar que a elite sacerdotal provavelmente tinha participação nos ganhos dos cambistas. O lucro é mais importante. O ter é mais valioso para as autoridades religiosas de Israel do que usar o espaço do Templo para o anúncio da palavra de Deus e para a oração. Jesus, no entanto, realiza sua práxis abrindo os olhos de todo o povo. E sua práxis consistia em não usar o Templo para se obter o lucro pelo lucro, o dinheiro pelo dinheiro, numa relação injusta e desumana. O homem e a mulher precisam ser valorizados(as) em primeiro lugar, pois, são a imagem e semelhança de Deus que é Pai. A pessoa que entra para o serviço do Senhor não deve ser instrumento de enganação, aproveitando das coisas sagradas para se enriquecer a qualquer preço. Essa é a práxis fundamental quanto ao anúncio da destruição do Templo por parte de Jesus.

No mundo contemporâneo, o Templo sempre será importante para a humanidade, desde que haja relações sinceras entre seus líderes e seus fiéis, pois ‘os Templos’ em nosso tempo tornaram-se espaços que fortalece a ganância dos indivíduos, onde tem reinado o interesse desenfreado pelo dinheiro (dízimos, ofertas, leilões), fortalecendo sempre mais de forma desumana o sistema capitalista.

- Sexto: “e estavam continuamente no Templo, louvando a Deus” (24,53). Era preciso garantir a identidade de Jesus e de seus seguidores também depois de sua morte. Agora era necessário reafirmar que eles pertenciam ao Templo “enquanto espaço sagrado simbólico-identitário” (RICHTER REIMER, 2007, p. 74), bem como espaço que garante ao grupo de Jesus a continuação e a pertença ao povo de Deus. E isto torna-se mais evidente depois do Concílio de Jâmnia (80 d.C.), ocasião em que os que conseguiram resistir à Guerra Judaica, “os fariseus, resolveram excluir de suas sinagogas e de sua comunidade religiosa o grupo dos nazareus, que davam continuidade ao movimento de

Jesus” (RICHTER REIMER, 2007, p. 74). Daí perguntamos: como podem os(as) discípulos(as) depois de tudo continuarem a missão de Jesus pelo mundo? como os(as) apóstolos(as) se alegram depois que Jesus os deixa? com a subida de Jesus ao Céu termina sua estada na terra, e este passo completa a sua ressurreição, a alegria e felicidade daqueles(as) que são testemunhas da ascensão é o início da grande alegria final (STÖGER, 1974, p. 328).

Nisto, podemos dizer que a práxis de Jesus junto aos que perseveraram no caminho é também de denúncia pelo mau uso do Templo, mas, sobretudo, de incentivo à continuidade da missão. “O testemunho da ressurreição é um discurso político de insubordinação e resistência. Teologicamente é denunciado o pecado da pena-de-morte romana, que sempre de novo vai necessitar de aliados para se impor” (RICHTER REIMER, 2007, p. 63). Desta vez, a partir dos discípulos(as) que têm o compromisso de anunciar o Evangelho de Jesus, o Espírito Santo descera sobre cada um(a) e lhes concederá força; e serão testemunhas de Jesus “em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria até os confins do mundo” (At 1,8). O Evangelho de Lucas termina no Templo, onde começou com alegria e com louvor. E é ao mesmo tempo o início de toda uma caminhada missionária ensinada por Jesus a todos(as) apóstolos(as) de ontem e de hoje: “Todos estes, unânimes, perseveraram na oração com as mulheres, entre as quais Maria, a mãe de Jesus, e os irmãos dele” (At 1,14). Este é o desejo de Jesus para todo o povo de Deus. Que ao aproximarmos ‘de nossos Templos’, seja com pensamento sincero como espaço para o ensino, a oração e o louvor.

Antes, porém, de enumerar os resultados alcançados após a interpretação das perícopes que expressam a práxis política de Jesus e sua relação com o Império, faz-se necessário entender o termo “Império” no contexto de Roma à época da redação de Lucas. A palavra Império vem do latim “*imperium*”. E era o termo que determinava o conceito de autoridade em Roma. Era a expressão na autoridade do domínio do Estado. Domínio este que exigia obediência de todo(a) cidadão(ã) ou súdito. O *imperium* compreendia o poder de tomar partido mesmo fora de Roma: poder de levantar e comandar tropas, apresentar propostas nos comícios, deter e punir cidadãos(ãs) culpados(as) etc.

Assim, a potência que domina tudo à época da redação de Lucas é o Império Romano. A base que garantia a dominação do Império é o exército, os pesados impostos, a escravidão, a conquista de povos e terras novos. O povo sofria muito

com a violência e com a exploração. Desta forma, a práxis política de Jesus em meio a esta situação, possivelmente, baseava-se na denúncia da desigualdade social provocada pelo sistema instaurado por Roma. O processo de alienação em que se encontra o povo à época da redação de Lucas é enorme e necessita de libertação. E Jesus então propõe uma práxis política radical, que objetiva a mudança da ordem estabelecida, iniciando a partir dos pobres, marginalizados(as) e escravizados(as) de todas as nações, principalmente Israel, que estavam sob o jugo do sistema romano da época.

Entendendo a dinâmica do Império Romano na época da redação do terceiro Evangelho, realizamos com mais seriedade a interpretação das perícopes que retratam a práxis política de Jesus na sua relação com o Império, alcançando as seguintes conclusões:

– Primeira: o centurião como exemplo de fé e de novas relações humanas em 7,1-10 nos ensina que a práxis política de Jesus é provavelmente, de denúncia de um sistema de Estado que escravizava a maioria dos povos através das forças militares do Império. Naquele tempo, a maioria da população era composta de escravos, verdadeira mercadoria humana a serviço da ganância e da ambição do Império e de seus aliados (MOSCONI, 2004, p. 39). E Jesus não podia ficar inerte a essa situação, pois sua missão era denunciar todas as formas de opressão e injustiça vividas pelos indivíduos à época da redação de Lucas.

Quando o centurião de Cafarnaum recorre a Jesus através dos anciãos dos judeus, Jesus revela a que veio e nos ensina com sua práxis que todo o povo, sobretudo os mais pobres, sem voz e sem vez, precisava ser livre do domínio de uma política imposta pelo Império Romano que gerava, de forma desenfreada, uma sociedade de desiguais.

Ademais, Lucas usa a figura do centurião e a cura de seu escravo para denunciar a situação em que se encontravam a maioria dos habitantes que vivia em Israel. Mais da metade da população estava sob o jugo da *pax romana*. Uma maioria de povo era de escravos, explorados, que sobrevivia das migalhas que sobravam dos grandes e que eram usados como mão de obra com o intuito de enriquecer cada vez mais a elite aristocrática. E Jesus, percebendo uma sociedade desigual, não podia ser omissos somente porque estava em meio a um sistema de poder perigoso. Sua práxis não é apenas pela transformação de uma determinada conjuntura da

sociedade da época, mas pela transformação de uma estrutura social que oprimia e escravizava a maioria de seus filhos(as). Jesus devolve a todos(as) a vida em sua perfeita dignidade e vida em abundância (Jo 10,10). Ao atender a solicitação do centurião e curar o seu escravo de toda a forma de dependência e alienação, Jesus anuncia uma fé que liberta a todos os homens e mulheres de seu tempo. Libertar o indivíduo que sofre a opressão e as amarras dos grandes é fazer a vontade de Jesus também em nossa contemporaneidade. Todos os indivíduos de uma sociedade de nosso tempo necessitam das mesmas oportunidades que lhes garantam a participação, o acolhimento e a vida.

– Segunda: no trecho 8,26-39, Jesus encontra um homem possuído por uma ‘legião’, que quer dizer a divisão dos exércitos romanos, que provavelmente eram compostos de uns 6.000 homens de infantaria, 120 de cavalaria, além de tropas que ajudavam nos serviços gerais. A dominação dos romanos era o principal e mais cruel demônio em toda a região. Expulsá-los para os porcos também significa muito naquele tempo, pois o porco era um animal sagrado e simbolizava o poder romano (MACKENZIE *apud* ZURAWSKI; RICHTER REIMER, 2008, p. 143).

O ato de Jesus denunciar o sistema político-econômico do Império Romano através do exorcismo daquela legião (opressão, perseguição e escravidão) pelos quais era subjugado o povo, demonstra com clareza a práxis política de Jesus em favor do povo de Israel. Ele liberta o povo de toda forma de imposição do poder de Roma que massacra e aliena a cada dia os povos conquistados, sobretudo, “os que não possuíam propriedades” e, por isso, não tinham direitos (RICHTER REIMER, 2006, p. 91).

Jesus ao sugerir uma nova ordem das coisas, propõe a libertação do povo? Jesus deseja uma sociedade igualitária, na qual todos(as) podiam ter os mesmos direitos e oportunidades? Quando lemos o trecho 8,26-39, observamos que Jesus oferece aos pagãos a nova história, que tem início com a expulsão da legião. A novidade de Jesus provoca o medo em todo o povo que está acostumado com o processo de alienação. Só quem consegue se libertar das algemas da opressão provocadas pelo Império Romano por meio do anúncio da Boa Nova de Jesus proclama o Evangelho sem medo e com convicção. Assim, as pessoas alienadas do mundo contemporâneo só serão libertas por meio do anúncio da palavra de Jesus. Um povo liberto é um povo que (re)conquista seu espaço de dignidade: já não é

mais alvo de alienação, possui roupas para vestir, moradia própria e deseja estar junto à comunidade, participando da vida de todos(as) através da partilha. O homem endemoninhado no terceiro Evangelho, provavelmente, representa todo o povo de Israel que está sob o jugo da *pax romana* e que necessita de libertação. Jesus no Evangelho de Lucas é o libertador, aquele que anuncia e propõe uma nova sociedade de paz e de justiça.

– Terceira: a partir da perícopes 9,7-9 percebemos que a práxis política de Jesus não fica despercebida, mas alvoroça o povo, perturba as autoridades e levanta questionamentos. Jesus ao libertar o povo, transforma a sua realidade e todos(as) são de alguma forma atingidos: uns para a libertação e outros para serem julgados como opressores e exploradores (STORNILO, 2006, p. 94).

Herodes deseja ver Jesus (9,9)... com essa observação que é própria de Lucas, provavelmente, ele prepara desde já com seu texto o “encontro de Herodes Antipas com Jesus no tempo da paixão” (23.8). E talvez seja por essa razão que resolveram matar e crucificar Jesus na cruz, “uma forma de suplício que as forças de ocupação aplicavam para aterrorizar povos escravizados, torturando publicamente seus líderes rebeldes até a morte” (HORSLEY, 2004, p. 21) com a intenção de intimidá-los.

A palavra e a práxis de Jesus (mesmo diante de tal contexto) provocam no povo, e de certa forma nas autoridades, um bloqueio em seus pensamentos. Não sabem o que pensar. É que a presença de Jesus no meio deles(as) força a todos(as) a se questionarem: “Quem é este homem”? (9,9). Percebiam que Jesus anunciava o Evangelho com coragem e convicção. A práxis de Jesus em meio àquela realidade era coerente e libertava concretamente o povo, talvez por isso quisessem conhecê-lo.

– Quarta: o Império Romano, na época em que Jesus entrou na casa de Zaqueu (19,1-10) se destacava como a maior potência mundial. Era um sistema político-econômico bem estruturado e bem organizado. A base da economia do Império era a escravidão, bem como os pesados e grandiosos números de impostos que eram cobrados dos povos vencidos. Era um sistema imperialista, escravagista e explorador (MOSCONI, 2004, p. 33). Talvez por isso observamos que a práxis política de Jesus no episódio de Zaqueu revela, mais uma vez, a denúncia da

concentração das riquezas, 'latifúndio', de exploração, de roubo e da fome como o resultado da política econômica do Império.

A história de Zaqueu nos revela que quando usamos do nosso trabalho para a prática da corrupção (comum em nosso tempo), possivelmente, não permitimos que muitos(as) tenham uma vida digna. Assim, a devolução quatro vezes mais dos bens por parte de Zaqueu irá possibilitar ao povo empobrecido da época, pelo menos em parte, uma vida com melhor qualidade e, dessa maneira, provavelmente, "poderão reorganizar suas vidas" (RICHTER REIMER, 2006, p. 155).

Desta forma, a conversão implica em novas e libertadoras posturas e atitudes por parte de quem aceita Jesus. Os cristãos 'convertidos' na época da redação de Lucas praticaram ações libertadoras? Os discípulos conseguiram vivenciar a mesma práxis de seu Mestre?

O evangelista Lucas relata-nos que, a exemplo do episódio de Zaqueu, as primeiras comunidades cristãs mostraram-se assíduas ao ensinamento dos apóstolos. Todos que haviam convertido "reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos(as), segundo as necessidades de cada um" (At 2,44). Portanto, observamos que é possível viver com dignidade sem amontoar riquezas, partilhar o pão de cada dia com alegria e simplicidade de coração. Todos(as) unidos não num sentido apenas de uma entreatajuda social, nem simplesmente em um pensamento comum ou em apenas a um sentimento de solidariedade, mas de fato viver numa comunidade de bens partilhados.

A exemplo do episódio de Zaqueu, seria possível as mesmas atitudes entre as pessoas no mundo contemporâneo? Os(as) 'convertido(as)' de nosso tempo seriam capazes de se reunir para colocar tudo em comum – propriedades, bens, dinheiro em banco ações, etc. – para dividir entre aqueles(as) que não possuem nada ou quase nada?

– Quinta: a práxis política de Jesus no caso dos impostos (20,20-26) é a de "denúncia às injustiças de sua época" (WEGNER, 2006, p. 133) por meio do fortalecimento de uma ideologia e ética onde reinasse a justiça. Suas ações são sempre em favor dos mais pobres que vivem à margem, escravizados(as) e que tinham que pagar os pesados impostos ao imperador romano. "Jesus veio para fazer nascer uma nova consciência, livre, não manipulada pelo poder, pelo medo

e pelas Leis. Os escravos(as) recuperavam a liberdade” (MOSCONI, 1991, p. 46-7) e uma vida com digna.

O jeito de ser de Jesus provoca uma verdadeira revolução social numa sociedade dividida e injusta, pois desalienava o povo de um sistema político-econômico explorador, injusto e ganancioso. De certa forma, sua práxis incomoda o poder e, dessa forma, provavelmente, iniciam um processo de condenação até levá-lo à morte e morte de cruz. Estaria alienada parte do povo de nosso tempo? A mesma práxis de Jesus no mundo contemporâneo provocaria uma revolução social?

– Sexta: quando da análise de todo o capítulo 23 do Evangelho de Lucas, provavelmente devemos iniciar pelo processo contra Jesus perante a autoridade romana, sendo: acusação e interrogatório (1-5), cena das injúrias atribuídas à corte de Herodes Antipas (6-12), o enfrentamento com Barrabás (13-23) e a condenação à morte de Jesus (24,25).

Quando Lucas narra dizendo que Jesus está subvertendo a nação impedindo que se paguem os impostos a César (23,2), devemos enumerar, em primeiro plano, o aspecto político, o único válido diante do poder romano. Diante dessas duas acusações, observamos que uma é falsa (20,25) e a outra uma interpretação não muito aceita pelo povo da época sobre o messianismo de Jesus.

A própria práxis de Jesus já assinala o surgimento do seu processo, a sua condenação e a sua crucificação. Os textos dos Evangelhos deixam claro que Jesus não se entregou à morte de forma inocente. Ele primeiro aceitou e posteriormente assumiu com liberdade. Quando da sua prisão, Ele impede que os discípulos o defendam. Quando da tentação no monte de Getsêmani, Jesus, na versão de Lucas, diz: “Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!” (22,42). Mesmo diante da clareza do texto, devemos dizer que Jesus não procurou a morte. A morte lhe foi imposta em função de uma conjuntura que Ele mesmo criara, da qual não havia (sem traição ao seu chamado) outra saída digna. A morte de Jesus certamente foi causada como consequência de um estilo de vida e de um julgamento sobre a grandeza e qualidade de uma práxis político-religiosa vivida e ensinada pelo Mestre (BOFF, 1978, p. 61).

Na época da redação de Lucas, a vida de Jesus estava sob ameaça porque as pessoas perdiam suas terras, seus barcos, muitas vezes, seus únicos meios de ganhar o pão de cada dia. As famílias eram deslocadas. Os homens e as mulheres

eram obrigados(as) a um trabalho de estação em estação, ao banditismo ou à mendicância. Muitos do povo estavam doentes, bem como suas famílias. E Jesus devolve-lhes a saúde, oferece novo ânimo para encontrar a esperança, “terra, barco, trabalho, família, comunidade” (MAINVILLE, 2002, p. 91).

Jesus, em função de sua práxis, estaria disposto a sacrificar tudo, até mesmo a própria vida, pois houve várias tentativas para prendê-lo, de apedrejá-lo e até eliminá-lo. É evidente que para Jesus essas ações não passam despercebidas. Assim, o fato da expulsão dos comerciantes do Templo (19,45) e sua pregação possivelmente verdadeira e clara sobre a destruição do Templo (21,5-7) o colocavam numa “linha perigosa de um processo religioso” (BOFF, 1978, p. 61).

Para tanto, Jesus se coloca no meio dessa realidade com sua práxis política, ou seja, de transformar uma realidade de excluídos(as) em uma realidade igualitária e de justiça. Por isso, observar as ações de Jesus que de certa forma o conduzem à morte, sobretudo no Evangelho de Lucas (opção pelos pobres, anúncio do Reino de Deus propondo sempre a libertação do povo), possibilita uma política em nosso tempo que nos impulsiona também a exercer uma práxis capaz de transformar uma sociedade marcada pela corrupção, pela má distribuição de riqueza, na qual a maioria vive à margem da sociedade, em uma sociedade de incluídos, de livres e de iguais, onde reine a justiça e a paz.

6 REFLEXÕES SOBRE A ATUALIDADE, CONSEQUÊNCIAS E DESAFIOS POR UMA PRÁXIS POLÍTICA RESPONSÁVEL

Observamos que a exemplo da comunidade lucana, uma cristologia engajada relê sua realidade constantemente à luz de Jesus, procurando dar respostas à sua época. Também somos provocados(as) a assumir posturas políticas claras e comprometidas com a vida, a nos posicionarmos diante de uma política interna e externa que relega à margem da sociedade uma massa de miseráveis, famintos, sem-terra, sem-teto, desempregados, doentes, analfabetos, vitimados de guerra etc.

A opção pelos pobres e excluídos é uma opção pelo ser humano, contra toda situação de pobreza e exclusão. É estar ao lado daqueles(as) que sofrem as consequências de um sistema capitalista, que são jogados(as) às margens desta sociedade em favelas, acampamentos, ruas... no desespero, na luta pela sobrevivência. É preciso ser a incansável voz que grita contra toda escravidão e os pés que marcam caminho e apontam para libertação.

É necessário assumir uma postura que diante da injustiça e da miséria do povo não se cala, mas que denuncia profeticamente desmascarando o Império de morte, que, ao mesmo tempo, anuncia e anima o povo, dando-lhe esperança e força na certeza de que a última palavra não é a morte, mas a vida em plenitude e abundância.

A fé cristã concreta olha para Jesus e procura trilhar seus caminhos de libertação. Jesus não pregou algo distante de sua vida, ele pregou realidades que estava vivenciando e nas quais acreditava. Ele era um homem livre, que com coragem trilhou novos caminhos, pensou e disse coisas novas. Este jeito de ser de Jesus incomodou o grupo dominante, e fez de Jesus um perigo à ordem estabelecida.

Podemos afirmar, portanto, que o Evangelho de Lucas relata uma práxis política de Jesus, pois seus atos descritos no texto bíblico são dotados de significados ligados ao cotidiano político-religioso da sociedade em que viveu, visto que as duas dimensões da vida estavam interligadas.

Mesmo não sendo Jesus representante oficial de uma sociedade em específico, de uma religião ou de qualquer outra instituição, ele era um homem de políticas, fossem essas com os semelhantes, com a natureza ou nas relações com o

poder político oficial da época. Isso fica evidente, pois a política de Jesus é assentada na sociedade com uma proposta de participação. Jesus foi um homem que enfrentou a sociedade de seu tempo de formas pacíficas e também enérgicas. O simples ato de Jesus tratar de igual maneira todas as pessoas da época é dotado de conotação política, pois desafia o comportamento estabelecido, e a maneira como se vivia dizia muito sobre as aptidões políticas das pessoas, ou seja, noticiava se a pessoa criava ou não cismas no corpo social. A unidade social e o combate de revoltosos era – e ainda é – algo indispensável para o sucesso das autoridades políticas. O comportamento de Jesus era a base de seu movimento, criava turbulências sociais e rompia com a coesão e aceitação do poder estabelecido, assim, era um problema a ser resolvido.

Foi a partir da ação acompanhada da compreensão do que acontecia a seu redor que Jesus impeliu notoriedade histórica. Sua leitura da realidade social e sua ação apontaram as fontes dos problemas sociais que atingiam os mais pobres, isso, por outro lado, gerava problemas e perdas ao grupo das elites religiosas e sociopolíticas.

Assim, a pregação de Jesus, sobretudo, no Evangelho de Lucas, visa terminar com o processo de alienação que escraviza o povo de todas as formas de opressão praticadas pelo sistema dominante, seja em nível social, político, econômico e/ou religioso. Ao anunciar o seu Evangelho, Jesus gerava novos elementos para sua cultura, mas teve sua identidade moldada pelo convívio com os elementos presentes em sua sociedade, assim, a profunda dimensão religiosa fazia parte de sua ação. A face religiosa de sua ação – a mais forte e marcante – não pode ocultar a dimensão da práxis política de Jesus.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. rev. São Paulo: Paulus, 2001.

BETTO, Frei. *Fé e compromisso político: Pastoral Operária de São Bernardo do Campo*. São Paulo: Paulinas, 1982.

BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Durfield: CPAD, 1995.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 12. ed. Brasília: Ed. da UnB, 2004. V.2.

BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo – paixão do mundo: os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Clodovis. Atuação política de Jesus. In: BETTO, Frei. *Fé e compromisso político*. Pastoral Operária de São Bernardo do Campo. São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. *Jesus Cristo libertador*. 18. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

BRUTEAU, Beatrice (Org.). *Jesus segundo o judaísmo: rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Paulus, 2003.

CEGALLA, Domingos Paschoal. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. São Paulo: Nacional, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Convite a filosofia*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *O que é ideologia*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CHAVE BÍBLICA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, [1990].

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do novo testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. [Original, 1967].

GALACHE Gabriel C.; KONINGS, Johan. *O prólogo do primeiro livro de Lucas*. In: BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

GASS, Ildo Bohn (Org.). *As comunidades cristãs a partir da segunda geração*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Uma Introdução à Bíblia, V.8).

GEORGE, Augustin. *leitura do Evangelho segundo Lucas*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1982. [Original, 1973].

GIBERT, Pierre. *Como a Bíblia foi escrita: introdução ao antigo e ao novo testamento*. Tradução de Maria Beatriz Rabello Rangel. São Paulo: Paulinas, 1999. [Original, 1936].

GOZZI, Gustavo. Práxis. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Ed. da UnB, 2004. V.2. p. 989-992.

HOORNAERT, Eduardo. *O Movimento de Jesus*. São Paulo: FTD, 1991.

HORSLEY, Richard A.; HANSON John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino Aloysius Reyer. São Paulo: Paulus, 1995. [Original, 1985].

_____. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss de sinônimos e antônimos da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. [Original, 1926].

LANCELLOTTI, Ângelo; BOCCALI, Giovanni. *O evangelho da libertação segundo Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

LEBRUN, Gerard. *O que é poder*. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Os Evangelhos e a história de Jesus*. Tradução de Pe. Ângelo José Busnardo. São Paulo: Paulinas, 1972. [Original, 1963].

_____. *Vocabulário de teologia bíblica*. Tradução de Frei Simão Voigt. Petrópolis: Vozes, 2002. [Original, 1970].

LIPSON, Lislle. *Os grandes problemas da ciência política: uma introdução à ciência política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do novo testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2004. [Original, 1924].

MAAR, Wolfgang Leo. *O que é política*. 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

MACHOVEC, Milan. *Jesus para os marxistas*. São Paulo: Loyola, 1989.

MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 2005. [Original, 1978].

MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do novo testamento*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004. [Original, 2001].

MARCONCINI, Benito. *Os Evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia*. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 2001. [Original, 1938].

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 2003 [Original, 1992].

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *O avesso é o lado certo: círculos bíblicos sobre o Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulinas; CEBI, 1998.

MEYNAUD, J.; LANCELOT, A. *As atitudes políticas*. Tradução de Pedro de Alcântara Figueira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

MÍGUEZ, Néstor. Lucas 1-2: um olhar econômico, político e social. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, n. 53, p. 54-64, 2006.

MONASTERIO, Rafael A.; CARMONA, Antonio R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. 3. ed. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Ave Maria, 2000. V. 6. (Introdução ao Estudo da Bíblia).

MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. 4. ed. Tradução de Vicente Ferreira de Souza. São Paulo: Paulus, 1988. [Original, 1978].

MOSCONI, Luís. *Evangelho segundo Lucas: algumas pistas para uma leitura contemplativa, espiritual e militante*. 5. ed. São Leopoldo: CEBI, 2004. (Série A Palavra na Vida, n. 43/44).

MOSCONI, Luis. *Evangelho segundo Jesus Cristo segundo Lucas para cristãos e cristãs do novo milênio*. São Paulo: Loyola, 2007.

MOXNES, Halvor. *A economia do reino: conflito social e relações econômicas no Evangelho de Lucas*. Tradução de Thereza Cristina F. Stummer. São Paulo: Paulus, 1995.

NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. Tradução de grupo de tradução São Domingos. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2007. [Original, 1934].

OLIVEIRA, Irene Dias. Religião no centro-oeste: impacto sociocultural. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Templo: espaço sagrado e simbólico-identitário na vida de Jesus*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. p. 69-75.

OPÇÃO FUNDAMENTAL. XXII Assembléia Diocesana. Diocese de Goiás. Goiás, Nov. 2007 a Nov. 2010.

PEREIRA, Isidoro. Dicionário grego-português e português-grego. In: SANTOS, Samuel Nunes dos. *Evangelho lucano: uma fonte histórico-biográfica para a construção do Jesus histórico*. Goiânia: Ed. da UFG, 2008, p. 58.

PIKAZA, Javier. *Teologia de Lucas*. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2001.

RIUS-CAMPS, Josep. *O Evangelho de Lucas: o êxodo do homem livre*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

REIMER, Haroldo. Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da Bíblia Hebraica. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 7-32.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2007.

ROTEIROS PARA REFLEXÃO VIII. *Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos*. 4. ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005.

SANTOS, Samuel dos. *Evangelho lucano: uma fonte histórico-biográfica para a construção do Jesus histórico*. Monografia (Trabalho de Conclusão do Curso de História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

STEGEMANN E.; STEGEMANN W. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STÖGER, Alois. *O Evangelho Segundo Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1974. (Coleção Novo Testamento e Mensagem).

STÖGER, Alois. *O Evangelho Segundo Lucas*. Tradução de Danilo Kerber. Petrópolis: Vozes, 1974.

STORNILO, Ivo. *Como ler o Evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Como Ler a Bíblia).

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico, um manual*. Tradução de Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002.

TILLY, Michael. *Assim viviam os contemporâneos de Jesus: cotidiano e religiosidade no judaísmo antigo*. São Paulo: Loyola, 2004.

VASCONCELLOS, Pedro L.; SILVA, Valmor da. *Caminhos da Bíblia: uma história do povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Estudos Bíblicos).

VAZ, Eurides Divino. *O Evangelho de Lucas: a infância, preparação para o ministério e ministério público de Jesus*. Goiânia: GEV, 2005.

VAZ, Eurides Divino. *Como Jesus se relaciona no Evangelho de Lucas?: um estudo teológico bíblico de Lc 4,16-30*. Goiânia: Vieira, 2006a.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Evangelho de Lucas: o ministério em Jerusalém, a paixão, morte e ressurreição de Jesus*. Goiânia: Vieira, 2006b.

VOLKKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992. p. 44, 94. [Original, 1987].

ZURAWSKI, Silvio; RICHTER REIMER, Ivoni. Porcos ao mar! Análise de Mc 5,1-20. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008. p. 117-167.

WALES, Jimmy. *Imperium*. Wikipédia, São Francisco-EUA, 15 abril 2009. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Imperium>>. Acesso em: 15 abr. 2009. 8:45.

WEBER, Max. Política. In: MAAR, Leo Wolfgang. *O que é política*. 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

WEGNER, Uwe. *Exegese do novo testamento: manual de metodologia*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia do mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 120.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. Tradução de António M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

WENZEL, João Inácio. *O caminho do seguimento no Evangelho de Lucas*. São Leopoldo: CEBI, 1998.

ZURAWSKI, Silvio Rogério. Porcos ao mar! Crítica social, política e econômica em Mc 5, 1-20. Monografia (TCC de Teologia) – Universidade Católica de Goiás, 2008.